ŒUVRES

DE

LOCKE ET LEIBNITZ

CONTENANT

L'ESSAI SUR L'ENTENDEMENT HUMAIN,

REVU, CORRIGÉ ET ACCOMPAGNÉ DE NOTES,

PAR M. F. THUROT,

MEMBRE DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU COLLÉGE DE FRANCE ET A LA FACULTÉ DES LETTRES

L'ÉLOGE DE LEIBNITZ PAR FONTENELLE,

LE DISCOURS SUR LA CONFORMITÉ DE LA FOI ET DE LA RAISON,

L'ESSAI SUR LA BONTÉ DE DIEU,

LA LIBERTÉ DE L'HOMME ET L'ORIGINE DU MAL

LA CONTROVERSE RÉDUITE A DES ARGUMENTS EN FORME





PARIS.

CHEZ FIRMIN DIDOT FRÈRES, LIBRAIRES,

IMPRIMEURS DE L'INSTITUT DE FRANCE,

RUE JACOB, N° 56.

ŒUVRES

DE

LOCKE ET LEIBNITZ.

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE FIRMIN DIDOT FRÈRES, RUE JACOB, 56.

ŒUVRES

DE

LOCKE ET LEIBNITZ

CONTENANT

L'ESSAI SUR L'ENTENDEMENT HUMAIN,

REVU, CORRIGÉ ET ACCOMPAGNÉ DE NOTES,

PAR M. F. THUROT,

MEMBRE DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES,
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU COLLÉGE DE FRANCE ET A LA FACULTÉ DES LETTRES;

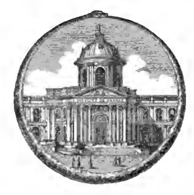
L'ÉLOGE DE LEIBNITZ PAR FONTENELLE,

LE DISCOURS SUR LA CONFORMITÉ DE LA FOI ET DE LA RAISON,

L'ESSAI SUR LA BONTÉ DE DIEU,

LA LIBERTÉ DE L'HOMME ET L'ORIGINE DU MAL,

LA CONTROVERSE RÉDUITE A DES ARGUMENTS EN FORME.



PARIS,

CHEZ FIRMIN DIDOT FRÈRES, LIBRAIRES,

IMPRIMEURS DE L'INSTITUT DE FRANCE,

RUE JACOB, 56.

M DCCC LIV.



AVIS DE L'ÉDITEUR.

L'*Essai sur l'Entendement humain* par Locke est regardé généralement comme un des livres les plus utiles, les plus riches en faits et observations importantes, que l'on puisse consulter sur cette matière.

La traduction de Coste, faite sous les yeux de Locke lui-même, et continuellement retouchée et travaillée d'après ses conseils, dans quatre éditions successives, est, malgré quelques incorrections de style et quelques locutions devenues hors d'usage, considérée comme l'un des meilleurs ouvrages en ce genre. Les idées de l'auteur y sont même quelquefois exposées avec plus de clarté que dans l'original. Cependant, elle a été revue avec soin sur le texte anglais par M. Thurot, membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, professeur de philosophie au Collége royal de France et à la Faculté des lettres de l'Académie de Paris. Il y a joint un grand nombre de notes, puisées dans les écrits des philosophes les plus célèbres qui ont combattu ou éclairci quelques-unes des opinions de Locke, tels que l'abbé de Condillac, le docteur Reid, M. Dugald Stewart, etc., etc.

Mais la partie la plus considérable, et peut-être la plus importante de ces notes, est tirée d'un ouvrage posthume de Leibnitz, publié en 1765 en un volume in-4°, et intitulé : *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, par l'auteur du *Système de l'Harmonie préétablie.*

C'est un examen suivi et détaillé de tout le Traité de Locke, à l'occasion duquel Leibnitz propose les vues souvent profondes et toujours ingénieuses qui lui sont propres, et rectifie quelquefois ou confirme, en les appuyant de nouvelles preuves, les opinions du philosophe anglais.

Nous avons donc lieu d'espérer qu'une plus grande correction, et les additions importantes dont elle est enrichie, donneront à cette édition une supériorité incontestable sur toutes celles qui l'ont précédée, et pourront rendre, jusqu'à un certain point, à l'ouvrage lui-même l'attrait de la nouveauté.



PRÉFACE

DE L'AUTEUR.

Voici, cher lecteur, ce qui a fait le divertissement de quelques heures de loisir que je n'étais pas d'humeur à employer à autre chose. Si cet ouvrage a le bonheur d'occuper, de la même manière, quelque petite partie d'un temps où vous serez bien aise de vous relâcher de vos affaires plus importantes, et que vous preniez seulement la moitié tant de plaisir à le lire que j'en ai eu à le composer, vous n'aurez pas, je crois, plus de regret à votre argent que j'en ai eu à ma peine. N'allez pas prendre ceci pour un éloge de mon livre, ni vous figurer que, puisque j'ai pris du plaisir à le faire, je l'admire à présent qu'il est fait. Vous auriez tort de m'attribuer une telle pensée. Quoique celui qui chasse aux alouettes ou aux moineaux n'en puisse pas retirer un grand profit, il ne se divertit pas moins que celui qui court un cerf ou un sanglier. D'ailleurs, il faut avoir fort peu de connaissance du sujet de ce livre, je veux dire l'Entendement, pour ne pas savoir que, comme c'est la plus sublime faculté de l'âme, il n'y en a point aussi dont l'exercice soit accompagné d'une plus grande et d'une plus constante satisfaction. Les recherches où l'Entendement s'engage pour trouver la vérité, sont une espèce de chasse où la poursuite même fait une grande partie du plaisir.

Chaque pas que l'esprit fait dans la connaissance est une espèce de découverte qui est non-seulement nouvelle, mais aussi la plus parfaite, du moins pour le présent. Car l'entendement, semblable à l'œil, ne jugeant des objets que par sa propre vue, ne peut que prendre plaisir aux découvertes qu'il fait, moins inquiet pour ce qui lui est échappé, parce qu'il ignore ce que c'est. Ainsi, quiconque ayant formé le généreux dessein de ne pas vivre d'aumône, je veux dire de ne pas se reposer nonchalamment sur des opinions empruntées au hasard, met ses propres pensées en œuvre pour trouver et embrasser la vérité, goûtera du contentement dans cette chasse, quoi que ce soit qu'il rencontre. Chaque moment qu'il emploie à cette recherche le récompensera de sa peine par quelque plaisir, et il aura sujet de croire son temps bien employé, quand même il ne pourrait pas se glorifier d'avoir fait de grandes acquisitions.

Tel est l'amusement de ceux qui laissent errer librement leurs pensées, et qui s'y abandonnent en écrivant : c'est un plaisir que vous ne devez pas leur envier, puisqu'ils vous fournissent l'occasion d'en goûter un semblable, si, en lisant leurs productions, vous voulez aussi faire usage de vos propres pensées. C'est à celles-ci que j'en appelle, si elles viennent de votre fonds ; mais, si vous les adoptez sur la foi des autres hommes, elles ne méritent pas d'entrer en ligne de compte, puisque ce n'est pas la vérité, mais quelque considération moins estimable à quoi elles s'attachent. Et qu'importe de savoir ce que dit ou pense un homme qui ne dit ou ne pense que ce qu'un autre lui suggère ? Si vous jugez par vous-même, je suis assuré que vous jugerez avec candeur ; et, en ce cas-là, quelque censure que vous fassiez de mon ouvrage, je n'en serai nullement choqué. Car, encore qu'il soit certain qu'il n'y a dans ce traité aucune chose de la vérité de laquelle je ne sois pleinement persuadé, cependant je me regarde comme aussi sujet à erreur que vous ; et je sais que mon livre doit se soutenir ou tomber, en conséquence de l'opinion que vous en aurez, non de celle que j'en ai conçue moi-même. Si vous y trouvez peu de choses nouvelles ou instructives à votre égard, vous ne devez pas vous en prendre à moi. Cet ouvrage n'a pas été composé pour ceux qui sont maîtres sur le sujet qu'on y traite, et qui connaissent à fond leur propre entendement, mais pour ma propre instruction, et pour contenter quelques amis qui confessaient qu'ils n'étaient pas entrés assez avant dans l'examen de cet important sujet. S'il était à propos de faire ici l'histoire de cet Essai, je vous dirais que cinq ou six de mes amis, s'étant assemblés chez moi, et venant à discourir sur un sujet fort différent de celui-ci, se trouvèrent bientôt arrêtés par les difficultés qui s'élevèrent de différents côtés. Après nous être fatigués quelque temps, sans nous trouver plus en état de résoudre les doutes qui nous embarrassaient, il me vint dans l'esprit que nous prenions un mauvais chemin, et qu'avant de nous engager dans ces sortes de recherches, il était nécessaire d'examiner notre propre capacité, et de voir quels objets sont à notre portée ou au-dessus

de notre compréhension. Je proposai cela à la compagnie, et tous l'approuvèrent aussitôt. Sur quoi l'on convint que ce serait là le sujet de nos premières recherches. Il me vint alors quelques pensées indigestes sur cette matière que je n'avais jamais examinée auparavant. Je les jetai sur le papier ; et ces pensées, formées à la hâte, que j'écrivis pour les montrer à mes amis, à notre prochaine entrevue, fournirent la première occasion de ce traité, qui, ayant été commencé par hasard, et continué à la sollicitation de ces mêmes personnes, n'a été écrit que par pièces détachées ; car, après l'avoir longtemps négligé, je le repris selon que mon humeur ou l'occasion me le permettaient ; et enfin, pendant une retraite que je fis pour le bien de ma santé, je le mis dans l'état où vous le voyez présentement.

En composant ainsi à diverses reprises, je puis être tombé dans deux défauts opposés, outre quelques autres : c'est que je me serai trop ou trop peu étendu sur divers sujets. Si vous trouvez l'ouvrage trop court, je serai bien aise que ce que j'ai écrit vous fasse souhaiter que j'eusse été plus loin. Et s'il vous paraît trop long, vous devez vous en prendre à la matière; car lorsque je commençai de mettre la main à la plume, je crus que tout ce que j'avais à dire pourrait être renfermé dans une feuille de papier : mais à mesure que j'avançai, je découvris toujours plus de pays : et, les découvertes que je faisais m'engageant dans de nouvelles recherches, l'ouvrage parvint insensiblement à la grosseur où vous le voyez présentement. Je ne veux pas nier qu'on ne pût le réduire peut-être à un plus petit volume, parce que la manière dont il a été écrit par parcelles, à diverses reprises et en différents intervalles de temps, a pu m'entraîner dans quelques répétitions ; mais, à vous parler franchement, je n'ai présentement ni le courage ni le loisir de le faire plus court.

Je n'ignore pas à quoi j'expose ma propre réputation, en mettant au jour mon ouvrage avec un défaut si propre à dégoûter les lecteurs les plus judicieux, qui sont toujours les plus délicats. Mais ceux qui savent que la paresse se paye aisément des moindres excuses, me pardonneront, si je lui ai laissé prendre de l'empire sur moi dans cette occasion, où je pense avoir une fort bonne raison de ne pas la combattre. Je pourrais alléguer pour ma défense que la même notion ayant différents rapports, peut être propre ou nécessaire à prouver ou à éclaircir différentes parties d'un même discours, et que c'est là ce qui est arrivé en plusieurs endroits de celui que je donne présentement au public : mais, sans appuyer sur cela, j'avouerai de bonne foi que j'ai quelquefois insisté longtemps sur un même argument, et que je l'ai exprimé en diverses manières, dans des vues tout à fait différentes. Je ne prétends pas publier cet Essai pour instruire ces personnes d'une vaste compréhension, dont l'esprit vif et pénétrant voit aussitôt le fond des choses; je me reconnais un simple écolier auprès de ces grands maîtres. C'est pourquoi je les avertis par avance de ne s'attendre pas à voir ici autre chose que des pensées communes que mon esprit m'a fournies, et qui sont proportionnées à des esprits de la même portée, lesquels ne trouveront peut-être pas mauvais que j'aie pris quelque peine pour leur faire voir clairement certaines vérités que des préjugés établis, ou ce qu'il y a de trop abstrait dans les idées mêmes, peuvent avoir rendues difficiles à comprendre. Certains objets ont besoin d'être tournés de tous côtés pour pouvoir être vus distinctement; et lorsqu'une notion est nouvelle à l'esprit, comme je confesse que quelques-unes de celles-ci le sont à mon égard, ou qu'elle est éloignée du chemin battu, comme je m'imagine que plusieurs de celles que je me propose dans cet ouvrage le paraîtront aux autres, une simple vue ne suffit pas pour la faire entrer dans l'entendement de chaque personne, ou pour l'y fixer par une impression nette et durable. Il y a peu de gens, à mon avis, qui n'aient observé en eux-mêmes, ou dans les autres, que ce qui, proposé d'une certaine manière, avait été fort obscur, est devenu fort clair et fort intelligible, exprimé en d'autres termes, quoique dans la suite l'esprit ne trouvât pas grande différence dans ces différentes phrases, et qu'il fût surpris que l'une eût été moins aisée à entendre que l'autre. Mais chaque chose ne frappe pas également l'imagination de chaque homme en particulier. Il n'y a pas moins de différence dans l'entendement des hommes que dans leur palais; et quiconque se figure que la même vérité sera également goûtée de tous, étant proposée à chacun de la même manière, peut espérer avec autant de fondement de régaler tous les hommes avec un même ragoût. Le mets peut être excellent en lui-même; mais, assaisonné de cette manière, il ne sera pas au goût de tout le monde : de sorte qu'il faut l'apprêter autrement, si vous voulez que certaines personnes, qui ont d'ailleurs l'estomac fort bon, puissent le digérer. La vérité est que ceux qui m'ont exhorté à publier cet ouvrage, m'ont conseillé par cette raison de le publier tel qu'il est. Et puisque je me suis décidé à le laisser paraître, je suis bien aise d'apprendre à quiconque se donnera la peine de le lire, que j'ai si peu d'envie d'être imprimé, que, si je ne me flattais que cet Essai pourrait être de quelque usage aux autres, comme je crois qu'il l'a été à moi-même, je me serais contenté de le faire voir à ces mêmes amis qui m'ont fourni la première occasion de le composer. Mon dessein ayant donc été, en publiant cet ouvrage, d'être autant utile qu'il dépend de moi, j'ai cru que je devais nécessairement rendre ce que j'avais à dire aussi clair et aussi intelligible que je pourrais à toutes sortes de lecteurs. J'aime bien mieux que les esprits spéculatifs et pénétrants se plaignent

que je les ennuie en quelques endroits de mon livre, que si d'autres personnes qui ne sont pas accoutumées à des spéculations abstraites, ou qui sont prévenues de notions différentes de celles que je leur propose, n'entraient pas dans mon sens ou ne pouvaient absolument point comprendre mes pensées.

On regardera peut-être comme l'effet d'une vanité et d'une insolence insupportable, que je prétende instruire un siècle aussi éclairé que le nôtre, puisque c'est à peu près ce que j'annonce, en avouant que je publie cet Essai dans l'espérance qu'il pourra être utile à d'autres : mais, s'il est permis de parler librement de ceux qui, par une feinte modestie, publient que ce qu'ils écrivent n'est d'aucune utilité, je crois qu'il y a beaucoup plus de vanité et d'insolence de ne se proposer aucun autre but que l'utilité publique, en mettant un livre au jour; de sorte que qui fait imprimer un ouvrage où il ne prétend pas que les lecteurs trouvent rien d'utile, ni pour eux ni pour les autres, pèche visiblement contre le respect qu'il doit au public. Quand ce livre n'offrirait effectivement rien qui fût louable, mon dessein ne laissera pas de l'être, et j'espère que la bonté de mon intention excusera le peu de valeur du présent que je fais au public. C'est là principalement ce qui me rassure contre la crainte des censures auxquelles je n'espère pas échapper plutôt que de plus excellents écrivains. Les principes, les notions et les goûts des hommes sont si différents, qu'il est malaisé de trouver un livre qui plaise ou déplaise à tout le monde. Je reconnais que le siècle où nous vivons n'est pas le moins éclairé, et qu'il n'est pas par conséquent le plus facile à contenter. Si je n'ai pas le bonheur de plaire, personne ne doit m'en savoir mauvais gré. Je déclare naïvement à tous mes lecteurs, qu'excepté une demi-douzaine de personnes, ce n'était pas pour eux que cet ouvrage avait d'abord été destiné, et qu'ainsi il n'est pas nécessaire qu'ils se donnent la peine de se ranger dans ce petit nombre. Mais si, malgré tout cela, quelqu'un juge à propos de critiquer ce livre avec un esprit d'aigreur et de médisance, il peut le faire hardiment, car je trouverai le moyen d'employer mon temps à quelque chose de meilleur qu'à repousser ses attaques. J'aurai toujours la satisfaction d'avoir eu pour but de chercher la vérité, et d'être de quelque utilité aux hommes, quoique par un moyen fort peu considérable. La république des lettres ne manque pas présentement de fameux architectes, qui, dans les grands desseins qu'ils se proposent pour l'avancement des sciences, laisseront des monuments qui seront admirés de la postérité la plus reculée; mais tout le monde ne peut pas espérer d'être un Boyle ou un Sydenham. Et dans un siècle qui produit d'aussi grands maîtres que l'illustre Huygens et l'incomparable M. Newton, avec quelques autres de la même volée, c'est un assez grand honneur que d'être employé en qualité de simple ouvrier à nettoyer un peu le terrain et à écarter une partie des vieilles ruines qui se rencontrent sur le chemin de la connaissance, dont les progrès auraient sans doute été plus sensibles, si les recherches de bien des gens pleins d'esprit et laborieux n'eussent été embarrassées par un savant mais frivole usage de termes barbares, affectés et inintelligibles, qu'on a introduit dans les sciences et réduit en art; de sorte que la philosophie, qui n'est autre chose que la véritable connaissance des choses, a été jugée indigne ou incapable d'être admise dans la conversation des personnes polies et bien élevées. Il y a si longtemps que l'abus du langage et certaines façons de parler, vagues et de nul sens, passent pour des mystères de science, et que de grands mots ou des termes mal appliqués qui signifient fort peu de chose, ou qui ne signifient absolument rien, se sont acquis, par prescription, le droit de passer faussement pour le savoir le plus profond et le plus abstrus, qu'il ne sera pas facile de persuader à ceux qui parlent ce langage, ou qui l'entendent parler, que ce n'est dans le fond autre chose qu'un moyen de cacher son ignorance, et d'arrêter le progrès de la vraie connaissance. Ainsi, je m'imagine que ce sera rendre service à l'entendement humain, de faire quelque brèche à ce sanctuaire d'ignorance et de vanité. Quoiqu'il y ait fort peu de gens qui s'avisent de soupçonner que, dans l'usage des mots, ils trompent ou soient trompés, ou que le langage de la secte qu'ils ont embrassée ait aucun défaut qui mérite d'être examiné ou corrigé, j'espère pourtant qu'on m'excusera de m'être si fort étendu sur ce sujet dans le troisième livre de cet ouvrage, et d'avoir tâché de faire voir si évidemment cet abus des mots, que la longueur invétérée du mal, ni l'empire de la coutume, ne puissent plus servir d'excuse à ceux qui ne voudront pas se mettre en peine du sens qu'ils attachent aux mots dont ils se servent, ni permettre que d'autres en recherchent la signification.

Ayant fait imprimer un abrégé de cet Essai, en 1688 [1], deux ans avant la publication de tout l'ouvrage, j'ouïs dire qu'il fut condamné par quelques personnes avant qu'elles se fussent donné la peine de le lire, par la raison qu'on y niait les *idées innées*, concluant avec un peu trop de précipitation que, si l'on ne supposait pas des idées innées, il resterait à peine quelque notion des esprits, ou quelque preuve de leur existence. Si quelqu'un conçoit un pareil préjugé à l'entrée de ce livre, je le prie de ne laisser pas de le lire d'un bout à l'autre : après quoi j'espère qu'il sera convaincu qu'en renversant de faux principes on rend service

[1] Cet abrégé se trouve en français dans le tome 8e (p. 49-142) de la *Bibliotheque universelle* de Jean Leclerc (Amsterdam, 1688), sous ce titre : *Extrait d'un livre anglais qui n'est pas encore publié, intitulé :* ESSAI PHILOSOPHIQUE, *concernant l'*ENTENDEMENT, *etc., communiqué par M. Locke.*

à la vérité, bien loin de lui faire aucun tort, la vérité n'étant jamais si fort blessée, ou exposée à de si grands dangers, que lorsque la fausseté est mêlée avec elle, ou qu'elle est employée à lui servir de fondement.

Voici ce que j'ajoutai dans la seconde Édition.

Le libraire ne me le pardonnerait pas, si je ne disais rien de cette nouvelle édition, qu'il a promis de purger de tant de fautes qui défiguraient la première. Il souhaite aussi qu'on sache qu'il y a dans cette édition un nouveau chapitre touchant l'*identité*, et quantité d'additions et de corrections qu'on a faites en d'autres endroits. A l'égard de ces additions, je dois avertir le lecteur que ce ne sont pas toujours des choses nouvelles, mais que la plupart sont ou de nouvelles preuves de ce que j'ai dit, ou des explications pour prévenir les faux sens qu'on pourrait donner à ce qui avait été publié auparavant, et non des rétractations de ce que j'avais déjà avancé. J'en excepte seulement les changements que j'ai faits au chapitre XXI du second livre.

Je crus que ce que j'avais écrit en cet endroit sur la *liberté* et la *volonté* méritait d'être examiné avec toute l'exactitude dont j'étais capable; d'autant plus que ces matières ont exercé les savants dans tous les siècles, et qu'elles se trouvent accompagnées de questions et de difficultés qui n'ont pas peu contribué à embrouiller la morale et la théologie, deux parties de la connaissance sur lesquelles les hommes sont le plus intéressés à avoir des idées claires et distinctes. Après avoir donc considéré de plus près la manière dont l'esprit de l'homme agit, et avoir examiné avec plus d'exactitude quels sont les motifs et les vues qui le déterminent, j'ai trouvé des raisons de changer quelque chose aux pensées que j'avais eues auparavant, sur ce qui détermine la volonté en dernier ressort dans toutes les actions volontaires. Je ne puis m'empêcher d'en faire un aveu public, avec autant de facilité et de franchise que je publiai d'abord ce qui me parut alors le plus raisonnable, me croyant plus intéressé à renoncer à une de mes opinions, lorsque la vérité lui paraît contraire, qu'à combattre celle d'une autre personne. Car je ne cherche autre chose que la vérité, qui sera toujours bienvenue chez moi, en quelque temps et de quelque lieu qu'elle vienne.

Mais, quelque empressement que j'aie à abandonner mes opinions et à corriger ce que j'ai écrit, dès que j'y trouve quelque chose à reprendre, je suis pourtant obligé de dire que je n'ai pas eu le bonheur de retirer aucune lumière des objections qu'on a publiées contre différents endroits de mon livre, et que je n'ai point eu sujet de changer de pensée sur aucun des articles qui ont été mis en question. Soit que le sujet que je traite dans cet ouvrage exige souvent plus d'attention et de méditation que des lecteurs, trop hâtés, ou déjà préoccupés d'autres opinions, ne sont d'humeur d'en donner à une telle lecture, soit que mes expressions répandent des ténèbres sur la matière même, et que la manière dont je traite ces notions empêche les autres de les comprendre facilement, je trouve que souvent on prend mal le sens de mes paroles, et que je n'ai pas le bonheur d'être entendu partout comme il faut.

C'est de quoi l'ingénieux [1] auteur d'un *Discours sur la nature de l'homme* m'a fourni, depuis peu, un exemple sensible, pour ne parler d'aucun autre. Car l'honnêteté de ses expressions et la candeur qui convient aux personnes de son ordre m'empêchent de penser qu'il ait voulu insinuer sur la fin de sa préface que, par ce que j'ai dit au chapitre XXVIII (§ 11) du second livre, j'ai voulu changer *la vertu en vice* et *le vice en vertu*, à moins qu'il n'ait mal pris ma pensée, ce qu'il n'aurait pu faire s'il se fût donné la peine de considérer quel était le sujet que j'avais alors en main, et le dessein principal de ce chapitre, qui est assez nettement exposé dans le quatrième paragraphe et dans les suivants ». Car, en cet endroit, mon but n'était pas de donner des règles de morale, mais de montrer l'origine et la nature des idées morales, et de désigner les règles dont les hommes se servent dans les relations morales, soit que ces règles soient vraies ou fausses. A cette occasion, je remarque ce que c'est qui, dans le langage de chaque pays, a une dénomination qui répond à ce que nous appelons *vice* et *vertu* dans le nôtre; ce qui *ne change point la nature des choses*, quoiqu'en général les hommes jugent de leurs actions selon l'estime et les coutumes du pays ou de la secte où ils vivent, et que ce soit sur cette estime qu'ils leur donnent telle ou telle dénomination.

Si cet auteur avait pris la peine de réfléchir sur ce que j'ai dit, liv. 1, chap. 2, § 18, et liv. 2, chap. 28, § 13, 14, 15 et 20, il aurait appris ce que je pense de la nature éternelle et inaltérable du juste et de l'injuste, et ce que c'est que je nomme *vertu* et *vice*: et s'il eût pris garde que, dans l'endroit qu'il cite, je rapporte seulement, comme un point de fait, ce que c'est que d'autres appellent *vertu* et *vice*, il n'y aurait pas trouvé matière à aucune censure considérable. Car je ne crois pas me mécompter beaucoup en disant qu'une des règles qu'on prend dans ce monde pour fondement ou mesure d'une relation morale, c'est l'estime et la réputation qui est attachée à diverses sortes d'actions en différentes sociétés d'hommes; en conséquence de quoi ces actions sont appelées *vertus* et *vices*: et quelque fond que le savant M. Lowde fasse sur son *vieux Dictionnaire anglais*, j'ose

[1] M. Lowde, ecclésiastique anglais, mort depuis quelque temps.

[2] Liv. 2, chap. 28, § 4.

dire (si j'étais obligé d'en appeler à ce dictionnaire) qu'il ne lui enseignera nulle part que la même action n'est pas autorisée dans un endroit du monde sous le nom de *vertu*, et diffamée dans un autre endroit, où elle passe pour *vice* et en porte le nom. Tout ce que j'ai fait, ou qu'on peut mettre sur mon compte, pour en conclure que je change le *vice* en *vertu* et la *vertu* en *vice*, c'est d'avoir remarqué que les hommes imposent les noms de *vertus* et de *vices* selon cette règle de réputation. Mais le bonhomme fait bien d'être aux aguets sur ces sortes de matières; c'est un emploi convenable à sa vocation. Il a raison de prendre l'alarme à la seule vue des expressions qui, prises à part et en elles-mêmes, peuvent être suspectes et avoir quelque chose de choquant.

C'est en considération de ce zèle, permis à un homme de sa profession, que je l'excuse de citer, comme il fait, ces paroles de mon livre (chap. 28, § 11) : « Les docteurs inspirés n'ont pas « même fait difficulté, dans leurs exhortations, « d'en appeler à la commune opinion. *Tout ce qui « est aimable*, dit saint Paul, *tout ce qui est « vertu ou sujet de louange*, *pensez à ces cho- « ses*, etc. (*Phil.* c. IV, v. 8), « sans faire mention de celles-ci, qui précèdent immédiatement et qui leur servent d'introduction : « Ce qui fit que, « parmi la dépravation même des mœurs, les vé- « ritables bornes de la loi de nature, qui doit être « la règle de la vertu et du vice, furent assez bien « conservées, de sorte que les docteurs inspi- « rés, etc. : » paroles qui montrent visiblement, aussi bien que le reste du paragraphe, que je n'ai pas cité ce passage de saint Paul pour prouver que l'opinion et la coutume de chaque société particulière, considérée en elle-même, soit la règle générale de ce que les hommes appellent *vertu* et *vice* par tout le monde; mais pour faire voir que, si cette coutume était effectivement la règle de la vertu et du vice, cependant, pour les raisons que je propose dans cet endroit, les hommes, pour l'ordinaire, ne s'éloigneraient pas beaucoup dans les dénominations qu'ils donneraient à leurs actions considérées sous ce rapport de la loi de la nature, qui est la règle constante et inaltérable par laquelle ils doivent juger de la rectitude des mœurs et de leur dépravation, pour leur donner, en conséquence de ce jugement, les dénominations de *vertu* ou de *vice*. Si M. Lowde eût considéré cela, il aurait vu qu'il ne pouvait pas tirer un grand avantage de citer ces paroles dans un sens que je ne leur ai pas donné moi-même; et sans doute qu'il se serait épargné l'explication qu'il y ajoute, laquelle n'était pas fort nécessaire. Mais j'espère que cette édition le satisfera sur cet article, et que, considérant la manière dont j'exprime à présent ma pensée, il ne pourra s'empêcher de voir qu'il n'avait aucun sujet d'en prendre ombrage.

Quoique je sois contraint de m'éloigner de son sentiment sur le sujet de ces appréhensions qu'il étale, sur la fin de sa préface, à l'égard de ce que j'ai dit de la *vertu* et du *vice*, nous sommes pourtant mieux d'accord qu'il ne pense, sur ce qu'il dit dans son chapitre 3, page 78, *De l'inscription naturelle*[1] *et des notions innées*. Je ne veux pas lui refuser le privilége qu'il s'attribue (p. 52) de poser la question comme il le trouvera à propos, et surtout puisqu'il la pose de telle manière qu'il n'y met rien de contraire à ce que j'ai dit moi-même; car, suivant lui, *les notions innées sont des choses conditionnelles qui dépendent du concours de plusieurs autres circonstances pour que l'âme les fasse paraître*[2] : tout ce qu'il dit en faveur des notions innées, imprimées, gravées (car pour les *idées* il n'en dit pas un seul mot), se réduit enfin à ceci : qu'il y a certaines propositions qui, quoique inconnues à l'âme dans le commencement, dès que l'homme est né, peuvent pourtant venir à sa connaissance dans la suite, *par l'assistance qu'elle tire des sens extérieurs et de quelque culture précédente*, de sorte qu'elle soit certainement assurée de leur vérité; ce qui dans le fond n'emporte autre chose que ce que j'ai avancé dans mon premier livre. Car je suppose que par cet acte qu'il attribue à l'âme, de *faire paraître*[3] *ces notions*, il n'entend autre chose que commencer de les connaître : autrement ce sera une expression tout à fait inintelligible pour moi, ou du moins très-impropre, à mon avis, dans cette occasion, où elle nous donne le change, en nous insinuant, en quelque manière, que ces notions sont dans l'esprit avant que l'esprit les *fasse paraître*, c'est-à-dire avant qu'elles soient connues : au lieu qu'avant que ces notions soient connues à l'esprit, il n'y a effectivement autre chose dans l'esprit qu'une capacité de les connaître, lorsque le *concours de ces circonstances*, que cet ingénieux auteur juge nécessaire *pour que l'âme fasse paraître ces notions*, nous les fait connaître.

Je trouve qu'il s'exprime ainsi à la page 52 : *Ces notions naturelles ne sont pas imprimées de telle sorte dans l'âme qu'elles se produisent elles-mêmes nécessairement (même dans les enfants et les imbéciles), sans aucune assistance des sens extérieurs, ou sans le secours de quelque culture précédente*. Il dit ici qu'elles *se produi-*

[1] Il y a dans l'anglais, *natural inscription*. Je crois qu'il est bon de conserver en français cette expression, quelque étrange qu'elle paraisse. Comme l'auteur de cette objection n'entendait peut-être pas trop bien ce qu'il voulait dire par là, je ne dois pas l'exprimer plus nettement que lui.

[2] *Exerat*, en latin. Nous n'avons point, à mon avis, de mot français qui exprime exactement la signification de ce terme latin. Les Anglais l'ont adopté dans leur langue, car ils se servent du mot *exert*, qui vient du latin *exerere*, et signifie précisément la même chose

[3] *Exerere*.

sent elles-mêmes; et à la page 78, que c'est l'âme qui les *fait paraître*. Quand il aura expliqué à lui-même ou aux autres ce qu'il entend par cet acte qui *fait paraître* les notions innées, ou par ces notions qui *se produisent elles-mêmes*, et ce que c'est que cette culture précédente et ces circonstances requises pour que les notions innées *soient produites*, il trouvera, je pense, qu'excepté qu'il appelle *produire des notions* ce que je nomme dans un style plus commun *connaître*, il y a si peu de différence entre son sentiment et le mien sur cet article, que j'ai raison de croire qu'il n'a inséré mon nom dans son ouvrage que pour avoir le plaisir de parler obligeamment de moi; car j'avoue avec des sentiments d'une véritable reconnaissance que partout où il a parlé de moi, il l'a fait, aussi bien que d'autres écrivains, en m'honorant d'un titre auquel je n'ai aucun droit. Que si quelques auteurs, pour ne perdre aucune de leurs bonnes pensées, ont publié des critiques sur mon *Essai*, en lui faisant l'honneur de ne vouloir pas permettre qu'il passe pour un essai, je laisse au public à apprécier l'obligation qu'il leur a d'avoir pris la plume pour critiquer mon ouvrage; et je n'abuserai pas du temps de mon lecteur, en l'obligeant à me suivre dans l'emploi que je ferais du mien, si je me chargeais du soin frivole ou malicieux de diminuer le plaisir qu'on peut goûter soi-même ou donner aux autres par une réfutation précipitée de ce que j'ai publié.

C'est là ce que je jugeai nécessaire de dire sur la seconde Édition de cet ouvrage; et voici ce que je suis obligé d'ajouter présentement.

Le libraire se disposant à publier une quatrième édition de mon *Essai* [1], m'en donna avis, afin que je pusse faire les additions ou les corrections que je jugerais à propos, si j'en avais le loisir. Sur quoi il ne sera pas inutile d'avertir le lecteur qu'outre plusieurs corrections que j'ai faites çà et là dans tout l'ouvrage, il y a un changement dont je crois qu'il est nécessaire de dire un mot dans cet endroit, parce qu'il se répand sur tout le livre, et qu'il importe de le bien comprendre.

On parle fort souvent d'*idées claires et distinctes*: rien n'est plus ordinaire que ces termes. Mais quoiqu'ils soient communément dans la bouche des hommes, j'ai quelque raison de croire que tous ceux qui s'en servent ne les entendent pas parfaitement. Et peut-être n'y a-t-il que quelques personnes çà et là qui prennent la peine d'examiner ces termes jusques à connaître ce qu'eux ou les autres entendent précisément par là. C'est pourquoi j'ai mieux aimé mettre ordinairement, au lieu des mots *clair et distinct*, celui de *déterminé*, comme plus propre à faire comprendre à mes lecteurs ce que je pense sur cette matière. J'entends donc par une *idée déterminée*, un certain objet dans l'esprit, et par conséquent un *objet déterminé*, c'est-à-dire tel qu'il y est vu et actuellement aperçu. C'est là, je pense, ce qu'on peut convenablement appeler une *idée déterminée*, lorsque telle qu'elle est *objectivement* dans l'esprit en quelque temps que ce soit, et qu'elle y est par conséquent *déterminée*, elle est attachée et fixée sans aucune variation à un certain nom ou son articulé qui doit être constamment le signe de ce même objet de l'esprit, de cette idée précise et *déterminée*.

Pour expliquer ceci d'une manière un peu plus particulière, lorsque ce mot *déterminé* est appliqué à une *idée simple*, j'entends par là cette simple apparence que l'esprit a en vue, ou qu'il aperçoit en soi-même lorsque cette idée est dite être en lui. Par le même terme, appliqué à une *idée complexe*, j'entends une idée composée d'un nombre déterminé de certaines idées simples, ou d'idées moins complexes, unies dans telle proportion et situation où l'esprit la considère comme présente à sa vue, ou la voit en lui-même lorsque cette idée y est ou devrait y être présente, au moment où on lui donne un nom. Je dis *devrait être présente*, parce que, bien loin que chacun ait soin de n'employer aucun terme avant que d'avoir vu dans son esprit l'idée précise et déterminée dont il veut qu'il soit le signe, il n'y a presque personne qui descende dans cette grande exactitude. C'est pourtant ce défaut d'exactitude qui répand tant d'obscurité et de confusion dans les pensées et dans les discours des hommes.

Je sais qu'il n'y a pas assez de mots, dans aucune langue, pour exprimer toute cette variété d'idées qui entrent dans les discours et les raisonnements des hommes. Mais cela n'empêche pas que lorsqu'un homme emploie un mot dans un discours, il ne puisse avoir dans l'esprit une *idée déterminée* dont il le fasse signe, et à laquelle il devrait se tenir constamment attaché dans toute la suite de son discours. Et lorsqu'il ne le fait pas, ou qu'il est dans l'impuissance de le faire, c'est en vain qu'il prétend à des idées claires et distinctes, il est visible que les siennes ne le sont pas. Et par conséquent, partout où l'on emploie des termes auxquels on n'a point attaché de telles idées *déterminées*, on ne peut attendre que confusion et obscurité.

Sur ce fondement, j'ai cru que si je donnais aux idées l'épithète de *déterminées*, cette expression serait moins sujette à être mal interprétée que si je les appelais *claires et distinctes*. Et lorsque les hommes auront acquis de telles idées déterminées sur toutes les choses qui font le sujet de leurs raisonnements, de leurs recherches et de leurs discussions, ils trouveront la fin d'une grande par-

[1] C'est sur cette quatrième édition qu'a été faite la première édition française de cet ouvrage, imprimée en 1700.

tie de leurs doutes et de leurs disputes ; car la plupart des questions et des controverses qui embarrassent l'esprit humain, dépendent de l'usage douteux et incertain qu'on fait des mots, ou, ce qui est la même chose, des idées *indéterminées* qu'on leur fait signifier. J'ai donc choisi ce terme pour désigner, premièrement, tout objet que l'esprit aperçoit immédiatement, et qu'il a devant lui comme distinct du son qu'il emploie pour en être le signe; et en second lieu, pour donner à entendre que cette idée ainsi *déterminée*, c'est-à-dire que l'esprit a en lui-même, qu'il connaît et voit comme y étant actuellement, est attachée sans aucun changement à un tel nom, et que ce nom est déterminé à cette idée précise. Si les hommes avaient de telles *idées déterminées* dans leurs discours et dans les recherches où ils s'engagent, ils verraient bientôt jusqu'où s'étendent leurs recherches et leurs découvertes ; et en même temps ils éviteraient la plus grande partie des disputes et des querelles qu'ils ont avec les autres hommes.

L'AUTEUR AU LIBRAIRE.

La netteté d'esprit et la connaissance de la langue française, dont M. Coste a déjà donné au public des preuves si visibles, pouvaient vous être un assez bon garant de l'excellence de son travail sur mon *Essai*, sans qu'il fût nécessaire que vous m'en demandassiez mon sentiment. Si j'étais capable de juger de ce qui est écrit proprement et élégamment en français, je me croirais obligé de vous envoyer un grand éloge de cette traduction, dont j'ai ouï dire que quelques personnes, plus habiles que moi dans la langue française, ont assuré qu'elle pouvait passer pour un original. Mais ce que je puis dire à l'égard du point sur lequel vous souhaitez de savoir mon sentiment, c'est que M. Coste m'a lu cette version d'un bout à l'autre avant que de vous l'envoyer, et que tous les endroits que j'ai remarqués s'éloigner de mes pensées, ont été ramenés au sens de l'original, ce qui n'était pas facile dans des notions aussi abstraites que le sont quelques-unes de mon *Essai*, les deux langues n'ayant pas toujours des mots et des expressions qui se répondent si juste l'une à l'autre, qu'elles remplissent toute l'exactitude philosophique; mais la justesse d'esprit de M. Coste et la souplesse de sa plume lui ont fait trouver les moyens de corriger toutes ces fautes que j'ai découvertes à mesure qu'il me lisait ce qu'il avait traduit. De sorte que je puis dire au lecteur, que je présume qu'il trouvera dans cet ouvrage toutes les qualités qu'on peut désirer dans une bonne traduction.

AVANT-PROPOS.

DE LEIBNITZ,

A L'OCCASION DES REMARQUES QU'IL A FAITES SUR LE LIVRE DE LOCKE.

« L'ESSAI SUR L'ENTENDEMENT HUMAIN, donné par un illustre Anglais, étant un des plus beaux et des plus estimés ouvrages de ce temps, j'ai pris la résolution d'y faire des remarques, parce qu'ayant assez médité depuis longtemps sur le même sujet et sur la plupart des matières qui y sont touchées, j'ai cru que ce serait une bonne occasion d'en faire paraître quelque chose, sous le titre de *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, et de procurer une entrée plus favorable à mes pensées, en les mettant en si bonne compagnie. J'ai cru aussi pouvoir profiter du travail d'autrui, non-seulement pour diminuer le mien, mais encore pour ajouter quelque chose à ce qu'il nous a donné, ce qui est plus facile que de commencer à travailler sur nouveaux frais en tout.

« Il est vrai que je suis souvent d'un autre avis que lui; mais, bien loin de disconvenir pour cela du mérite de cet écrivain estimable, je lui rends justice, en faisant connaître en quoi et pourquoi je m'éloigne de son sentiment, quand je juge nécessaire d'empêcher que son autorité ne prévale sur la raison, en quelques points de conséquence. En effet, quoique l'auteur de l'Essai dise mille belles choses que j'applaudis, nos systèmes diffèrent beaucoup. Le sien a plus de rapport à Aristote, et le mien à Platon, quoique nous nous éloignions en bien des choses l'un et l'autre de la doctrine de ces deux anciens. Il est plus populaire, et moi je suis forcé d'être un peu plus *acroamatique* et plus abstrait, ce qui n'est pas un avantage à moi, surtout écrivant dans une langue vivante....

« Nos différends sont sur des objets de quelque importance. Il s'agit de savoir si l'âme en elle-même est vide entièrement, comme des tablettes où l'on n'a encore rien écrit; ou si elle contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines que les objets externes réveillent seulement dans les occasions.... [Voy. la note page 19 de cette édition]. D'où il naît une autre question, savoir, si toutes les vérités dépendent de l'expérience, c'est-à-dire de l'induction et des exemples, ou s'il y en a qui ont un autre fondement? Car si quelques événements peuvent être prévus avant toute épreuve qu'on en ait faite, il est manifeste que nous y contribuons en quelque chose de notre part.

« Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles. Or, tous les exemples qui confirment une vérité générale, en quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité; car il ne s'ensuit pas que ce qui est arrivé, arrivera toujours de même. Par exemple, les Grecs et les Romains ont toujours remarqué qu'avant la fin de vingt-quatre heures, le jour se change en nuit, et la nuit en jour : mais on se serait trompé, si l'on avait cru que la même règle s'observe partout, puisqu'on a vu le contraire dans la Nouvelle-Zemble. Et celui-ci se tromperait encore, qui croirait que c'est, au moins dans nos climats, une vérité nécessaire et éternelle, puisqu'on doit juger que la terre et le soleil même n'existent pas nécessairement, et qu'il y aura peut-être un temps où ce bel astre ne sera plus, avec tout son système, au moins dans sa présente forme.

« D'où il paraît que les vérités nécessaires, telles qu'on les trouve dans les mathématiques pures, et particulièrement dans l'arithmétique et la géométrie, doivent avoir des principes dont la preuve ne dépende point des exemples, ni par conséquent du témoignage des sens, quoique sans les sens on ne se serait jamais avisé d'y penser. C'est ce qu'il faut bien distinguer, et ce qu'Euclide a si bien compris, en montrant, par la raison, ce qui se voit assez par l'expérience et par les images sensibles. La logique encore, avec la métaphysique et la morale, dont l'une forme la théologie et l'autre la jurisprudence naturelles, sont pleines de telles vérités; et par conséquent leur preuve ne peut venir que des principes internes qu'on appelle *innés*.

« Il est vrai qu'il ne faut pas s'imaginer qu'on puisse lire ces éternelles lois de la raison, à livre ouvert, comme l'édit du préteur se lit sur son *album*, sans peine et sans recherche : mais c'est assez qu'on les puisse découvrir en nous, à force d'attention, de quoi les occasions sont fournies par les sens. Le succès des expériences sert de confirmation à la raison, à peu près comme les épreuves servent dans l'arithmétique, pour mieux éviter l'erreur du calcul, quand le raisonnement est long.

« C'est aussi en quoi les connaissances des hommes et celles des bêtes sont différentes : les bêtes sont purement empiriques, et ne font que se régler sur les exemples; car, autant qu'on en peut juger, elles n'arrivent jamais à former des propositions nécessaires, au lieu que les hommes sont capables de sciences démonstratives, en quoi la faculté qu'ont les bêtes de faire des *consécutions* est quelque chose d'inférieur à la raison qui est dans les hommes. Les consécutions des bêtes sont purement comme celles des empiriques, qui prétendent que ce qui est arrivé quelquefois, arrivera encore dans un cas où ce qui les frappe est pareil, sans être pour cela capables de juger si les mêmes raisons subsistent. C'est par là qu'il est aisé aux hommes d'attraper les bêtes, et qu'il est si facile aux simples empiriques de faire des fautes. Les personnes devenues habiles par l'expérience n'en sont pas même exemptes, lorsqu'elles se fient trop à leur expérience passée, comme cela est arrivé à quelques-uns, dans les affaires civiles et militaires; parce qu'on ne considère point assez que le monde change, et que les hommes deviennent plus habiles, en trouvant mille adresses nouvelles, au lieu que les cerfs et les lièvres de ce temps ne sont pas plus rusés que ceux du temps passé. Les consécutions des bêtes ne sont qu'une ombre de raisonnement, c'est-à-dire ne sont qu'une connexion d'imagination et un passage d'une image à une autre; parce que dans une rencontre nouvelle, qui paraît semblable à la précédente, elles s'attendent de nouveau à ce qu'elles y ont trouvé joint autrefois, comme si les choses étaient liées en effet, parce que leurs images le sont dans la mémoire. Il est bien vrai que la raison conseille qu'on s'attende, pour l'ordinaire, à voir arriver à l'avenir ce qui est conforme à une longue expérience du passé; mais ce n'est pas pour cela une vérité nécessaire et infaillible, et le succès peut cesser quand on s'y attend le moins, lorsque les raisons qui l'ont maintenu changent. Voilà pourquoi les plus sages ne s'y fient pas tant, qu'ils ne tâchent de pénétrer, s'il est possible, quelque chose de la raison de ce fait, pour juger quand il faudra faire des exceptions. Car la raison est seule capable d'établir des règles sûres, et de suppléer à ce qui manque à celles qui ne l'étaient point (en y faisant des exceptions), et enfin de trouver des liaisons certaines dans la force des conséquences nécessaires; ce qui donne seulement le moyen de prévoir l'événement, sans avoir besoin d'expérimenter les liaisons sensibles des images; à quoi les bêtes sont réduites. De sorte que ce qui justifie les principes internes des vérités nécessaires, distingue encore l'homme de la bête.

« Peut-être que notre habile auteur ne s'éloignera pas entièrement de mon sentiment; car, après avoir employé tout son premier livre à rejeter les lumières innées, prises dans un certain sens, il avoue pourtant, au commencement du second et dans la suite, que les idées qui n'ont point leur origine dans la sensation, viennent de la réflexion. Or, la *réflexion* n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous, et les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous. Cela étant, peut-on nier qu'il y ait beaucoup d'inné en nous, puisque nous sommes pour ainsi dire innés à nous-mêmes? Peut-on nier qu'il y ait en nous *être, unité, substance, durée, changement, action, perception, plaisir*, et mille autres objets de nos idées intellectuelles? Ces mêmes objets étant immédiats et toujours présents à notre entendement (quoiqu'ils ne puissent pas être toujours aperçus, à cause de nos distractions et de nos besoins), pourquoi s'étonner que nous disions que ces idées nous sont innées, avec tout ce qui en dépend? Je me suis servi aussi de la comparaison d'une pierre de marbre qui a des veines, plutôt que d'une pierre de marbre tout unie, ou des tablettes vides, c'est-à-dire de ce qui s'appelle *tabula rasa*, chez les philosophes : car, si l'âme ressemblait à ces tablettes vides, les vérités seraient en nous comme la figure d'Hercule est dans un bloc de marbre, quand il est tout à fait indifférent à recevoir ou cette figure ou quelque autre. Mais s'il y avait, dans la pierre, des veines qui marquassent la figure d'Hercule préférablement à d'autres figures, cette pierre y serait plus déterminée, et Hercule y serait comme inné, en quelque façon, quoiqu'il fallût du travail pour découvrir ces

veines, et pour les nettoyer, en retranchant ce qui les empêche de paraître. C'est ainsi que les idées et les vérités nous sont innées comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles, et non pas comme des actions, quoique ces virtualités soient toujours accompagnées de quelques actions, souvent insensibles, qui y répondent.

« Il semble que notre habile auteur prétend qu'il n'y ait rien de *virtuel* en nous, et même rien dont nous nous apercevions toujours actuellement; mais il ne peut pas prendre cela à la rigueur, autrement son sentiment serait trop paradoxe, puisque, encore que les habitudes acquises et les provisions de notre mémoire ne soient pas toujours aperçues, et même ne viennent pas toujours à notre secours au besoin, nous nous les remettons souvent aisément dans l'esprit, à quelque occasion légère qui nous en fait souvenir, comme il ne nous faut que le commencement d'une chanson, pour nous faire ressouvenir du reste. Il limite aussi sa thèse en d'autres endroits, en disant qu'il n'y a rien en nous dont nous ne nous soyons au moins aperçus autrefois; mais, outre que personne ne peut assurer, par la seule raison, jusqu'où peuvent être allées nos aperceptions passées, que nous pouvons avoir oubliées, surtout suivant la réminiscence des platoniciens, qui, toute fabuleuse qu'elle est, n'a rien d'incompatible avec la raison toute nue; outre cela, dis-je, pourquoi faut-il que tout nous soit acquis par les aperceptions des choses externes, et que rien ne puisse être déterré en nous-mêmes? Notre âme est-elle donc seule si vide que, sans les images empruntées du dehors, elle ne soit rien? Ce n'est pas là, je m'assure, un sentiment que notre judicieux auteur puisse approuver. Et où trouvera-t-on des tablettes qui ne soient, par elles-mêmes, quelque chose de varié? Verra-t-on jamais un plan parfaitement uni et uniforme? Pourquoi donc ne pourrions-nous pas fournir à nous-mêmes quelque objet de pensée de notre propre fonds, lorsque nous y voudrons creuser? Ainsi je suis porté à croire que, dans le fonds, son sentiment n'est pas différent du mien, ou plutôt du sentiment commun, d'autant qu'il reconnaît deux sources de nos connaissances, les sens et la réflexion.

« Je ne sais s'il sera aussi aisé d'accorder cet auteur avec nous et avec les cartésiens, lorsqu'il soutient que l'esprit ne pense pas toujours, et particulièrement qu'il est sans perception lorsqu'il dort sans avoir des songes. Il dit que, puisque les corps peuvent être sans mouvement, les âmes pourront bien être aussi sans pensée. Mais ici je réponds un peu autrement qu'on n'a coutume de faire. Car je soutiens que naturellement une substance ne saurait être sans action, et qu'il n'y a même jamais de corps sans mouvement. L'expérience est déjà en ma faveur, et on n'a qu'à consulter le livre de l'illustre M. Boyle, pour en être persuadé. Mais je crois que la raison y est encore, et c'est une des preuves que j'ai pour détruire les atomes. D'ailleurs il y a mille marques qui font juger qu'il y a, à tout moment, en nous une infinité de perceptions, mais sans aperception et sans réflexion, c'est-à-dire, des changements dans l'âme même dont nous ne nous apercevons pas, parce que ces perceptions sont trop petites et en trop grand nombre, ou trop uniformes, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais, étant jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet, et de se faire sentir dans l'ensemble, au moins confusément. C'est ainsi que l'habitude fait que nous ne prenons pas garde au mouvement d'un moulin, ou à une chute d'eau, quand nous avons habité tout auprès pendant quelque temps. Ce n'est pas que ce mouvement ne frappe toujours nos organes, et qu'il ne se rencontre encore dans l'âme quelque chose qui y réponde, à cause de l'harmonie de l'âme et du corps; mais les impressions qui sont dans l'âme et dans le corps, destituées des attraits de la nouveauté, ne sont pas assez fortes pour s'attirer notre attention et notre mémoire, qui ne s'attachent qu'à des objets plus occupants.

« Toute attention demande de la mémoire, et quand nous ne sommes point avertis pour ainsi dire de prendre garde à quelques-unes de nos propres impressions présentes, nous les laissons passer sans réflexion, et même sans les remarquer; mais si quelqu'un nous en avertit incontinent, et nous fait remarquer, par exemple, quelque bruit qu'on vient d'entendre, nous nous en souvenons et nous nous apercevons d'en avoir eu tantôt quelque sentiment. Ainsi c'étaient des perceptions dont nous ne nous étions pas aperçus à l'instant même, l'aperception ne venant, dans ce cas d'avertissement, qu'après quelque intervalle tout petit qu'il soit. Pour juger encore mieux des petites perceptions que nous ne saurions distinguer dans la foule, j'ai coutume de me servir de l'exemple du mugissement, ou du bruit de la mer dont on est frappé, quand on est sur le rivage. Pour entendre ce bruit comme l'on fait, il faut bien qu'on entende les parties qui composent ce tout, c'est-à-dire le bruit de chaque vague, quoique chacun de ces petits bruits ne se fasse connaître que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble, et qu'il ne dût pas être remarqué, si cette vague qui le fait était seule. Car il faut qu'on soit un peu affecté par le mouvement de cette vague, et qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits quelque petits qu'ils soient; autrement on n'aurait pas celle de cent mille vagues, puisque cent mille riens ne sauraient faire quelque chose. D'un autre côté, on ne dort jamais si profondément qu'on n'ait quelque sentiment faible et confus; et on ne serait jamais éveillé par le plus grand bruit du monde, si l'on n'avait quelque perception de son commencement, qui est petit, comme on ne romprait jamais une corde par le plus grand effort du monde, si elle n'était tendue et allongée un peu, par de moindres efforts, quoique cette petite extension qu'ils produisent ne paraisse pas.

« Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficacité qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties; ces impressions que les corps qui nous environnent font sur nous, et qui enveloppent l'infini; cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers. On peut même dire qu'en conséquence de ces petites perceptions, le présent est plein de l'avenir, et chargé du passé, que tout est *conspirant* (σύμπνοια πάντα), comme disait Hippocrate, et que, dans la moindre des substances, des yeux aussi perçants que ceux de Dieu pourraient lire toute la suite des choses de l'univers :

Quæ sint, quæ fuerint, quæ mox ventura trahantur.

« Ces perceptions insensibles marquent encore et constituent le même individu, qui est caractérisé par les traces qu'elles conservent des états précédents de cet individu, en en faisant la connexion avec son état présent; et elles peuvent être connues par un esprit supérieur, quand même cet individu ne les sentirait pas, c'est-à-dire, lorsque le souvenir exprès n'y serait plus. Elles donnent même le moyen de retrouver le souvenir, au besoin, par des développements périodiques qui peuvent arriver un jour. C'est pour cela que la mort ne saurait être qu'un sommeil, et même ne saurait en demeurer un, les perceptions cessant

seulement d'être assez distinguées, et se réduisant, dans les animaux, à un état de confusion qui suspend l'aperception, mais qui ne saurait demeurer toujours. C'est aussi par les perceptions insensibles que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'âme et du corps, et même de toutes les monades ou substances simples, qui supplée au système insoutenable de l'influence des uns sur les autres, et qui, au jugement de l'auteur du plus beau des dictionnaires, exalte la grandeur des perfections divines au delà de ce qu'on a jamais conçu.

« Après cela, je dois ajouter encore que ce sont ces petites perceptions qui nous déterminent, en bien des rencontres, sans qu'on y pense, et qui trompent le vulgaire par l'apparence d'une *indifférence d'équilibre*, comme si nous étions parfaitement indifférents, quand il s'agit, par exemple, de tourner à droite ou à gauche. Il n'est pas nécessaire que je fasse aussi remarquer ici, comme je l'ai fait dans le livre même, qu'elles causent cette inquiétude qui consiste, ainsi que je le fais voir, en quelque chose qui ne diffère de la douleur, que comme le petit diffère du grand, et qui néanmoins fait souvent notre désir et même notre plaisir, en lui donnant comme un sel qui pique. Ce sont les mêmes parties insensibles de nos perceptions sensibles qui font qu'il y a un rapport entre ces perceptions des couleurs, des chaleurs, et autres qualités sensibles, et entre les mouvements qui y répondent dans les corps : au lieu que les cartésiens avec notre auteur, tout pénétrant qu'il est, conçoivent les perceptions que nous avons de ces qualités comme arbitraires, c'est-à-dire, comme si Dieu les avait données à l'âme suivant son bon plaisir, sans avoir égard à aucun rapport essentiel entre les perceptions et leurs objets. Sentiment qui me surprend, et me paraît peu digne de la sagesse de l'auteur des choses, qui ne fait rien sans harmonie et sans raison. En un mot, les *perceptions insensibles* sont d'un aussi grand usage dans la *pneumatique*, que les corpuscules dans la physique; et il est aussi déraisonnable de rejeter les unes que les autres, sous prétexte qu'elles sont hors de la portée de nos sens.

« Rien ne se fait tout d'un coup ; et c'est une de mes grandes maximes, et des plus vérifiées, que *la nature ne fait jamais de sauts*. J'appelais cela la *loi de continuité*, lorsque j'en parlais autrefois dans les *Nouvelles de la république des lettres;* et l'usage de cette loi est très-considérable dans la physique. Elle porte que, dans les degrés comme dans les parties, on passe toujours du petit au grand, ou réciproquement, par le médiocre; et que jamais un mouvement ne naît immédiatement du repos, ni ne s'y réduit que par un mouvement plus petit, de même qu'on n'achève jamais de parcourir aucune ligne ou longueur, avant que d'avoir achevé une ligne plus petite, quoique jusqu'ici ceux qui ont donné les lois du mouvement, n'aient point observé cette loi, croyant qu'un corps peut recevoir, en un moment, un mouvement contraire au précédent. Tout cela fait bien juger que les perceptions remarquables viennent, par degrés, de celles qui sont trop petites pour être remarquées. En juger autrement, c'est peu connaître l'immense subtilité des choses qui enveloppe toujours et partout un infini actuel.

« J'ai remarqué aussi qu'en vertu des variations insensibles, deux choses individuelles ne sauraient être parfaitement semblables, et qu'elles doivent toujours différer plus qu'en nombre (*numéro*, comme on parle dans l'école), ce qui détruit les tablettes vides de l'âme, une âme sans pensée, une substance sans action, le vide de l'espace, les atomes, et même des parcelles non actuellement divisées dans la matière, l'uniformité entière dans une partie du temps, du lieu ou de la matière, les globes parfaits du second élément nés des cubes parfaits originaires; et mille autres fictions des philosophes, qui viennent de leurs notions incomplètes que la nature des choses ne souffre point, et que notre ignorance et le peu d'attention que nous donnons à ce qui est insensible font passer, mais qu'on ne saurait rendre tolérables, à moins qu'on ne les borne à des abstractions de l'esprit, qui proteste de ne point nier ce qu'il met à quartier, et qu'il juge ne devoir point entrer dans quelque considération présente. Autrement, si on l'entendait tout de bon, savoir que les choses dont on ne s'aperçoit pas, ne sont point dans l'âme ou dans le corps, on manquerait en philosophie, comme en politique, en négligeant les progrès insensibles (τὸ μικρόν); au lieu qu'une abstraction n'est pas une erreur, pourvu qu'on sache que ce qu'on dissimule y est. C'est ainsi que les mathématiciens en usent, quand ils parlent des lignes parfaites, des mouvements uniformes, et d'autres effets réglés, quoique *la matière* (c'est-à-dire le mélange des effets de l'infini qui nous environne) fasse toujours quelque exception. Pour distinguer les considérations, pour réduire les effets aux raisons, autant qu'il nous est possible, et pour en prévoir quelques suites, on procède ainsi; car plus on est attentif à ne rien négliger des considérations que nous pouvons régler, plus la pratique répond à la théorie. Mais il n'appartient qu'à la suprême raison, à qui rien n'échappe, de comprendre distinctement tout l'infini, toutes les raisons et toutes les suites. Tout ce que nous pouvons sur les infinités, c'est de les connaître confusément, et de savoir au moins distinctement qu'elles y sont. Autrement nous jugerions fort mal de la beauté et de la grandeur de l'univers, comme aussi nous ne saurions avoir une bonne physique qui explique la nature des choses en général, et encore moins une bonne *pneumatique* qui comprenne la connaissance de Dieu, des âmes et des substances simples en général.

« Cette connaissance des perceptions insensibles sert aussi à expliquer pourquoi et comment deux âmes humaines, ou deux choses d'une même espèce, ne sortent jamais parfaitement semblables des mains du Créateur, et ont toujours chacune son rapport originaire aux points de vue qu'elles auront dans l'univers. Mais c'est ce qui suit déjà de ce que j'avais remarqué de deux individus; savoir, que leur *différence* est toujours *plus que numérique*.

« Il y a encore un autre point de conséquence où je suis obligé de m'éloigner non-seulement des sentiments de notre auteur, mais aussi de ceux de la plupart des modernes; c'est que je crois, avec la plupart des anciens, que tous les génies, toutes les âmes, toutes les substances simples créées sont toujours jointes à un corps, et qu'il n'y a jamais des âmes qui en soient entièrement séparées. J'en ai des raisons *a priori:* mais on trouvera encore qu'il y a cela d'avantageux dans ce dogme, qu'il résout toutes les difficultés philosophiques sur l'état des âmes, sur leur conservation perpétuelle, sur leur immortalité et sur leur opération; la différence d'un de leurs états à l'autre n'étant ou n'ayant jamais été que du plus au moins sensible, du plus au moins parfait, ou *vice versâ*, ce qui rend leur état passé ou à venir aussi explicable que celui du présent. On sent assez, en faisant un peu de réflexion, que cela est raisonnable, et qu'un saut d'un état à un autre infiniment différent,

ne saurait être naturel. Je m'étonne qu'en quittant la nature sans sujet, les écoles aient voulu s'enfoncer exprès dans des difficultés très-grandes, et fournir matière aux triomphes apparents des esprits forts, dont toutes les raisons tombent tout d'un coup par cette explication des choses, où il n'y a pas plus de difficulté à concevoir la conservation des âmes (ou plutôt, suivant moi, de l'animal) que celle qu'il y a dans le changement de la chenille en papillon, et dans la conservation de la pensée dans le sommeil, auquel Jésus-Christ a divinement bien comparé la mort. Aussi ai-je déjà dit qu'aucun sommeil ne saurait durer toujours; et il durera moins, ou presque point du tout, aux âmes raisonnables qui sont toujours destinées à conserver la souvenance et le personnage qui leur a été donné dans la cité de Dieu, et cela pour être mieux susceptibles des récompenses et des châtiments. J'ajoute encore qu'aucun dérangement des organes visibles n'est capable de porter les choses à une entière confusion dans l'animal, ou de détruire tous les organes, et de priver l'âme de tout son corps organique et des restes ineffaçables de toutes les traces précédentes. Mais la facilité qu'on a eue de quitter l'ancienne doctrine des corps subtils joints aux anges (qu'on confondait avec la corporalité des anges mêmes), et l'introduction des prétendues intelligences séparées dans les créatures, à quoi celles qui font rouler les cieux d'Aristote ont beaucoup contribué; et enfin l'opinion mal entendue où l'on a été, qu'on ne pouvait conserver les âmes des bêtes sans tomber dans la métempsycose, ont fait, à mon avis, qu'on a négligé la manière naturelle d'expliquer la conservation de l'âme. Ce qui a fait bien du tort à la religion naturelle, et a fait croire à plusieurs que notre immortalité n'était qu'une grâce miraculeuse de Dieu, dont encore notre célèbre auteur parle avec quelque doute. Mais il serait à souhaiter que tous ceux qui sont de ce sentiment en eussent parlé aussi sagement et avec autant de bonne foi que lui; car il est à craindre que plusieurs de ceux qui parlent de l'immortalité par grâce, ne le fassent que pour sauver les apparences, et approcher, dans le fond, de ces Averroïstes et de quelques mauvais Quiétistes qui s'imaginent une absorption et réunion de l'âme à l'Océan de la Divinité, notion dont peut-être mon système seul fait bien voir l'impossibilité.

« Il semble aussi que nous différons encore, par rapport à la matière, en ce que l'auteur juge que le vide est nécessaire pour le mouvement, parce qu'il croit que les petites parties de la matière sont roides. J'avoue que si la matière était composée de telles parties, le mouvement dans le plein serait impossible, comme si une chambre était pleine d'une quantité de petits cailloux, sans qu'il y eût la moindre place vide. Mais on n'accorde point cette supposition dont il ne paraît pas aussi qu'il y ait aucune raison; quoique cet habile auteur aille jusqu'à croire que la roideur ou la cohésion des petites parties fait l'essence du corps. Il faut plutôt concevoir l'espace comme plein d'une matière originairement fluide, susceptible de toutes les divisions, et assujettie même actuellement à des divisions et subdivisions à l'infini; mais avec cette différence pourtant, qu'elle est divisible et divisée inégalement en différents endroits, à cause des mouvements qui y sont déjà plus ou moins conspirants; ce qui fait qu'elle a partout un degré de roideur aussi bien que de fluidité, et qu'il n'y a aucun corps qui soit dur ou fluide au suprême degré, c'est-à-dire, qu'on n'y trouve aucun atome d'une dureté insurmontable, ni aucune masse entièrement indifférente à la division. Aussi l'ordre de la nature, et particulièrement la loi de la continuité, détruit également l'un et l'autre.

« J'ai fait voir aussi que la *cohésion*, qui ne serait pas elle-même l'effet de l'impulsion ou du mouvement, causerait une *traction* prise à la rigueur. Car, s'il y avait un corps originairement roide, par exemple un atome d'Épicure, qui aurait une partie avancée en forme de crochet (puisqu'on peut se figurer des atomes de toute sorte de figures), ce crochet poussé tirerait avec lui le reste de cet atome, c'est-à-dire la partie qu'on ne pousse point, et qui ne tombe point dans la ligne de l'impulsion. Cependant notre habile auteur est lui-même contre ces tractions philosophiques, telles qu'on les attribuait autrefois à la crainte du vide; et il les réduit aux impulsions, soutenant, avec les modernes, qu'une partie de la matière n'opère immédiatement sur l'autre qu'en la poussant de près; en quoi je crois qu'ils ont raison, parce qu'autrement il n'y a rien d'intelligible dans l'opération.

« Il faut pourtant que je ne dissimule point d'avoir remarqué une manière de rétractation de notre excellent auteur sur ce sujet, et je ne saurais m'empêcher de louer en cela sa modeste sincérité, autant que j'ai admiré son génie pénétrant en d'autres occasions. C'est dans la réponse à la seconde lettre de feu M. l'évêque de Worcester, imprimée en 1699, où, pour justifier le sentiment qu'il avait soutenu contre ce savant prélat, savoir que la matière pourrait penser, il dit entre autres choses : « J'avoue que j'ai dit » (liv. 2 de l'*Essai concernant l'Entendement*, chap. 8, § 11) « que le corps opère par impulsion et non « autrement. Aussi était-ce mon sentiment quand je l'é« crivis, et encore présentement je ne saurais concevoir « une autre manière d'agir. Mais depuis j'ai été convaincu « par le livre incomparable du judicieux M. Newton, qu'il « y a trop de présomption de vouloir limiter la puissance « de Dieu par nos conceptions bornées. La gravitation de « la matière vers la matière, par des voies qui me sont « inconcevables, est non-seulement une démonstration « que Dieu peut, quand bon lui semble, mettre dans les « corps des puissances et manières d'agir qui sont au-dessus de ce qui peut être dérivé de notre idée du corps, « ou expliqué par ce que nous connaissons de la matière; « mais c'est encore une preuve incontestable qu'il l'a fait « effectivement. C'est pourquoi j'aurai soin que, dans la « prochaine édition de mon livre, ce passage soit re« dressé. » Je trouve que dans la version française de ce livre, faite sans doute sur les dernières éditions, on l'a mis ainsi dans ce § 11. « Il est visible, au moins autant « que nous pouvons le concevoir, que c'est par impul« sion, et non autrement, que les corps agissent les uns « sur les autres, car il nous est impossible de comprendre « que le corps puisse agir sur ce qu'il ne touche pas, ce « qui est autant que d'imaginer qu'il puisse agir où il « n'est pas. »

« Je ne puis que louer cette piété modeste de notre célèbre auteur, qui reconnaît que Dieu peut faire au delà de ce que nous pouvons entendre; et qu'ainsi il peut y avoir des mystères inconcevables dans les articles de la foi. Mais je ne voudrais pas qu'on fût obligé de recourir aux miracles dans le cours ordinaire de la nature, et d'admettre des puissances et opérations absolument inexplicables. Autrement, à la faveur de ce que Dieu peut faire, on donnera trop de licence aux mauvais philosophes, et en admettant ces *vertus centripètes* ou ces *attractions immédiates* de loin, sans qu'il soit possible de les rendre intelligibles, je ne vois pas ce qui empêcherait nos scolastiques de dire que tout se fait simplement par les fa-

cultés, et de soutenir leurs espèces intentionnelles qui vont des objets jusqu'à nous, et trouvent moyen d'entrer jusque dans nos âmes. Si cela va bien,

Omnia jam fient, fieri quæ posse negabam.

De sorte qu'il me semble que notre auteur, tout judicieux qu'il est, va ici un peu trop d'une extrémité à l'autre. Il fait le difficile sur les opérations des *âmes*, quand il s'agit seulement d'admettre ce qui n'est point *sensible*, et le voilà qui donne aux *corps* ce qui n'est pas même *intelligible*; leur accordant des puissances et des actions qui passent tout ce qu'à mon avis un esprit créé saurait faire et entendre, puisqu'il leur accorde l'attraction, et même à de grandes distances, sans se borner à aucune sphère d'activité; et cela, pour soutenir un sentiment qui n'est pas moins inexplicable, savoir la possibilité de la pensée de la matière dans l'ordre naturel.

« La question qu'il agite avec le célèbre prélat qui l'avait attaqué, c'est si *la matière peut penser;* et comme c'est un point important, même pour le présent ouvrage, je ne puis me dispenser d'y entrer un peu, et de prendre connaissance de leur contestation. J'en représenterai la substance sur ce sujet, et prendrai la liberté de dire ce que j'en pense. Feu M. l'évêque de Worcester, appréhendant (mais sans en avoir grand sujet, à mon avis) que la doctrine des idées de notre auteur ne fût sujette à quelques abus préjudiciables à la foi chrétienne, entreprit d'en examiner quelques endroits dans sa *Défense de la doctrine de la Trinité;* et ayant rendu justice à cet excellent écrivain, en reconnaissant qu'il juge l'existence de l'esprit aussi certaine que celle du corps, quoique l'une de ces substances soit aussi peu connue que l'autre, il demande comment la réflexion nous peut assurer de l'existence de l'esprit, si Dieu peut donner à la matière la faculté de penser, suivant le sentiment de notre auteur (liv. 4, chap. 3), puisque ainsi la voie des idées, qui doit servir à discuter ce qui peut convenir à l'âme ou au corps, deviendrait inutile, au lieu qu'il était dit dans le livre 2 de l'*Essai sur l'Entendement* (chap. 23, § 15, 27, 28), que les opérations de l'âme nous fournissent l'idée de l'esprit; et que l'entendement, avec la volonté, nous rend cette idée aussi intelligible que la nature du corps nous est rendue intelligible par la solidité et par l'impulsion. Voici comment notre auteur y répond dans sa première lettre : « Je crois avoir prouvé qu'il y a une substance spirituelle « en nous, car nous expérimentons en nous la pensée; or « cette action ou ce mode ne saurait être l'objet de l'idée « d'une chose subsistante de soi; et, par conséquent, ce « mode a besoin d'un support ou sujet d'inhésion, et « l'idée de ce support fait ce que nous appelons *subs-* « *tance*... Car, puisque l'idée générale de la substance est « partout la même, il s'ensuit que la modification qui « s'appelle pensée ou pouvoir de penser, y étant jointe, « cela fait un *esprit*, sans qu'on ait besoin de considérer « quelle autre modification il a encore, c'est-à-dire, s'il a « de la solidité ou non; et de l'autre côté, la substance, « qui a la modification qu'on appelle solidité, sera *ma-* « *tière*, soit que la pensée y soit jointe ou non. Mais, si « par une substance spirituelle vous entendez une subs- « tance immatérielle, j'avoue de n'avoir point prouvé qu'il « y en ait en nous, et qu'on ne peut point le prouver dé- « monstrativement sur mes principes; quoique ce que j'ai « dit sur les systèmes de la matière (liv. 4, chap. 10, § 16), « en démontrant que Dieu est immatériel, rende probable « au suprême degré que la substance qui pense en nous « est immatérielle... cependant j'ai montré (ajoute l'au- « teur) que les grands buts de la religion et de la morale « sont assurés par l'immortalité de l'âme, sans qu'il soit « besoin de supposer son immatérialité. »

« Le savant Évêque, dans sa réponse à cette lettre, pour faire voir que notre auteur a été d'un autre sentiment, lorsqu'il écrivait son second livre de l'Essai, en allègue ce passage pris du même livre (chap. 23, § 15), où il est dit : « que par les idées simples que nous avons déduites « des opérations de notre esprit, nous pouvons former « l'idée complexe d'un esprit, et que, mettant ensemble « les idées de pensée, de perception, de liberté et de puis- « sance de mouvoir notre corps, nous avons une notion « aussi claire des substances immatérielles que des maté- « rielles. » Il allègue d'autres passages encore pour faire voir que l'auteur opposait l'esprit au corps, et dit que le but de la religion et de la morale est mieux assuré, en prouvant que l'âme est immortelle par sa nature, c'est-à-dire immatérielle. Il allègue encore ce passage : « que « toutes les idées que nous avons des espèces particulières « et distinctes des substances, ne sont autre chose que « différentes combinaisons d'idées simples; » et qu'ainsi l'auteur a cru que l'idée de penser et de vouloir donnait une autre substance, différente de celle que donne l'idée de la solidité et de l'impulsion; et qu'enfin il donne à entendre (§ 17) que ces idées constituent le corps opposé à l'esprit.

« M. de Worcester pouvait ajouter que de ce que l'*idée générale* de substance est dans le corps et dans l'esprit, il ne s'ensuit pas que leurs différences soient des *modifications* d'une même chose, comme notre auteur vient de le dire dans l'endroit que j'ai rapporté de sa première lettre. Il faut bien distinguer entre modifications et attributs. Les facultés d'avoir de la perception et d'agir, l'étendue, la solidité, sont des attributs ou des prédicats perpétuels et principaux; mais la pensée, l'impétuosité, les figures, les mouvements sont des modifications de ces attributs. De plus, on doit distinguer entre genre physique, ou plutôt réel, et genre logique ou idéal. Les choses qui sont d'un même genre physique ou qui sont *homogènes*, sont d'une même matière, pour ainsi dire, et peuvent souvent être changées l'une dans l'autre, par le changement de la modification, comme les cercles et les carrés. Mais deux choses *hétérogènes* peuvent avoir un genre logique commun, et alors leurs *différences* ne sont pas des simples modifications accidentelles d'un même sujet ou d'une même matière, métaphysique ou physique. Ainsi le temps et l'espace sont des choses fort hétérogènes; et on aurait tort de s'imaginer je ne sais quel sujet réel commun, qui n'eût que la quantité continue en général, et dont les modifications fissent provenir le temps ou l'espace. Cependant leur genre logique commun est la quantité continue. Quelqu'un se moquera peut-être de ces distinctions des philosophes de deux genres, l'un logique seulement, l'autre encore réel; et de deux matières, l'une physique, qui est celle des corps, l'autre métaphysique seulement ou générale, comme si quelqu'un disait que deux parties de l'espace sont d'une même matière, ou que deux heures sont aussi entre elles d'une même matière. Cependant ces distinctions ne sont pas seulement des termes, mais des choses mêmes, et semblent venir bien à propos ici, où leur confusion a fait naître une fausse conséquence. Ces deux genres ont une notion commune, et celle du genre réel est commune aux deux matières; de sorte que leur généalogie sera telle :

GENRE	*Logique* seulement, varié par des *différences* simples.	
	Réel, dont les différences sont des *modifications*, c'est-à-dire *matière*.	*Métaphysique* seulement, où il y a homogénéité.
		Physique, où il y a une masse homogène solide.

« Je n'ai pas vu la seconde lettre de l'auteur à l'Évêque. La réponse que ce prélat y fait ne touche guère au point qui regarde la pensée de la matière. Mais, dans sa réplique à cette seconde réponse, notre auteur y revient à peu près en ces termes : « Dieu ajoute à l'essence de la « matière les qualités et perfections qui lui plaisent; le « mouvement simple dans quelques parties, mais dans « les plantes la végétation, et dans les animaux le senti- « ment. Ceux qui en demeurent d'accord jusqu'ici, se « récrient aussitôt qu'on fait encore un pas, pour dire que « Dieu peut donner à la matière, pensée, raison, volonté, « comme si cela détruisait l'essence de la matière. Mais, « pour le prouver, ils allèguent que la pensée ou raison « n'est pas renfermée dans l'essence de la matière; ce qui « ne fait rien, puisque le mouvement et la vie n'y sont « pas renfermés non plus. Ils allèguent aussi qu'on ne « saurait concevoir que la matière pense. Mais notre con- « ception n'est pas la mesure du pouvoir de Dieu. » Après cela, il cite l'exemple de l'attraction de la matière, p. 99, mais surtout, page 408, où il parle de la gravitation de la matière vers la matière, attribuée à M. Newton, dans les termes que j'ai cités ci-dessus, avouant qu'on n'en saurait jamais concevoir le comment. Ce qui est, en effet, retourner aux qualités occultes ou, qui plus est, inexplicables. Il ajoute que rien n'est plus propre à favoriser les sceptiques que de nier ce qu'on n'entend point; et qu'on ne conçoit pas même comment l'âme pense. Il veut que les deux substances, la matérielle et l'immatérielle, pouvant être conçues dans leur essence nue sans aucune activité, il dépende de Dieu de donner à l'une et à l'autre la puissance de penser; et on veut se prévaloir de l'aveu de l'adversaire qui avait accordé le sentiment aux bêtes, mais qui ne leur accorderait pas quelque substance immatérielle. On prétend que la liberté, la consciosité et la puissance de faire des abstractions peuvent être données à la matière, mais non pas comme matière, mais comme enrichie par une puissance divine. Enfin, on rapporte la remarque d'un voyageur aussi considérable et judicieux que l'est M. de la Loubère, que les païens de l'Orient connaissent l'immortalité de l'âme, sans en pouvoir comprendre l'immatérialité.

« Sur tout cela, je remarquerai, avant de venir à l'explication de mon opinion, qu'il est sûr que la matière est aussi peu capable de produire machinalement du sentiment, que de produire de la raison, comme notre auteur en demeure d'accord; qu'à la vérité je reconnais qu'il n'est pas permis de nier ce qu'on n'entend pas, mais j'ajoute qu'on a droit de nier (au moins dans l'ordre naturel) ce qui absolument n'est point intelligible ni explicable. Je soutiens aussi que les substances matérielles ou immatérielles ne sauraient être conçues dans leur essence nue sans activité; que l'activité est de l'essence de la substance en général; et qu'enfin la conception des créatures n'est pas la mesure du pouvoir de Dieu, mais que leur conceptivité, ou force de concevoir, est la mesure du pouvoir de la nature, tout ce qui est conforme à l'ordre naturel pouvant être conçu ou entendu par quelque créature.

« Ceux qui concevront mon système, jugeront que je ne saurais me conformer en tout avec l'un ou l'autre de ces deux excellents auteurs, dont la contestation cependant est fort instructive. Mais, pour m'expliquer distinctement, il faut considérer avant toutes choses, que les modifications qui peuvent venir naturellement ou sans miracle, à un même sujet, y doivent venir des limitations ou variations d'un genre réel, ou d'une nature originaire constante et absolue; car c'est ainsi qu'on distingue chez les philosophes les modes d'un être absolu de cet être même, comme l'on sait que la grandeur, la figure et le mouvement sont manifestement des limitations et des variations de la nature corporelle. Il est clair comment une étendue bornée donne des figures, et que le changement qui s'y fait n'est autre chose que le mouvement; et toutes les fois qu'on trouve quelque qualité dans un sujet, on doit croire que, si on entendait la nature de ce sujet et de cette qualité, on concevrait comment cette qualité peut en résulter. Ainsi, dans l'ordre de la nature (les miracles mis à part), il n'est pas arbitraire à Dieu de donner indifféremment aux substances telles ou telles qualités; et il ne leur en donnera jamais que celles qui leur seront naturelles, c'est-à-dire qui pourront être dérivées de leur nature, comme des modifications explicables. Ainsi, on peut juger que la matière n'aura pas naturellement l'attraction mentionnée ci-dessus, et n'ira pas d'elle-même en ligne courbe, parce qu'il n'est pas possible de concevoir comment cela s'y fait, c'est-à-dire, de l'expliquer mécaniquement; au lieu que ce qui est naturel doit pouvoir devenir concevable distinctement, si l'on était admis dans les secrets des choses. Cette distinction, entre ce qui est naturel et explicable et ce qui est inexplicable et miraculeux, lève toutes les difficultés. En la rejetant, on soutiendrait quelque chose de pis que les qualités occultes, et on renoncerait en cela à la philosophie et à la raison, en ouvrant des asiles à l'ignorance et à la paresse, par un système sourd qui admet non-seulement qu'il y a des qualités que nous n'entendons pas (dont il n'y en a que trop), mais aussi qu'il y en a que le plus grand esprit, si Dieu lui donnait toute l'ouverture possible, ne pourrait pas comprendre, c'est-à-dire, qui seraient ou miraculeuses, ou sans rime et sans raison : et cela même serait sans rime et sans raison, que Dieu fît des miracles ordinairement; de sorte que cette hypothèse fainéante détruirait également notre philosophie qui cherche les raisons et la divine sagesse qui les fournit.

« Pour ce qui est maintenant de la pensée, il est sûr, et l'auteur le reconnaît plus d'une fois, qu'elle ne saurait être une modification intelligible de la matière, c'est-à-dire, que l'être sentant ou pensant n'est pas une chose machinale, comme une montre ou un moulin; en sorte qu'on pourrait concevoir des grandeurs, figures et mouvements, dont la conjonction machinale pût produire quelque chose de pensant, et même de sentant, dans une masse où il n'y eût rien de tel, qui cesserait aussi de même par le dérèglement de cette machine. Ce n'est donc pas une chose naturelle à la matière de sentir et de penser, et cela ne peut arriver chez elle que de deux façons, dont l'une sera que Dieu y joigne une substance à laquelle il soit naturel de penser, et l'autre que Dieu y mette la pensée par miracle. En cela donc je suis entièrement du sentiment des cartésiens, excepté que je l'étends jusqu'aux bêtes, et que je crois qu'elles ont du sentiment et des âmes immatérielles (à proprement parler), et aussi peu périssables que les atomes le sont chez Démocrite ou Gassendi; au lieu que les cartésiens, embarrassés sans sujet des âmes des bêtes, et ne sachant ce qu'ils en doivent faire si elles se conservent (faute de s'aviser de la conservation de l'animal réduit en petit), ont été forcés de refuser même le sentiment aux bêtes, contre toutes les apparences et contre le

jugement du genre humain. Mais si quelqu'un disait que Dieu au moins peut ajouter la faculté de penser à la machine préparée, je répondrais que si cela se faisait, et si Dieu ajoutait cette faculté à la matière, sans y verser en même temps une substance qui fût le sujet de l'inhésion de cette même faculté (comme je le conçois), c'est-à-dire, sans y ajouter une âme immatérielle, il faudrait que la matière eût été exaltée miraculeusement pour recevoir une puissance dont elle n'est pas capable naturellement. Quelques scolastiques ont prétendu quelque chose d'approchant, savoir : que Dieu exalte le feu jusqu'à lui donner la force de brûler immédiatement les esprits séparés des corps, ce qui serait un miracle tout pur. C'est assez qu'on ne puisse soutenir que la matière pense, sans y mettre une âme impérissable, ou bien un miracle; et qu'ainsi l'immatérialité de nos âmes suit de ce qui est naturel, puisqu'on ne saurait soutenir leur extinction que par un miracle, soit en exaltant la matière, soit en anéantissant l'âme. Car nous savons bien que la puissance de Dieu pourrait rendre nos âmes mortelles, tout immatérielles (ou immortelles par la nature seule) qu'elles puissent être, puisqu'il les peut anéantir.

« Or, cette vérité de l'immatérialité de l'âme est sans doute de conséquence. Car il est infiniment plus avantageux à la religion et à la morale, surtout dans les temps où nous sommes, de montrer que les âmes sont immortelles naturellement, et que ce serait un miracle si elles ne l'étaient pas, que de soutenir que nos âmes doivent mourir naturellement, mais que c'est en vertu d'une grâce miraculeuse, fondée dans la seule promesse de Dieu, qu'elles ne meurent pas. Aussi sait-on depuis longtemps que ceux qui ont voulu détruire la religion naturelle, et réduire tout à la révélée, comme si la raison ne nous enseignait rien là-dessus, ont passé pour suspects ; et ce n'est pas toujours sans raison. Mais notre auteur n'est pas de ce nombre. Il soutient la démonstration de l'existence de Dieu, et il attribue à l'immatérialité de l'âme une *probabilité dans le suprême degré*, qui pourra passer par conséquent pour une certitude morale ; de sorte que je crois que, ayant autant de sincérité que de pénétration, il pourrait bien s'accommoder de la doctrine que je viens d'exposer, et qui est fondamentale dans toute la philosophie raisonnable. Autrement, je ne vois pas comment on pourrait s'empêcher de retomber dans la philosophie ou fanatique (telle que la philosophie mosaïque de Fludd, qui sauve tous les phénomènes en les attribuant à Dieu immédiatement, et par miracle), ou barbare, comme celle de certains philosophes et médecins du temps passé, qui se ressentait encore de la barbarie de leur siècle, et qu'aujourd'hui on méprise avec raison, qui sauvaient les apparences en forgeant tout exprès des qualités occultes, ou facultés qu'on s'imaginait semblables à des petits démons ou lutins capables de faire sans façon tout ce qu'on demande ; comme si les montres de poche marquaient les heures par une certaine faculté *horodeictique*, sans avoir besoin de roues, ou comme si les moulins brisaient les grains par une faculté *fractive*, sans avoir besoin de rien qui ressemblât aux meules. Pour ce qui est de la difficulté que plusieurs peuples ont eue de concevoir une substance immatérielle, elle cessera aisément (au moins en bonne partie) quand on ne demandera pas des substances séparées de la matière, comme en effet je ne crois pas qu'il y en ait jamais naturellement parmi les créatures. »

INTRODUCTION.

§ 1. *Combien il est agréable et utile de connaître l'Entendement humain.*

Puisque l'*Entendement* élève l'homme au-dessus de tous les êtres sensibles, et lui donne cette supériorité et cette espèce d'empire qu'il a sur eux, c'est, sans doute, un sujet qui, par son excellence, mérite bien que nous nous appliquions à le connaître autant que nous en sommes capables. L'Entendement, semblable à l'œil, nous fait voir et comprendre toutes les autres choses, mais il ne s'aperçoit pas lui-même. C'est pourquoi, il faut de l'art et des soins pour le placer à une certaine distance, et faire en sorte qu'il devienne l'objet de ses propres contemplations. Mais, quelque difficulté qu'il y ait à trouver le moyen d'entrer dans cette recherche, et quelle que soit la chose qui nous cache si fort à nous-mêmes, je suis assuré néanmoins que tout ce que cet examen peut répandre de lumière dans notre esprit, tout ce que nous pourrons acquérir par là de connaissance sur notre entendement, nous donnera non-seulement beaucoup de plaisir, mais nous sera d'une grande utilité pour nous conduire dans la recherche de plusieurs autres choses.

§ 2. *Dessein de cet ouvrage.*

Dans le dessein que j'ai formé d'examiner la certitude et l'étendue des connaissances humaines, aussi bien que les fondements et les degrés de croyance, d'opinion et d'assentiment qu'on peut avoir par rapport aux différents sujets qui se présentent à notre esprit, je ne m'engagerai point à considérer, en physicien, la nature de l'âme ; à voir ce qui en constitue l'essence ; quels mouvements doivent s'exciter dans nos esprits animaux, ou quels changements doivent arriver dans notre corps, pour produire, au moyen de nos organes, certaines

sensations ou certaines idées dans notre entendement ; et si quelques-unes de ces idées, ou toutes ensemble, dépendent, dans leur principe, de la matière ou non. Quelque curieuses et instructives que soient ces spéculations, je les éviterai, comme ne pouvant pas me conduire directement au but que je me propose. Il suffira, pour le dessein que j'ai présentement en vue, d'examiner les facultés de connaître qui se rencontrent dans l'homme, en tant qu'elles s'exercent sur les objets qui se présentent à elles : et je crois que je n'aurai pas tout à fait perdu mon temps à méditer sur cette matière, si, à l'aide d'une méthode claire et, pour ainsi dire, historique, je puis faire voir par quels moyens notre entendement vient à se former les idées qu'il a des choses, et que je puisse fournir quelque moyen d'apprécier la certitude de nos connaissances, et les fondements des opinions qu'on voit régner parmi les hommes : opinions si différentes, si opposées, si directement contradictoires, et qu'on soutient pourtant dans tel ou tel endroit du monde, avec tant de confiance, que qui prendra la peine de considérer les divers sentiments du genre humain, d'examiner l'opposition qu'il y a entre tous ces sentiments, et d'observer en même temps avec combien peu de fondement on les embrasse, avec quel zèle, avec quelle chaleur on les défend, aura peut-être sujet de soupçonner l'une de ces deux choses, ou qu'il n'y a absolument rien de vrai, ou que les hommes n'ont aucun moyen sûr pour arriver à la connaissance certaine de la vérité.

§ 3. *Méthode qu'on y observe.*

Il vaut donc la peine de chercher à marquer les limites qui séparent l'opinion d'avec la connaissance, et d'examiner quelles règles il faut observer pour déterminer exactement les degrés de notre persuasion à l'égard des choses dont nous n'avons pas une connaissance certaine. Pour cet effet, voici la méthode que j'ai résolu de suivre.

I. Je chercherai premièrement quelle est l'origine des idées, notions, ou comme il vous plaira de les appeler, que l'homme aperçoit dans son âme, et dont il a en lui-même la conscience, et par quels moyens l'entendement vient à acquérir toutes ces idées.

II. En second lieu, je tâcherai de montrer quelle est la connaissance que l'entendement acquiert par le moyen de ces idées, et quelle est la certitude, l'évidence et l'étendue de cette connaissance.

III. Je chercherai, en troisième lieu, la nature et les fondements de ce qu'on nomme *foi* ou *opinion;* par où j'entends *cet assentiment que nous donnons à une proposition en tant que véritable, mais de la vérité de laquelle nous n'avons pourtant pas une connaissance certaine.* Et de là je prendrai occasion d'examiner les raisons et les degrés de cet assentiment.

§ 4. *Combien il est utile de connaître l'étendue de notre compréhension.*

Si, par cette recherche sur la nature de l'entendement, je parviens à découvrir quelles en sont les facultés, quelle est leur étendue, ce qui est de leur compétence, jusqu'à quel degré elles peuvent nous aider à trouver la vérité, et où c'est que le secours vient à nous manquer, je m'imagine que, quelle que soit l'activité de notre esprit, cet examen pourra servir à la modérer, en nous obligeant à plus de circonspection lorsque nous nous occupons de choses qui passent notre compréhension ; à nous arrêter, lorsque nous avons porté nos recherches jusqu'au plus haut point où nous soyons capables de les porter, et à vouloir bien ignorer ce que nous voyons être au-dessus de nos facultés, après l'avoir bien examiné. Si nous en usions de la sorte, nous ne serions peut-être pas si empressés par un vain désir de connaître toutes choses, à exciter incessamment de nouvelles questions, à nous embarrasser nous-mêmes, et à engager les autres dans des disputes sur des sujets qui sont tout à fait disproportionnés à notre entendement, et dont nous ne saurions nous former des idées claires et distinctes, ou même (ce qui n'est peut-être arrivé que trop souvent) dont nous n'avons absolument aucune idée. Si donc nous pouvons découvrir jusqu'où notre entendement peut porter sa vue, jusqu'où il peut se servir de ses facultés pour connaître les choses avec certitude, et en quels cas il ne peut juger que par de simples conjectures, nous apprendrons à nous contenter des connaissances auxquelles notre esprit est capable de parvenir, dans l'état où nous nous trouvons dans ce monde.

§ 5. *L'étendue de nos connaissances est proportionnée à notre état dans ce monde, et à nos besoins.*

En effet, quoiqu'il y ait une infinité de choses

que notre esprit ne saurait comprendre, la portion et les degrés de connaissance que Dieu nous a accordés avec beaucoup plus de profusion qu'aux autres habitants de ce bas monde, cette portion de connaissance qu'il nous a départie si libéralement, nous fournit pourtant un assez ample sujet d'exalter la bonté de cet Être suprême, de qui nous tenons notre propre existence. Quelque bornées que soient les connaissances des hommes, ils ont raison d'être entièrement satisfaits des grâces que Dieu a jugé à propos de leur faire; puisqu'il leur a donné, comme dit saint Pierre [1], *toutes les choses qui regardent la vie et la piété*, les ayant mis en état de découvrir, par eux-mêmes, ce qui leur est nécessaire pour les besoins de cette vie, et leur ayant montré le chemin qui peut les conduire à une autre vie beaucoup plus heureuse que celle dont ils jouissent dans ce monde. Tout éloignés qu'ils sont d'avoir une connaissance universelle et parfaite de tout ce qui existe, la lumière qu'ils ont leur suffit pour démêler ce qu'il leur importe absolument de savoir; puisqu'à la faveur de cette lumière ils peuvent parvenir à la connaissance de celui qui les a faits, et des devoirs sur lesquels ils sont obligés de régler leur vie. Les hommes trouveront toujours le moyen d'exercer leur esprit, et d'occuper leurs mains à des choses également agréables par leur diversité et par le plaisir qui les accompagne, pourvu qu'ils ne s'amusent point à former des plaintes contre leur propre nature, et à rejeter les trésors dont leurs mains sont pleines, sous prétexte qu'il y a des choses qu'elles ne sauraient embrasser. Jamais, dis-je, nous n'aurons sujet de nous plaindre du peu d'étendue de nos connaissances, si nous appliquons uniquement notre esprit à ce qui peut nous être utile; car, en ce cas-là, il peut nous rendre de grands services. Mais, si, loin d'en user de la sorte, nous venons à ravaler l'excellence de cette faculté que nous avons d'acquérir certaines connaissances, et à négliger de la perfectionner par rapport au but pour lequel elle nous a été donnée, sous prétexte qu'il y a des choses qui sont au delà de sa sphère, c'est un chagrin puéril et tout à fait inexcusable. Car, je vous prie, un valet paresseux et revêche qui, pouvant travailler de nuit à la chandelle, n'aurait pas voulu le faire, aurait-il bonne grâce de dire pour excuse que le soleil n'étant pas levé, il n'avait pu jouir de l'éclatante lumière de cet astre? Il en est de même à notre égard, si nous négligeons de nous servir des lumières que Dieu nous a données. Notre esprit est [2] comme une chandelle que nous avons devant les yeux, et qui répand assez de lumière pour nous éclairer dans toutes nos affaires. Nous devons être satisfaits des découvertes que nous pouvons faire par son moyen; et nous ferons toujours un bon usage de notre entendement, si nous considérons tous les objets en tant qu'ils sont proportionnés à nos facultés, pleinement convaincus que ce n'est que sur ce pied-là que la connaissance peut nous en être proposée; et si notre orgueil indiscret n'exige pas une démonstration et une certitude entière, lorsque nous ne pouvons obtenir qu'une probabilité, et que ce degré de connaissance suffit pour régler tous nos intérêts dans ce monde. Que si nous voulons douter de chaque chose en particulier, parce que nous ne pouvons pas les connaître toutes avec certitude, nous serons aussi déraisonnables qu'un homme qui ne voudrait pas se servir de ses jambes, mais s'opiniâtrerait à demeurer immobile, et à périr, parce qu'il n'aurait pas des ailes pour voler.

§ 6. *La connaissance des forces de notre esprit suffit pour guérir du scepticisme, et de la négligence où l'on s'abandonne lorsqu'on doute de pouvoir trouver la vérité.*

Si nous connaissons une fois nos propres forces, cette connaissance servira à nous faire d'autant mieux sentir ce que nous pouvons entreprendre avec succès; et lorsque nous aurons examiné soigneusement ce que notre esprit est capable de faire, et que nous aurons vu en quelque manière ce que nous en pouvons attendre, nous ne serons portés ni à demeurer dans une lâche oisiveté, et dans une entière inaction, comme si nous désespérions de jamais connaître quoi que ce soit, ni à mettre tout en question, et à décrier toute sorte de connaissances, parce qu'il y a certaines choses que l'on ne peut pas comprendre. Il est extrêmement avantageux au pilote de savoir quelle est la longueur du cordeau de la sonde, quoiqu'il ne puisse pas toujours reconnaître par son moyen toutes les différentes profondeurs de l'Océan : il suffit qu'il sache que le cordeau est assez long pour trouver fond en certains endroits de la mer, qu'il lui importe de connaître pour bien diriger sa course, et pour éviter les bas-fonds qui pourraient le faire

[1] Πάντα τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν. PETR. ep. II, c. 1, v. 3.

[2] Prov. XX, 27.

échouer. Notre affaire, dans ce monde, n'est pas de connaître toutes choses, mais celles qui regardent la conduite de notre vie. Si donc nous pouvons trouver les règles par lesquelles une créature raisonnable, telle que l'homme, considéré dans l'état où il se trouve dans ce monde, peut et doit conduire ses sentiments et les actions qui en dépendent ; si, dis-je, nous pouvons en venir là, nous ne devons pas nous inquiéter de ce qu'il y a plusieurs autres choses qui échappent à notre connaissance.

§ 7. *Quelle a été l'occasion de cet ouvrage.*

Ces considérations-là me firent venir la première pensée de travailler à cet *Essai* sur l'entendement. Car je pensai que le premier moyen qu'il y aurait de satisfaire l'esprit de l'homme sur plusieurs recherches dans lesquelles il est fort porté à s'engager, ce serait de prendre, pour ainsi dire, un état des facultés de notre propre entendement, d'en examiner l'étendue, et de voir à quels objets elles peuvent s'appliquer. Jusqu'à ce que cela fût fait, je m'imaginai que nous prendrions la chose tout à fait à contre-sens, et que nous chercherions en vain cette douce satisfaction que nous pourrait donner la possession tranquille et assurée des vérités qui nous sont le plus nécessaires, pendant tout le temps que nous nous fatiguerions à courir après la recherche de toutes les choses du monde sans distinction ; comme si toutes ces choses, dont le nombre est infini, étaient l'objet naturel de l'entendement humain, de sorte que l'homme pût en acquérir une connaissance certaine, et qu'il n'y eût absolument rien qui excédât sa portée, et dont il ne fût très-capable de juger.

Lorsque les hommes, infatués de cette pensée, viennent à pousser leurs recherches plus loin que leur capacité ne leur permet de le faire, s'abandonnant sur ce vaste océan, où ils ne trouvent ni fond ni rive, il ne faut pas s'étonner qu'ils fassent des questions et multiplient des difficultés, qui, ne pouvant jamais être décidées d'une manière claire et distincte, ne servent qu'à perpétuer et à augmenter leurs doutes, et à les engager enfin dans un parfait pyrrhonisme. Mais si, au lieu de suivre cette dangereuse méthode, les hommes commençaient par examiner avec soin quelle est la capacité de leur entendement ; s'ils venaient à découvrir jusqu'où peuvent aller leurs connaissances, et à trouver les bornes qui séparent la partie lumineuse des différents objets de leurs connaissances d'avec la partie obscure et entièrement impénétrable, ce qu'ils peuvent concevoir d'avec ce qui passe leur intelligence, peut-être qu'ils auraient beaucoup moins de peine à reconnaître leur ignorance sur ce qu'ils ne peuvent point comprendre, et qu'ils emploieraient leurs pensées et leurs raisonnements, avec plus de fruit et de satisfaction, à des choses qui sont proportionnées à leur capacité.

§ 8. *Ce que signifie le mot* d'idées.

Voilà ce que j'ai jugé nécessaire de dire touchant l'occasion qui m'a fait entreprendre cet ouvrage. Mais avant que d'entrer en matière, je prierai mon lecteur d'excuser le fréquent usage que j'ai fait du mot d'*idée* dans le traité suivant. Comme ce terme est, ce me semble, le plus propre qu'on puisse employer pour signifier tout ce qui est l'objet de notre entendement lorsque nous pensons, je m'en suis servi pour exprimer tout ce qu'on entend par *fantôme*, *notion*, *espèce*, ou quoi que ce puisse être qui occupe notre esprit lorsqu'il pense, et je n'aurais pu éviter de m'en servir aussi souvent que j'ai fait.

Je crois qu'on n'aura pas de peine à m'accorder qu'il y a de telles idées dans l'esprit des hommes. Chacun les sent en soi-même, et peut assurer qu'elles se rencontrent dans les autres hommes, s'il prend la peine d'examiner leurs discours et leurs actions.

Nous allons voir présentement de quelle manière ces idées viennent dans l'esprit.

ESSAI

SUR

L'ENTENDEMENT HUMAIN.

LIVRE PREMIER.

DES NOTIONS INNÉES.

CHAPITRE PREMIER.

QU'IL N'Y A POINT DE PRINCIPES INNÉS DANS L'ESPRIT DE L'HOMME.

§ 1. *La manière dont les hommes acquièrent leurs connaissances prouve qu'elles ne sont point innées.*

Il y a des gens qui supposent, comme une vérité incontestable, *qu'il y a certains principes innés, certaines notions primitives, autrement appelées* notions communes (κοιναὶ ἔννοιαι), *empreintes et gravées, pour ainsi dire, dans notre âme, qui les reçoit dès le premier moment de son existence, et les apporte au monde avec elle* [1]. Si j'avais affaire à des lecteurs dégagés de tout préjugé, je n'aurais, pour les convaincre de la fausseté de cette supposition, qu'à leur montrer (comme j'espère de le faire dans les autres parties de cet ouvrage) que les hommes peuvent acquérir toutes les connaissances qu'ils ont, par le simple usage de leurs facultés naturelles, sans le secours d'aucune impression innée; et qu'ils peuvent arriver à une entière certitude de certaines choses, sans avoir besoin d'aucune de ces notions naturelles ou de ces principes innés. Car tout le monde, à mon avis, doit convenir sans peine qu'il serait ridicule de supposer, par exemple, que les idées des couleurs ont été imprimées dans l'âme d'une créature à qui Dieu a donné la vue et la puissance de recevoir ces idées par l'impression que les objets extérieurs feraient sur ses yeux. Il ne serait pas moins absurde d'attribuer à des impressions naturelles et à des caractères innés la connaissance que nous avons de plusieurs vérités, si nous pouvons remarquer en nous-mêmes des facultés propres à nous faire connaître ces vérités avec autant de facilité et de certitude que si elles étaient originairement gravées dans notre âme.

Mais, parce qu'un simple particulier ne peut éviter d'être censuré lorsqu'il cherche la vérité par un chemin qu'il s'est tracé lui-même, si ce chemin l'écarte le moins du monde de la route ordinaire, je proposerai les raisons qui m'ont fait douter de la vérité du sentiment qui suppose des idées innées dans l'esprit de l'homme, afin

[1] « Il s'agit de savoir si l'âme, en elle-même, est vide « entièrement, comme des tablettes où l'on n'a encore « rien écrit (*tabula rasa*), suivant Aristote et l'auteur « de l'*Essai*, et si tout ce qui y est tracé vient uniquement des sens et de l'expérience? ou si l'âme contient « originairement les principes de plusieurs notions et doctrines que les objets externes réveillent seulement dans « les occasions, comme je le crois avec Platon, et même « avec l'École, et avec tous ceux qui prennent dans cette « signification le passage de saint Paul (*Rom.* II, 15), où « il marque que la loi de Dieu est écrite dans les cœurs? « Les stoïciens appelaient ces principes *notions communes*, *Prolepses*, c'est-à-dire des assomptions fondamentales, ou ce qu'on prend pour accordé par avance. Les « mathématiciens les appellent *notions communes* (κοινὰς « ἐννοίας), les philosophes modernes leur donnent d'autres beaux noms, et Jules Scaliger particulièrement les « nommait *semina æternitatis*, et même *zopyra*, comme « voulant dire des feux vivants, des traits lumineux, cachés au dedans de nous, que la rencontre des sens et « des objets externes fait paraître comme des étincelles « que le choc fait sortir du fusil : et ce n'est pas sans raison qu'on croit que ces éclats marquent quelque chose « de divin et d'éternel, qui paraît surtout dans les vérités « nécessaires. » LEIBNITZ, *Nouv. Essais*, etc., pag. 4.

que ces raisons puissent servir à excuser mon erreur, si tant est que je sois effectivement dans l'erreur sur cet article ; ce que je laisse examiner à ceux qui, comme moi, sont disposés à recevoir la vérité partout où ils la rencontrent.

§ 2. *On dit que certains principes sont reçus d'un consentement universel : principale raison par laquelle on prétend prouver que ces principes sont* innés.

Il n'y a pas d'opinion plus communément reçue que celle qui établit : *Qu'il y a de certains principes, tant pour la spéculation que pour la pratique* (car on en compte de ces deux sortes), *de la vérité desquels tous les hommes conviennent généralement :* d'où l'on infère qu'il faut que ces principes-là soient autant d'impressions que l'âme de l'homme reçoit avec l'existence, et qu'elle apporte au monde avec elle aussi nécessairement et aussi réellement qu'aucune de ses facultés naturelles.

§ 3. *Ce consentement universel ne prouve rien.*

Je remarque d'abord que cet argument, tiré du consentement universel, est sujet à cet inconvénient, que, quand le fait serait certain, je veux dire qu'il y aurait effectivement des vérités sur lesquelles tout le genre humain serait d'accord, ce consentement universel ne prouverait point que ces vérités fussent *innées*, si l'on pouvait montrer une autre voie par laquelle les hommes ont pu arriver à cette uniformité de sentiment sur les choses dont ils conviennent ; ce qu'on peut fort bien faire, si je ne me trompe.

§ 4. Ce qui est, est ; et, Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps : *Deux propositions qui ne sont pas universellement reçues.*

Mais ce qui est encore pis, la raison qu'on tire du consentement universel pour faire voir qu'il y a des principes innés, est, ce me semble, une preuve démonstrative qu'il n'y en a point de tels, parce qu'il n'y en a effectivement aucun sur lequel tous les hommes s'accordent généralement. Et pour commencer par des principes spéculatifs, en voici deux célèbres dans la démonstration, auxquels on donne, préférablement à tout autre, la qualité de principes innés : *Tout ce qui est, est;* et, *Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps.* Ces propositions ont passé si constamment pour des maximes universellement reçues, qu'on trouvera, sans doute, fort étrange que qui que ce soit ose leur disputer ce titre. Cependant je prendrai la liberté de dire que tant s'en faut qu'on donne un consentement général à ces deux propositions, qu'il y a une grande partie du genre humain à qui elles ne sont pas même connues.

§ 5. *Elles ne sont pas gravées naturellement dans l'âme, puisqu'elles ne sont pas connues des enfants, des idiots, etc.*

Car premièrement, il est clair que les enfants et les idiots n'ont point la moindre idée de ces principes, et qu'ils n'y pensent en aucune manière, ce qui suffit pour détruire ce consentement universel, que toutes les vérités innées doivent produire nécessairement. Car de dire qu'il y a des vérités imprimées dans l'âme que l'âme n'aperçoit ou n'entend point, c'est, ce me semble, une espèce de contradiction : l'action d'imprimer ne pouvant marquer autre chose (supposé qu'elle signifie quelque chose de réel en cette rencontre) que faire apercevoir certaines vérités. Car imprimer quoi que ce soit dans l'âme, sans que l'âme l'aperçoive, c'est, à mon sens, une chose à peine intelligible. Si donc il y a de telles impressions dans les âmes des enfants et des idiots, il faut nécessairement que les enfants et les idiots aperçoivent ces impressions, qu'ils connaissent les vérités qui sont gravées dans leurs esprits, et qu'ils y donnent leur consentement. Mais comme cela n'arrive pas, il est évident qu'il n'y a point de telles impressions. Or, si ce ne sont point des notions imprimées naturellement dans l'âme, comment peuvent-elles être innées? Et si elles y sont imprimées, comment peuvent-elles lui être inconnues? Dire qu'une notion est gravée dans l'âme, et soutenir en même temps que l'âme ne la connaît point, et qu'elle n'en a eu encore aucune connaissance, c'est faire de cette impression un pur néant. On ne peut point assurer qu'une certaine proposition soit dans l'esprit, lorsque l'esprit ne l'a jamais connue, qu'il n'en a jamais eu la conscience : car si on peut le dire de quelque proposition en particulier, on pourra soutenir par la même raison que toutes les propositions qui sont véritables et que l'esprit pourra jamais regarder comme telles, sont déjà imprimées dans l'âme. Puisque, si l'on peut dire qu'une chose est dans l'âme, quoique l'âme ne l'ait pas encore connue, ce ne peut être qu'à cause qu'elle a la capacité ou la faculté de la connaître : faculté qui s'étend sur toutes les vérités qui pourront venir à sa connaissance. Bien

plus, à le prendre de cette manière, on peut dire qu'il y a des vérités gravées dans l'âme, que l'âme n'a pourtant jamais connues, et qu'elle ne connaîtra jamais. Car un homme peut vivre longtemps, et mourir enfin dans l'ignorance de plusieurs vérités que son esprit était capable de connaître, et même avec une entière certitude. De sorte que si, par ces impressions naturelles qu'on soutient être dans l'âme, on entend la capacité que l'âme a de connaître certaines vérités, il s'ensuivra de là que toutes les vérités qu'un homme vient à connaître sont autant de vérités innées. Et ainsi cette grande question se réduira uniquement à dire que ceux qui parlent de principes innés, parlent très-improprement; mais que dans le fond ils croient la même chose que ceux qui nient qu'il y en ait: car je ne pense pas que personne ait jamais nié que l'âme ne fût capable de connaître plusieurs vérités. C'est cette capacité, dit-on, qui est innée, et c'est la connaissance de telle ou telle vérité qu'on doit appeler acquise [1]. Mais, si c'est là tout ce qu'on prétend, à quoi bon s'échauffer à soutenir qu'il y a certaines maximes innées? Et s'il y a des vérités qui puissent être imprimées dans l'entendement sans qu'il les aperçoive, je ne vois pas comment elles peuvent différer, par rapport à leur origine, de toute autre vérité que l'esprit est capable de connaître. Il faut, ou que toutes soient innées, ou qu'elles viennent toutes d'ailleurs dans l'âme. C'est en vain qu'on prétend les distinguer à cet égard. Et par conséquent, quiconque parle de notions innées dans l'entendement (s'il entend par là certaines vérités particulières) ne saurait imaginer que ces notions soient dans l'entendement de telle manière que l'entendement ne les ait jamais aperçues, et qu'il n'en ait effectivement aucune connaissance. Car si ces mots, *être dans l'entendement*, emportent quelque chose de positif, ils signifient être aperçu et compris par l'entendement. De sorte que soutenir qu'une chose est dans l'entendement, et qu'elle n'est pas conçue par l'entendement, qu'elle est dans l'esprit sans que l'esprit l'aperçoive, c'est autant que si l'on disait qu'une chose est et n'est pas dans l'esprit ou dans l'entendement [2]. Si donc ces deux propositions, *Ce qui est, est*; et, *Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps*, étaient gravées dans l'âme des hommes par la nature, les enfants ne pourraient pas les ignorer: les petits enfants, dis-je, et tous ceux qui ont une âme, devraient les avoir nécessairement dans l'esprit, en reconnaître la vérité, et y donner leur consentement.

§ 6. *Réfutation d'une seconde raison dont on se sert pour prouver qu'il y a des vérités innées: qui est, que les hommes connaissent ces vérités dès qu'ils ont l'usage de leur raison.*

Pour éviter cette difficulté, les défenseurs des idées innées ont accoutumé de répondre: *Que les hommes connaissent ces vérités et y donnent leur consentement, dès qu'ils viennent à avoir l'usage de leur raison*, ce qui suffit, selon eux, pour faire voir que ces vérités sont innées.

§ 7. Je réponds à cela, que des expressions ambiguës, qui ne signifient presque rien, passent pour des raisons évidentes dans l'esprit de ceux qui, pleins de quelque préjugé, ne prennent pas la peine d'examiner avec assez d'application ce qu'ils disent pour défendre leur propre sentiment. C'est ce qui paraît évidemment dans cette occasion. Car, pour donner à la réponse que je viens de proposer, un sens tant soit peu raisonnable, par rapport à la question qui nous occupe, on ne peut lui faire signifier que l'une ou l'autre de ces deux choses: savoir, qu'aussitôt que les hommes viennent à faire usage de la raison, ils aperçoivent ces principes qu'on suppose être imprimés naturellement dans l'esprit, ou bien que l'usage de la raison les leur fait découvrir et connaître avec certitude. Or, ceux à qui j'ai affaire ne sauraient montrer par aucune de ces deux choses qu'il y ait des principes innés.

§ 8. *Supposé que la raison découvre ces premiers principes, il ne s'ensuit pas de là qu'ils soient* innés.

S'ils disent que c'est par l'usage de la raison

[1] « Les idées et les vérités nous sont innées, comme « des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des « virtualités naturelles, et non pas comme des actions, « quoique ces virtualités soient toujours accompagnées « de quelques actions insensibles qui y répondent. »

[2] « Nous avons une infinité de connaissances dont nous « ne nous apercevons pas toujours, pas même lorsque « nous en avons besoin; c'est à la mémoire de les garder, « et à la réminiscence de nous les représenter, comme elle « fait souvent au besoin, mais non pas toujours. Cela s'appelle fort bien *souvenir* (*subvenire*), car la réminiscence demande quelque aide, et il faut bien que, dans « cette multitude de nos connaissances, nous soyons déterminés par quelque chose à renouveler l'une plutôt « que l'autre, puisqu'il est impossible de penser distinctement à la fois à tout ce que nous savons. »

que les hommes peuvent découvrir ces principes, et que cela suffit pour pronver qu'ils sont innés, lenr raisonnement se réduira à ceci : *Que toutes les vérités que la raison peut nous faire connaître et recevoir comme autant de vérités certaines et indubitables, sont naturellement gravées dans notre esprit,* puisque le consentement universel qu'on a vouln faire regarder comme le sceau auquel on peut reconnaître que certaines vérités sont innées, ne signifie dans le fond autre chose, si ce n'est qu'en faisant usage de la raison, nous sommes capables de parvenir à une connaissance certaine de ces vérités, et d'y donner notre consentement. Et à ce compte-là, il n'y aura aucune différence entre les axiomes des mathématiciens et les théorèmes qu'ils en déduisent. Principes et conclusions, tout sera inné ; puisque toutes ces choses sont des découvertes qu'on fait par le moyen de la raison, et que ce sont des vérités qu'une créature raisonnable peut connaître certainement, si elle s'applique comme il faut à les rechercher.

§ 9. *Il est faux que la raison découvre ces principes.*

Mais comment peut-on penser que l'usage de la raison soit nécessaire pour découvrir des principes qu'on suppose innés, puisque la raison n'est autre chose (s'il en faut croire ceux contre qui je dispute) que la faculté de déduire des vérités inconnues de principes déjà connus ? Certainement on ne pourra jamais regarder comme un principe inné, ce qu'on ne saurait découvrir que par le moyen de la raison, à moins qu'on ne reçoive, comme je l'ai déjà dit, toutes les vérités certaines que la raison peut nous faire connaître pour autant de vérités innées. Nous serions aussi bien fondés à dire que l'usage de la raison est nécessaire pour disposer nos yeux à discerner les objets visibles, qu'à soutenir que ce n'est que par la raison ou par l'usage de la raison que l'entendement peut voir ce qui est originairement imprimé dans l'entendement lui-même, et qui ne saurait y être avant qu'il l'aperçoive. De sorte que, donner à la raison la charge de découvrir des vérités qui sont imprimées dans l'esprit de cette manière, c'est dire que l'usage de la raison fait voir à l'homme ce qu'il savait déjà : et, par conséquent, l'opinion de ceux qui osent avancer que ces vérités sont innées dans l'esprit des hommes, qu'elles y sont originairement empreintes avant l'usage de la raison, quoique l'homme les ignore constamment, jusqu'à ce qu'il vienne à faire usage de sa raison, cette opinion, dis-je, revient proprement à ceci : que l'homme connaît et ne connaît pas en même temps ces sortes de vérités[1].

§ 10. On répliquera, peut-être, que les démonstrations mathématiques et plusieurs autres vérités qui ne sont point innées, ne trouvent pas créance dans notre esprit, dès que nous les entendons proposer, ce qui les distingue de ces premiers principes que nous venons de voir, et de toutes les autres vérités innées. J'aurai bientôt occasion de parler d'une manière plus précise du consentement qu'on donne à certaines propositions dès qu'on les entend prononcer. Je me contenterai de reconnaître ici franchement, que les maximes qu'on nomme innées, et les démonstrations mathématiques, diffèrent en ce que celles-ci ont besoin du secours de la raison, qui les rende sensibles et nous les fasse recevoir par le moyen de certaines preuves ; au lieu que les maximes qu'on veut faire passer pour principes innés, sont reconnues pour véritables dès qu'on vient à les comprendre, sans qu'on ait besoin pour cela du moindre raisonnement. Mais qu'il me soit permis en même temps de remarquer que cela même fait voir clairement le peu de solidité qu'il y a à dire, comme font les partisans des idées innées, que l'usage de la raison est nécessaire pour découvrir ces vérités générales : puisqu'on doit avouer de bonne foi qu'il n'est besoin d'aucun raisonnement pour en reconnaître la certitude. Et, en effet, je ne pense pas que ceux qui ont recours à cette réponse, osent soutenir, par exemple, que la connaissance de cette maxime : *Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps,* soit fondée sur une conséquence tirée par le secours de notre raison. Car ce serait détruire la bonté qu'ils prétendent que Dieu a eue pour les hommes, en gravant dans leurs âmes ces sortes de maximes ; ce serait, dis-je, anéantir tout à fait cette grâce dont ils paraissent si jaloux, que de faire dépendre la connaissance de ces premiers principes, d'une suite de

[1] « Pourquoi faudrait-il qu'on ne pût rien posséder « dans l'âme dont on ne se fût déjà servi ? avoir une « chose, sans s'en servir, est-ce la même chose que d'a- « voir seulement la faculté de l'acquérir ? si cela était, « nous ne posséderions jamais que les choses dont nous « jouissons, au lieu qu'on sait qu'outre la faculté et l'ob- « jet, il faut souvent quelque disposition dans la faculté, « et dans l'objet, et dans l'un et l'autre, pour que la fa- « culté s'exerce sur l'objet. »

pensées déduites avec peine les unes des autres. Comme tout raisonnement suppose quelque recherche, il demande du soin et de l'application, cela est incontestable. D'ailleurs, en quel sens, tant soit peu raisonnable, peut-on soutenir, qu'afin de découvrir ce qui a été imprimé dans notre âme par la nature, pour qu'il serve de guide et de fondement à notre raison, il faille faire usage de cette même raison ?

§ 11. Tous ceux qui voudront prendre la peine de réfléchir avec un peu d'attention sur les opérations de l'entendement, trouveront que ce consentement, que l'esprit donne sans peine à certaines vérités, ne dépend en aucune manière ni de l'impression naturelle qui en ait été faite dans l'âme, ni de l'usage de la raison; mais d'une faculté de l'esprit humain, qui est tout à fait différente de ces deux choses [1], comme nous le verrons dans la suite. Puis donc que la raison ne contribue en aucune manière à nous faire recevoir ces premiers principes, si ceux qui soutiennent que *les hommes les connaissent et y donnent leur consentement dès qu'ils viennent à faire usage de leur raison*, veulent dire par là que l'usage de la raison nous conduit à la connaissance de ces principes, cela est entièrement faux; et quand il serait véritable, il ne prouverait point que ces maximes soient innées.

§ 12. *Quand on commence à faire usage de la raison, on ne commence pas à connaître ces maximes générales qu'on veut faire passer pour* innées.

Mais lorsqu'on dit que nous connaissons ces vérités et que nous y donnons notre consentement, *dès que nous venons à faire usage de la raison;* si l'on entend par là que c'est dans ce temps-là que l'âme s'aperçoit de ces vérités, et qu'aussitôt que les enfants viennent à se servir de la raison, ils commencent aussi à connaître et à recevoir ces premiers principes, cela est encore faux et inutile. Je dis premièrement que cela est faux, parce qu'il est évident que ces sortes de maximes ne sont pas connues à l'âme, dans le même temps qu'elle commence à faire usage de la raison; et, par conséquent, qu'il n'est point vrai que le temps auquel on commence à faire usage de la raison, soit le même que celui auquel on commence à découvrir ces maximes. Car, je vous prie, combien de marques de raison n'observe-t-on pas dans les enfants, longtemps avant qu'ils aient aucune connaissance de cette maxime : *Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps?* Combien y a-t-il de gens sans lettres et de peuples sauvages, qui, étant parvenus à l'âge de raison, passent une bonne partie de leur vie sans faire aucune réflexion à cette maxime et aux autres propositions générales de cette nature? Je conviens que les hommes n'arrivent point à la connaissance de ces vérités générales et abstraites qu'on croit innées, avant que de faire usage de leur raison; mais, j'ajoute qu'ils ne les connaissent pas même alors. Et cela, parce qu'avant que de faire usage de la raison, l'esprit n'a pas formé les idées générales et abstraites, d'où résultent les maximes générales qu'on prend mal à propos pour des principes innés; et parce que ces maximes sont effectivement des connaissances et des vérités qui s'introduisent dans l'esprit par la même voie et par les mêmes degrés, que plusieurs autres propositions que personne ne s'est avisé de supposer innées, comme j'espère de le faire voir dans la suite de cet ouvrage. Je reconnais donc qu'il faut nécessairement que les hommes fassent usage de leur raison, avant que de parvenir à la connaissance de ces vérités générales : mais, encore un coup, je nie que le temps auquel ils commencent à se servir de leur raison, soit justement celui auquel ils viennent à découvrir ces vérités.

§ 13. *On ne saurait les distinguer par là de plusieurs autres vérités qu'on peut connaître dans le même temps.*

Cependant, il est bon de remarquer que ce qu'on dit, que *dès qu'on fait usage de la raison, on s'aperçoit de ces maximes et qu'on y acquiesce*, n'emporte dans le fond autre chose que ceci : savoir, qu'on ne connaît jamais ces maximes avant l'usage de la raison, quelque peut-être on n'y donne un consentement actuel quo quelque temps après, durant le cours de la vie. Du reste, le temps auquel on vient à les connaître, à les recevoir, est tout à fait incertain. D'où il paraît qu'on peut dire la même chose de toutes les autres vérités qui peuvent être connues, aussi bien que de ces maximes générales. Et, par conséquent, il ne s'ensuit

[1] « Fort bien : mais ce n'est pas une faculté nue, qui « consiste dans la seule possibilité de les entendre : c'est « une disposition , une aptitude, une préformation, qui « détermine notre âme, qui fait que ces vérités en peuvent être tirées, tout comme il y a de la différence entre « les figures qu'on donne à la pierre ou au marbre indifféremment, et entre celles que ses veines marquent déjà, « ou sont disposées à marquer, si l'on veut en profiter. »

point de ce qu'on connaît ces maximes lorsqu'on vient à faire usage de sa raison, qu'elles aient, à cet égard, aucune prérogative qui les distingue des autres vérités; et bien loin que ce soit une marque qu'elles soient innées, c'est une preuve du contraire.

§ 14. *Quand on commencerait à les connaître dès qu'on vient à faire usage de la raison, cela ne prouverait point qu'elles soient* innées.

Mais, en second lieu, quand il serait vrai qu'on viendrait à connaître ces maximes et à y acquiescer, justement dans le temps qu'on vient à faire usage de la raison, cela ne prouverait point encore qu'elles soient innées. Ce raisonnement est aussi frivole que la supposition sur laquelle on le fonde est fausse. Car, par quelle règle de logique peut-on conclure qu'une certaine maxime a été imprimée originairement dans l'âme aussitôt que l'âme a commencé à exister, de ce qu'on vient à s'apercevoir de cette maxime, et à l'approuver, dès qu'une certaine faculté de l'âme, qui est appliquée à toute autre chose, vient à se déployer ? Supposé qu'on vînt à recevoir ces maximes justement dans le temps qu'on commence à parler (ce qui peut tout aussi bien arriver alors, que dans le temps auquel on commence à faire usage de la raison), on serait tout aussi bien fondé à dire que ces maximes sont innées parce qu'on les reçoit dès qu'on commence à parler, qu'à soutenir qu'elles sont innées parce que les hommes y donnent leur consentement dès qu'ils viennent à se servir de leur raison. Je conviens donc, avec les partisans des principes innés, que l'âme n'a aucune connaissance de ces maximes générales, évidentes par elles-mêmes, avant qu'elle commence à faire usage de la raison ; mais, je nie que le temps auquel on commence à faire usage de la raison, soit précisément celui auquel on commence à prendre connaissance de ces maximes; et quand cela serait, je nie qu'il s'ensuivît de là qu'elles fussent innées. Lorsqu'on dit que *les hommes donnent leur consentement à ces vérités dès qu'ils viennent à faire usage de la raison*, tout ce qu'on peut faire signifier raisonnablement à cette proposition, c'est que l'esprit, venant à se former des idées générales et abstraites, et à comprendre les noms généraux qui les représentent, dans le temps que la faculté de raisonner commence à se déployer, et tous ces matériaux se multipliant à mesure que cette faculté se perfectionne, il arrive d'ordinaire que les enfants n'acquièrent ces idées générales et n'apprennent les noms qui servent à les exprimer, que lorsqu'ayant exercé leur raison pendant un assez long temps sur des idées familières et plus particulières, ils sont devenus capables d'un entretien raisonnable par le commerce qu'ils ont eu avec d'autres personnes. Si on peut dire, dans un autre sens, que les hommes reçoivent ces maximes générales lorsqu'ils viennent à faire usage de leur raison, c'est ce que j'ignore; et je voudrais bien qu'on prît la peine de le faire voir, ou du moins qu'on me montrât (quelque sens qu'on donne à cette proposition, celui-là ou quelque autre) comment on en peut inférer que ces maximes sont innées.

§ 15. *Par quels degrés l'esprit vient à connaître plusieurs vérités.*

D'abord les sens remplissent, pour ainsi dire, notre esprit de diverses idées qu'il n'avait point; et l'esprit, se rendant peu à peu ces idées familières, les place dans sa mémoire, et leur donne des noms. Ensuite, il vient à se représenter d'autres idées, qu'il abstrait de celles-là, et il apprend l'usage des noms généraux. De cette manière l'esprit prépare des matériaux d'idées et de paroles, sur lesquels il exerce sa faculté de raisonner; et l'usage de la raison devient, chaque jour, plus sensible, à mesure que ces matériaux, sur lesquels elle s'exerce, augmentent. Mais quoique l'acquisition des idées générales, l'usage des noms généraux qui les représentent, et l'usage de la raison croissent, pour ainsi dire, ordinairement ensemble, je ne vois pourtant pas que cela prouve en aucune manière que ces idées soient innées. J'avoue qu'il y a certaines vérités dont la connaissance est dans l'esprit de fort bonne heure; mais c'est d'une manière qui fait voir que ces vérités ne sont point innées. En effet, si nous y prenons garde, nous trouverons que ces sortes de vérités sont composées d'idées qui ne sont nullement innées, mais acquises, car les premières idées qui occupent l'esprit des enfants, ce sont celles qui leur viennent par l'impression des choses extérieures, et qui font de plus fréquentes impressions sur leurs sens [1]. C'est sur ces idées, ac-

[1] « Les idées qui viennent des sens sont confuses, et « les vérités qui en dépendent le sont aussi, au moins en « partie; au lieu que les idées intellectuelles, et les vérités « qui en dépendent, sont distinctes, et ni les unes ni les « autres n'ont point leur origine des sens; quoiqu'il soit « vrai que nous n'y penserions jamais sans les sens. »

quises de cette manière, que l'esprit vient à juger du rapport ou de la différence qu'il y a entre les unes et les autres; et cela apparemment, dès qu'il vient à faire usage de la mémoire, et qu'il est capable de recevoir et de retenir diverses idées distinctes. Mais que cela se fasse alors ou non, il est certain, du moins, que les enfants forment ces sortes de jugements longtemps avant qu'ils aient appris à parler, et qu'ils soient parvenus à ce que nous appelons l'âge de raison. Car avant qu'un enfant sache parler, il connaît aussi certainement la différence qu'il y a entre les idées du doux et de l'amer, c'est-à-dire, que le doux n'est pas l'amer, qu'il sait dans la suite, quand il vient à parler, que l'absinthe et les dragées ne sont pas la même chose.

§ 16. Un enfant ne vient à connaître que *trois et quatre sont égaux à sept*, que lorsqu'il est capable de compter jusqu'à sept, qu'il a acquis l'idée de ce qu'on nomme égalité, et qu'il sait comment on la nomme. Du reste, quand il en est venu là, dès qu'on lui dit que *trois et quatre sont égaux à sept*, il n'a pas plutôt compris le sens de ces paroles, qu'il donne son consentement à cette proposition, ou, pour mieux dire, qu'il en aperçoit la vérité. Mais s'il y acquiesce si facilement alors, ce n'est point à cause que c'est une vérité innée. Et s'il avait différé jusqu'à ce temps-là à y donner son consentement, ce n'était pas non plus à cause qu'il n'avait point encore l'usage de la raison; mais plutôt il reçoit cette proposition, parce qu'il reconnaît la vérité renfermée dans ces paroles, *trois et quatre sont égaux à sept*, dès qu'il a dans l'esprit les idées claires et distinctes qu'elles signifient. Par conséquent, il connaît la vérité de cette proposition sur les mêmes fondements et de la même manière qu'il savait auparavant que *la verge et une cerise ne sont pas la même chose:* et c'est encore sur les mêmes fondements qu'il peut venir à connaître, dans la suite, qu'*il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps*, comme nous le ferons voir plus amplement ailleurs. De sorte que plus tard on vient à connaître les idées générales dont ces maximes sont composées, ou à savoir la signification des termes généraux dont on se sert pour les exprimer, ou à rassembler dans son esprit les idées que ces termes représentent; plus tard aussi on donne son consentement à ces maximes, dont les termes, aussi bien que les idées qu'ils représentent, n'étant pas plus innés que ceux de chat ou de belette, il faut attendre que le temps et les réflexions que nous pouvons faire sur ce qui se passe devant nos yeux, nous en donnent la connaissance; et c'est alors qu'on sera capable de connaître la vérité de ces maximes, dès la première occasion qu'on aura de joindre ces idées dans son esprit, et de remarquer si elles conviennent ou ne conviennent point ensemble, selon qu'elles sont exprimées dans ces propositions. D'où il s'ensuit qu'un homme sait que *dix-huit et dix-neuf sont égaux à trente-sept*, avec la même évidence qu'il sait qu'*un et deux sont égaux à trois;* mais qu'un enfant ne connaît pourtant pas la première proposition sitôt que la seconde: ce qui ne vient pas de ce que l'usage de la raison lui manque, mais de ce qu'il n'a pas si tôt formé les idées signifiées par les mots *dix-huit*, *dix-neuf* et *trente-sept*, que celles qui sont exprimées par les mots, *un*, *deux* et *trois*.

§ 17. *De ce qu'on reçoit ces maximes, dès qu'elles sont proposées et conçues, il ne s'ensuit pas qu'elles soient innées.*

La raison qu'on tire du consentement général pour faire voir qu'il y a des vérités innées, ne pouvant point servir à le prouver, et ne mettant aucune différence entre les vérités qu'on suppose innées et plusieurs autres dont on acquiert la connaissance dans la suite, cette raison, dis-je, venant à manquer, les défenseurs de cette hypothèse ont prétendu conserver aux maximes qu'ils nomment innées, le privilége d'être reçues d'un consentement général, en soutenant que dès que ces maximes sont proposées, et qu'on entend la signification des termes qui servent à les exprimer, on les adopte sans peine. Voyant, dis-je, que tous les hommes, et même les enfants, donnent leur consentement à ces propositions, aussitôt qu'ils entendent et comprennent les mots dont on se sert pour les exprimer, ils s'imaginent que cela suffit pour prouver que ces propositions sont innées. Comme les hommes ne manquent jamais de les reconnaître pour des vérités indubitables dès qu'ils en ont compris les termes, les défenseurs des idées innées voudraient conclure de là qu'il est évident que ces propositions étaient auparavant imprimées dans l'entendement, puisqu'à la première ouverture qui en est faite à l'esprit, il les comprend sans que personne les lui enseigne, et y donne son consentement sans jamais les révoquer en doute.

§ 18. *Ce consentement prouverait que ces propositions*, un et deux sont égaux à trois, le doux n'est point l'amer, *et mille autres semblables, seraient* innées.

Pour répondre à cette difficulté, je demande à ceux qui défendent de la sorte les idées innées, si ce consentement que l'on donne à une proposition dès qu'on l'a entendue, est un caractère certain d'un principe inné? S'ils disent que non, c'est en vain qu'ils emploient cette preuve; et s'ils répondent que oui, ils seront obligés de reconnaître pour principes innés toutes les propositions dont on reconnaît la vérité dès qu'on les entend prononcer, c'est-à-dire un très-grand nombre. Car s'ils posent une fois que les vérités qu'on reçoit dès qu'on les entend dire, et qu'on les comprend', doivent passer pour autant de principes innés, il faut qu'ils reconnaissent en même temps que plusieurs propositions qui regardent les nombres sont innées, comme celles-ci : *Un et deux sont égaux à trois; Deux et deux sont égaux à quatre*, et quantité d'autres semblables propositions d'arithmétique, que chacun reçoit dès qu'il les entend dire, et qu'il comprend les termes dont on se sert pour les exprimer. Et ce n'est pas là un privilége attaché aux nombres et aux différents axiomes qu'on en peut composer : on rencontre aussi dans la physique et dans toutes les autres sciences des propositions auxquelles on acquiesce infailliblement dès qu'on les entend. Par exemple, cette proposition, *Deux corps ne peuvent pas être en un même lieu à la fois*, est une vérité dont on n'est pas autrement persuadé que des maximes suivantes : *Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps; Le blanc n'est pas le rouge ; Un carré n'est pas un cercle ; La couleur jaune n'est pas la rougeur.* Ces propositions, dis-je, et un million d'autres semblables, ou du moins toutes celles dont nous avons des idées distinctes, sont du nombre de celles que tout homme de bon sens, et qui entend les termes dont on se sert pour les exprimer, doit recevoir nécessairement dès qu'il les entend prononcer. Si donc les partisans des idées innées veulent s'en tenir à leur propre règle, et poser, pour marque d'une vérité innée, *le consentement qu'on lui donne dès qu'on l'entend et qu'on comprend les termes qu'on emploie pour l'exprimer*, ils seront obligés de reconnaître qu'il y a non-seulement autant de propositions innées que d'idées distinctes dans l'esprit des hommes, mais même autant que les hommes peuvent faire de propositions dont les idées différentes sont niées l'une de l'autre. Car chaque proposition qui est composée de deux différentes idées, dont l'une est niée de l'autre, sera aussi certainement reçue comme indubitable, dès qu'on l'entendra pour la première fois, et qu'on en comprendra les termes, que cette maxime générale : *Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps;* ou que celle-ci, qui en est le fondement, et qui est encore plus aisée à entendre : *Ce qui est la même chose n'est pas différent ;* et à ce compte il faudra qu'ils reçoivent pour vérités innées un nombre infini de propositions de cette seule espèce, sans parler des autres. Ajoutez à cela, qu'une proposition, ne pouvant être innée, à moins que les idées dont elle est composée ne le soient aussi, il faudra supposer que toutes les idées que nous avons des couleurs, des sons, des goûts, des figures, etc., sont innées : ce qui serait la chose du monde la plus contraire à la raison et à l'expérience. Le consentement qu'on donne sans peine à une proposition, dès qu'on l'entend prononcer et qu'on en comprend les termes, est sans doute une marque que cette proposition est évidente par elle-même : mais cette évidence qui ne dépend d'aucune impression innée, mais de quelque autre chose, comme nous le ferons voir dans la suite, appartient à plusieurs propositions, qu'il serait absurde de regarder comme vérités innées, et que personne ne s'est encore avisé de faire passer pour telles.

§ 19. *De telles propositions, moins générales, sont plutôt connues que les maximes universelles qu'on veut faire passer pour* innées.

Et qu'on ne dise pas que ces propositions particulières et évidentes par elles-mêmes, dont on reconnaît la vérité dès qu'on les entend prononcer, comme qu'*un et deux sont égaux à trois*, que *le vert n'est pas le rouge*, etc., sont reçues comme des conséquences de ces autres propositions plus générales qu'on regarde comme autant de principes innés : car tous ceux qui prendront la peine de réfléchir sur ce qui se passe dans l'entendement lorsqu'on commence à en faire quelque usage, trouveront infailliblement que ces propositions particulières, ou moins générales, sont reconnues et reçues comme des vérités indubitables par des personnes qui

n'ont aucune connaissance de ces maximes plus générales. D'où il s'ensuit évidemment que, puisque ces propositions particulières se rencontrent dans leur esprit plus tôt que ces maximes qu'on nomme premiers principes, ils ne pourraient recevoir ces propositions particulières, comme ils font, dès qu'ils les entendent prononcer pour la première fois, s'il était vrai que ce ne fussent que des conséquences de ces premiers principes.

§ 20. Si l'on réplique que ces propositions, *Deux et deux sont égaux à quatre*, *Le rouge n'est pas le bleu*, etc., ne sont pas des maximes générales, et dont on puisse faire un fort grand usage, je réponds que cette instance ne touche en aucune manière l'argument qu'on veut tirer du consentement universel qu'on donne à une proposition, dès qu'on l'entend dire et qu'on en comprend le sens. Car, si ce consentement est une marque assurée d'une proposition innée, toute proposition qui est généralement reçue dès qu'on l'entend dire et qu'on la comprend, doit passer pour une proposition innée, tout aussi bien que cette maxime: *Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps*, puisqu'à cet égard elles sont dans une parfaite égalité. Quant à ce que cette dernière maxime est plus générale, tant s'en faut que cela la rende plus innée, qu'au contraire c'est pour cela même qu'elle est plus éloignée de l'être. Car les idées générales et abstraites étant d'abord plus étrangères à notre esprit que les idées des propositions particulières qui sont évidentes par elles-mêmes, elles entrent par conséquent plus tard dans un esprit qui commence à se former [1]. Et pour ce qui est de l'utilité de ces maximes, tant vantées, on verra peut-être qu'elle n'est pas si considérable qu'on se l'imagine ordinairement, lorsque nous examinerons plus particulièrement en son lieu, quel est le fruit qu'on peut recueillir de ces maximes.

§ 21. *Ce qui prouve que les propositions, qu'on appelle* innées, *ne le sont pas, c'est qu'elles ne sont connues qu'après qu'on les a proposées.*

Mais il reste encore une chose à remarquer sur *le consentement qu'on donne à certaines propositions, dès qu'on les entend prononcer et qu'on en comprend le sens;* c'est que, bien loin que ce consentement fasse voir que ces propositions soient innées, c'est justement une preuve du contraire : car cela suppose que des gens qui sont instruits de diverses choses ignorent ces principes jusqu'à ce qu'on les leur ait proposés, et que personne ne les connaît avant que d'en avoir ouï parler. Or, si ces vérités étaient innées, quelle nécessité y aurait-il de les proposer pour les faire recevoir? car, étant déjà gravées dans l'entendement par une impression naturelle et originale (supposé qu'il y eût une telle impression, comme on le prétend), elles ne pourraient qu'être déjà connues. Dira-t-on qu'en les proposant on les imprime plus nettement dans l'esprit que la nature n'avait su faire? Mais, si cela est, il s'ensuivra de là qu'un homme connaît mieux ces vérités, après qu'on les lui a enseignées, qu'il ne faisait auparavant. D'où il faudra conclure que nous pouvons connaître ces principes d'une manière plus évidente, lorsqu'ils nous sont exposés par d'autres hommes, que lorsque la nature seule les a imprimés dans notre esprit : ce qui s'accorde fort mal avec ce qu'on dit qu'il y a des principes innés, rien n'étant plus propre à en affaiblir l'autorité. Car, dès là, ces principes deviennent incapables de servir de fondement à toutes nos autres connaissances, quoiqu'en veuillent dire les partisans des idées innées, qui leur attribuent cette prérogative.

A la vérité, l'on ne peut nier que les hommes ne connaissent plusieurs de ces vérités, évidentes par elles-mêmes, dès qu'elles leur sont proposées : mais il n'est pas moins évident que tout homme à qui cela arrive, est convaincu en lui-même que dans ce même temps-là il commence à connaître une proposition qu'il ne connaissait pas auparavant, et qu'il ne révoque plus en doute dès ce moment. Du reste, s'il acquiesce si promptement, ce n'est point à cause que cette proposition était gravée naturellement dans son esprit, mais parce que la considération même de la nature des choses exprimées par les paroles que ces sortes de propositions renferment, ne lui permet pas d'en juger autrement, de quelque manière et en quelque temps qu'il vienne à y réfléchir. Que si l'on doit regarder comme un principe inné chaque proposition à laquelle on

[1] « Les principes généraux entrent dans nos pensées, « dont ils font l'âme et la liaison. Ils y sont nécessaires, « comme les muscles et les tendons le sont pour marcher, « quoiqu'on n'y pense point. L'esprit s'appuie sur ces « principes à tous moments, mais il ne vient pas si aisé« ment à les démêler et à se les représenter distinctement « et séparément, parce que cela demande une grande at« tention à ce qu'il fait ; et la plupart des gens, peu ac« coutumés à méditer, n'en ont guère.

donne son consentement dès qu'on l'entend prononcer pour la première fois, et qu'on en comprend les termes, toute observation qui, fondée légitimement sur des expériences particulières, fait une règle générale, devra aussi passer pour innée. Cependant il est certain que ces observations ne se présentent pas d'abord indifféremment à tous les hommes, mais seulement à ceux qui ont le plus de pénétration; lesquels les réduisent ensuite en propositions générales, nullement innées, mais déduites de quelque connaissance précédente, et de la réflexion qu'ils ont faite sur des exemples particuliers. Mais ces maximes une fois établies par de curieux observateurs, de la manière que je viens de dire, si on les propose à d'autres hommes qui ne sont point portés d'eux-mêmes à cette espèce de recherche, ils ne peuvent refuser d'y donner aussitôt leur consentement.

§ 22. *Si l'on dit qu'elles sont connues implicitement avant que d'être proposées, ou cela signifie que l'esprit est capable de les comprendre, ou cela ne signifie rien.*

L'on dira, peut-être, que l'*entendement n'avait pas une connaissance explicite de ces principes, mais seulement implicite, avant qu'on les lui proposât pour la première fois.* C'est en effet ce que sont obligés de dire tous ceux qui soutiennent que ces principes sont dans l'entendement avant que d'être connus. Mais il n'est pas facile de concevoir ce que ces personnes entendent par un principe gravé dans l'entendement d'une manière implicite, à moins qu'ils ne veuillent dire par là, que l'âme est capable de comprendre ces sortes de propositions et d'y donner un entier consentement. En ce cas-là, il faut reconnaître toutes les démonstrations mathématiques pour autant de vérités gravées naturellement dans l'esprit, aussi bien que les premiers principes. Mais c'est à quoi, si je ne me trompe, ne consentiront pas aisément ceux qui voient par expérience qu'il est plus difficile de démontrer une proposition de cette nature, que d'y donner son consentement après qu'elle a été démontrée; et il se trouvera fort peu de mathématiciens qui soient disposés à croire que toutes les figures qu'ils ont tracées, n'étaient que des copies d'autant de caractères innés que la nature avait gravés dans leur âme.

§ 23. *La conséquence qu'on veut tirer de ce qu'on reçoit ces propositions, dès qu'on les entend dire, est fondée sur cette fausse supposition : Qu'en apprenant ces propositions on n'apprend rien de nouveau.*

Il y a un second défaut, si je ne me trompe, dans cet argument, par lequel on prétend prouver *que les maximes que les hommes reçoivent dès qu'elles leur sont proposées, doivent passer pour* innées, *parce que ce sont des propositions auxquelles ils donnent leur consentement sans les avoir apprises auparavant, et sans avoir été portés à les recevoir par la force d'aucune preuve ou démonstration précédente, mais par la simple explication ou intelligence des termes.* Il me semble, dis-je, que cet argument est appuyé sur cette fausse supposition : Que ceux à qui on propose ces maximes, pour la première fois, n'apprennent rien qui leur soit entièrement nouveau; quoiqu'en effet on leur enseigne des choses qu'ils ignoraient absolument, avant que de les avoir apprises. Car, premièrement, il est visible qu'ils ont appris les termes dont on se sert pour exprimer ces propositions, et la signification de ces termes : deux choses qui n'étaient point nées avec eux. De plus, les idées que ces maximes renferment, ne naissent point avec eux, non plus que les termes qu'on emploie pour les exprimer; mais ils les acquièrent dans la suite, après en avoir appris les noms. Puis donc que dans toutes les propositions auxquelles les hommes donnent leur consentement dès qu'ils les entendent dire pour la première fois, il n'y a rien d'inné, ni les termes qui expriment ces propositions, ni l'usage qu'on en fait pour désigner les idées que ces propositions renferment, ni, enfin, les idées mêmes que ces termes signifient, je ne saurais voir ce qui reste d'inné dans ces sortes de propositions. Que si quelqu'un peut trouver une proposition dont les termes ou les idées soient innées, il me ferait un singulier plaisir de me l'indiquer.

C'est par degrés que nous acquérons des idées, que nous apprenons les termes dont on se sert pour les exprimer, et que nous venons à connaître la véritable liaison qu'il y a entre ces idées. Après quoi, nous n'entendons pas plutôt les propositions exprimées par les termes dont nous avons appris la signification, et dans lesquelles paraît la convenance ou la disconvenance qu'il y a entre nos idées lorsqu'elles sont jointes ensemble, que nous y donnons notre consentement; quoique dans le même temps nous ne soyons point du tout capables de recevoir d'autres propositions, qui, aussi certaines et aussi évidentes en elles-mêmes que celles-là, sont

composées d'idées qu'on n'acquiert pas de si bonne heure ni avec tant de facilité. Ainsi, quoiqu'un enfant commence bientôt à donner son consentement à cette proposition, *Une pomme n'est pas du feu;* savoir, dès qu'il a acquis, par l'usage ordinaire, les idées de ces deux différentes choses, gravées distinctement dans son esprit, et qu'il a appris les noms de *pomme* et de *feu*, qui servent à exprimer ces idées : cependant, ce même enfant ne donnera peut-être son consentement que quelques années après à cette autre proposition, *Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps;* parce que, bien que les mots qui expriment cette dernière proposition soient peut-être aussi faciles à apprendre que ceux de pomme et de feu, cependant, comme la signification en est plus étendue et plus abstraite que celle des noms destinés à exprimer ces choses sensibles qu'un enfant a occasion de connaître, il n'apprend pas sitôt le sens précis de ces termes abstraits; et il lui faut effectivement plus de temps pour former clairement dans son esprit les idées générales qui sont exprimées par ces termes. Jusque-là, c'est en vain que vous tâcherez de faire recevoir à un enfant une proposition composée de ces sortes de termes généraux : car, avant qu'il ait acquis la connaissance des idées qui sont renfermées dans cette proposition, et qu'il ait appris les noms qu'on donne à ces idées, il ignore absolument cette proposition, aussi bien que cette autre, dont je viens de parler, *Une pomme n'est pas du feu;* supposé qu'il n'en connaisse pas non plus les termes ni les idées. Il ignore, dis-je, ces deux propositions également, et cela par la même raison, c'est-à-dire, parce que pour porter un jugement il faut qu'il trouve que les idées qu'il a dans l'esprit conviennent ou ne conviennent pas entre elles, selon que les mots qui sont employés pour les exprimer sont affirmés ou niés l'un de l'autre dans une certaine proposition. Or, si on lui donne à considérer des propositions conçues en des termes qui expriment des idées qui ne soient point encore dans son esprit, il ne donne ni ne refuse son consentement à ces sortes de propositions, soit qu'elles soient évidemment vraies ou évidemment fausses; mais il les ignore entièrement. Car, comme les mots ne sont que de vains sons pendant tout le temps qu'ils ne sont pas des signes de nos idées, nous ne pouvons en faire le sujet de nos pensées, qu'en tant qu'ils répondent aux idées que nous avons dans l'esprit. Il suffit d'avoir dit cela en passant comme une raison qui m'a porté à révoquer en doute les principes qu'on appelle *innés :* car, du reste, je ferai voir plus au long, dans le Livre suivant, quelle est l'origine de nos connaissances, par quelle voie notre esprit vient à connaître les choses, et quels sont les fondements des différents degrés d'assentiment que nous donnons aux diverses vérités que nous embrassons.

§ 24. *Les propositions qu'on veut faire passer pour innées, ne le sont point, parce qu'elles ne sont pas universellement reçues.*

Enfin, pour conclure ce que j'ai à proposer contre l'argument qu'on tire du consentement universel, pour établir des principes innés, je conviens avec ceux qui s'en servent, *que, si ces principes sont* innés, *il faut nécessairement qu'ils soient reçus d'un consentement universel.* Car, qu'une vérité soit innée, et que cependant on n'y donne pas son consentement, c'est pour moi une chose aussi difficile à entendre, que de concevoir qu'un homme connaisse et ignore une certaine vérité dans le même temps. Mais, cela posé, les principes qu'ils nomment *innés*, ne sauraient être innés de leur propre aveu, puisqu'ils ne sont pas reçus de ceux qui n'entendent pas les termes qui servent à les exprimer, ni par une grande partie de ceux qui, bien qu'ils les entendent, n'ont jamais ouï parler de ces propositions, et n'y ont jamais songé : ce qui, je pense, comprend pour le moins la moitié du genre humain. Mais, quand même le nombre de ceux qui ne connaissent point ces sortes de propositions, serait beaucoup moindre, quand il n'y aurait que les enfants qui les ignorassent, cela suffirait pour détruire ce consentement universel dont on parle, et pour faire voir, par conséquent, que ces propositions ne sont nullement innées.

§ 25. *Elles ne sont pas connues avant toute autre chose.*

Mais, afin qu'on ne m'accuse pas de fonder des raisonnements sur les pensées des enfants, qui nous sont inconnues, et de tirer des conclusions de ce qui se passe dans leur entendement, avant qu'ils fassent connaître eux-mêmes ce qui s'y passe effectivement, j'ajouterai que les deux [1] propositions générales, dont nous avons parlé ci-dessus, ne sont point des vérités qui se

[1] Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps; et Ce qui est la même chose n'est pas différent.

trouvent les premières dans l'esprit des enfants, et qu'elles ne précèdent point toutes les notions acquises et qui viennent de dehors; ce qui devrait être, si elles étaient innées. De savoir si l'on peut ou si l'on ne peut point déterminer le temps auquel les enfants commencent à penser, c'est de quoi il ne s'agit pas présentement; mais il est certain qu'il y a un temps auquel les enfants commencent à penser : leurs discours et leurs actions nous en assurent incontestablement. Or, si les enfants sont capables de penser, d'acquérir des connaissances et de donner leur consentement à différentes vérités, peut-on supposer raisonnablement qu'ils puissent ignorer les notions que la nature a gravées dans leur esprit, si ces notions y sont effectivement empreintes? Peut-on s'imaginer, avec quelque apparence de raison, qu'ils reçoivent des impressions des choses extérieures, et qu'en même temps ils méconnaissent ces caractères que la nature elle-même a pris soin de graver dans leur âme? Est-il possible que recevant des notions qui leur viennent de dehors, et y donnant leur consentement, ils n'aient aucune connaissance de celles qu'on suppose être nées avec eux et faire comme partie de leur esprit, où elles sont empreintes en caractères ineffaçables pour servir de fondement et de règle à toutes leurs connaissances acquises, et à tous les raisonnements qu'ils feront dans la suite de leur vie? Si cela était, la nature se serait donné de la peine fort inutilement, ou du moins elle aurait mal gravé ces caractères, puisqu'ils ne sauraient être aperçus par des yeux qui voient fort bien d'autres choses. Ainsi, c'est fort mal à propos qu'on suppose que ces principes, qu'on veut faire passer pour innés, sont les rayons les plus lumineux de la vérité et les vrais fondements de toutes nos connaissances, puisqu'ils ne sont pas connus avant toute autre chose, et que l'on peut acquérir, sans leur secours, une connaissance indubitable de plusieurs autres vérités. Un enfant, par exemple, connaît fort certainement que sa nourrice n'est point le chat avec lequel il badine, ni le nègre dont il a peur. Il sait fort bien que le semencontra ou la moutarde, dont il refuse de manger, n'est point la pomme ou le sucre qu'il veut avoir : il sait, dis-je, cela très-certainement, et en est fortement persuadé sans en douter le moins du monde. Mais, qui oserait dire que c'est en vertu de ce principe, *Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps*, qu'un enfant connaît si sûrement ces choses et toutes les autres qu'il sait? Se trouverait-il même quelqu'un qui osât soutenir qu'un enfant ait aucune idée ou aucune connaissance de cette proposition, dans un âge où, cependant, on voit évidemment qu'il connaît plusieurs autres vérités? Que s'il y a des gens qui osent assurer que les enfants ont des idées de ces maximes générales et abstraites dans le temps qu'ils commencent à connaître leurs jouets et leurs poupées, on pourrait peut-être dire d'eux, sans leur faire grand tort, qu'à la vérité ils sont fort zélés pour leur sentiment, mais qu'ils ne le défendent point avec cette aimable sincérité qu'on découvre dans les enfants.

§ 26. *Par conséquent elles ne sont point* innées.

Donc, quoiqu'il y ait plusieurs propositions générales qui sont toujours reçues avec un entier consentement dès qu'on les propose à des personnes qui sont parvenues à un âge raisonnable, et qui, étant accoutumées à des idées abstraites et universelles, savent les termes dont on se sert pour les exprimer, cependant, comme ces vérités sont inconnues aux enfants dans le temps qu'ils connaissent d'autres choses, on ne peut point dire qu'elles soient reçues d'un consentement universel de tout être doué d'intelligence; et, par conséquent, on ne saurait supposer en aucune manière qu'elles soient innées. Car il est impossible qu'une vérité innée (s'il y en a de telles) puisse être inconnue, du moins à une personne qui connaît déjà quelque autre chose; parce que s'il y a des vérités innées, il faut qu'il y ait des pensées innées [1] : car on ne saurait concevoir qu'une vérité soit dans l'esprit, si l'esprit n'a jamais pensé à cette vérité. D'où il s'ensuit évidemment que s'il y a des vérités innées, il faut de nécessité que ce soient les premiers objets de la pensée, la première chose qui paraisse dans l'esprit.

§ 27. *Elles ne sont point* innées, *parce qu'elles paraissent moins où elles devraient se montrer avec plus d'éclat.*

Or, que ces maximes générales, dont nous avons parlé jusqu'ici, soient inconnues aux enfants, aux imbéciles, et à une grande partie du genre humain, c'est ce que nous avons déjà suffisamment prouvé : d'où il paraît évidemment que ces sortes de maximes ne sont pas reçues

[1] « Point du tout ; car les pensées sont des actions, et « les connaissances ou les vérités, en tant qu'elles sont en « nous, quand même on n'y pense point, sont des habi- « tudes ou des dispositions ; et nous savons bien des « choses auxquelles nous ne pensons guère. »

d'un consentement universel, et qu'elles ne sont point naturellement gravées dans l'esprit des hommes. Mais on peut tirer de là une autre preuve contre le sentiment de ceux qui prétendent que ces maximes sont innées : c'est que, si c'étaient autant d'impressions naturelles et originales, elles devraient paraître avec plus d'éclat dans l'esprit de certaines personnes, où cependant nous n'en voyons aucune trace. Ce qui est, à mon avis, une forte présomption que ces caractères ne sont point innés, puisqu'ils sont moins connus de ceux en qui ils devraient se faire voir avec plus d'éclat, s'ils étaient effectivement innés. Je veux parler des enfants, des imbéciles, des sauvages et des gens sans lettres; car de tous les hommes ce sont ceux qui ont l'esprit moins altéré et corrompu par la coutume et par des opinions étrangères. Le savoir et l'éducation n'ont pas fait prendre une nouvelle forme à leurs premières pensées, ni brouillé ces beaux caractères gravés dans leur âme par la nature même, en les mêlant avec des doctrines étrangères et acquises par art. Cela posé, l'on pourrait croire raisonnablement que ces notions innées devraient se faire voir aux yeux de tout le monde dans ces sortes de personnes, comme il est certain qu'on s'aperçoit sans peine des pensées des enfants. On devrait surtout s'attendre à reconnaître distinctement ces sortes de principes dans les imbéciles; car ces principes étant gravés immédiatement dans l'âme, si l'on en croit les partisans des idées innées, ils ne dépendent point de la constitution du corps ou de la différente disposition de ses organes, en quoi consiste, de leur propre aveu, toute la différence qu'il y a entre ces pauvres imbéciles et les autres hommes. On croirait, dis-je, à raisonner sur ce principe, que tous ces rayons de lumière tracés naturellement dans l'âme (supposé qu'il y en eût de tels) devraient paraître avec tout leur éclat dans ces personnes qui n'emploient aucun déguisement ni aucun artifice pour cacher leurs pensées : de sorte qu'on devrait découvrir plus aisément en eux ces premiers rayons, qu'on ne s'aperçoit du penchant qu'ils ont au plaisir et de l'aversion qu'ils ont pour la douleur. Mais il s'en faut bien que cela soit ainsi; car, je vous prie, quelles maximes générales, quels principes universels découvre-t-on dans l'esprit des enfants, des imbéciles, des sauvages et des gens grossiers et sans lettres? On n'en voit aucune trace [1]. Leurs idées sont en petit nombre et fort bornées; et c'est uniquement à l'occasion des objets qui leur sont le plus connus, et qui font de plus fréquentes et de plus fortes impressions sur leurs sens, que ces idées leur viennent dans l'esprit. Un enfant connaît sa nourrice et son berceau, et insensiblement il vient à connaître les différentes choses qui servent à ses jeux, à mesure qu'il avance en âge. De même un jeune sauvage a peut-être la tête remplie d'idées d'amour et de chasse, selon que ces choses sont en usage parmi ses semblables. Mais si l'on s'attend à voir dans l'esprit d'un jeune enfant sans instruction, ou d'un grossier habitant des bois, ces maximes abstraites et ces premiers principes des sciences, on sera fort trompé, à mon avis. Dans les cabanes des Indiens on ne parle guère de ces sortes de propositions générales ; et elles entrent encore moins dans l'esprit des enfants, et dans l'âme de ces pauvres innocents en qui il ne paraît aucune étincelle d'esprit. Mais où elles sont connues, ces maximes, c'est dans les écoles et dans les académies où l'on fait profession de science, et où l'on est accoutumé à une espèce de savoir et à des entretiens qui consistent dans des disputes sur des matières abstraites. C'est dans ces lieux-là, dis-je, qu'on connaît ces propositions, parce qu'on peut s'en servir à argumenter dans les formes, et à réduire au silence ceux contre qui l'on dispute, quoique dans le fond elles ne contribuent pas beaucoup à découvrir la vérité, ou à faire faire des progrès dans la connaissance des choses. Mais j'aurai occasion de montrer [2] ailleurs plus au long combien ces sortes de maximes servent peu à faire connaître la vérité.

§ 28. Au reste, je ne sais quel jugement porteront de mes raisons ceux qui sont exercés dans l'art de démontrer une vérité; je ne sais, dis-je, si elles leur paraîtront absurdes. Apparemment ceux qui les entendront pour la première fois auront d'abord de la peine à s'y rendre ; c'est pourquoi je les prie de suspendre un peu leur jugement, et de ne pas me condamner avant que d'avoir ouï ce que j'ai à dire dans la suite de ce discours. Comme je n'ai d'autre vue que de trouver la vérité, je ne serai nullement fâché d'être convaincu d'avoir fait trop de fond sur mes pro-

[1] « Je crois qu'il faut raisonner tout autrement ici : la « perception de ce qui est en nous dépend d'une attention « et d'un ordre. Et non-seulement il est possible, mais il « est même convenable que les enfants, etc., aient plus « d'attention aux notions des sens, parce que l'attention « est réglée par le besoin. »

[2] Voyez Livre IV, chap. 7.

pres raisonnements : inconvénient dans lequel je reconnais que nous pouvons tous tomber, lorsque nous nous échauffons la tête à force de penser à quelque sujet avec trop d'application.

Quoi qu'il en soit, je ne saurais voir, jusqu'ici, sur quel fondement on pourrait faire passer pour des maximes innées ces deux célèbres axiomes spéculatifs : *Tout ce qui est, est;* et *Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps*, puisqu'ils ne sont pas universellement reçus, et que le consentement général qu'on leur donne n'est en rien différent de celui qu'on donne à plusieurs autres propositions qu'on convient n'être point innées; et enfin, puisque ce consentement est produit par une autre voie, et nullement par une impression naturelle, comme j'espère le faire voir dans le second livre. Or, si ces deux célèbres principes spéculatifs ne sont point innés, je suppose, sans qu'il soit nécessaire de le prouver, qu'il n'y a point d'autre maxime de pure spéculation qu'on ait droit de faire passer pour innée.

CHAPITRE II.

Qu'il n'y a point de principes de pratique qui soient innés.

§ 1. *Il n'y a point de principe de morale si clair ni si généralement reçu que les maximes spéculatives dont on vient de parler.*

Si les maximes spéculatives dont nous avons parlé dans le chapitre précédent, ne sont pas reçues de tout le monde par un consentement actuel, comme nous venons de le prouver, il est beaucoup plus évident, à l'égard des principes de pratique, *qu'il s'en faut bien qu'ils soient reçus d'un consentement universel.* Et je crois qu'il serait bien difficile de produire une règle de morale qui soit de nature à être reçue d'un consentement aussi général et aussi prompt que cette maxime, *Ce qui est, est;* ou qui puisse passer pour une vérité aussi manifeste que ce principe, *Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps.* D'où il paraît clairement que le privilége d'être inné convient beaucoup moins aux principes de pratique qu'à ceux de spéculation, et qu'on est plus en droit de douter que ceux-là soient imprimés naturellement dans l'âme que ceux-ci. Ce n'est pas que ce doute contribue en aucune manière à mettre en question la vérité de ces différents principes. Ils sont également véritables, quoiqu'ils ne soient pas également évidents. Les maximes spéculatives que je viens d'alléguer sont évidentes par elles-mêmes; mais à l'égard des principes de morale, ce n'est que par des raisonnements, par des discours et par quelque application d'esprit qu'on peut s'assurer de leur vérité. Ils ne paraissent point comme autant de caractères gravés naturellement dans l'âme; car s'ils y étaient effectivement empreints de cette manière, il faudrait nécessairement que ces caractères se rendissent visibles par eux-mêmes, et que chaque homme les pût reconnaître certainement par ses propres lumières. Mais en refusant aux principes de morale la prérogative d'être innés qui ne leur appartient point, on n'affaiblit en aucune manière leur vérité ni leur certitude, comme on ne diminue en rien la vérité et la certitude de cette proposition, *Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits*, lorsqu'on dit qu'elle n'est pas si évidente que cette autre proposition, *Le tout est plus grand que sa partie*, et qu'elle n'est pas si propre à être reçue dès qu'on l'entend pour la première fois. Il suffit que ces règles de morale sont capables d'être démontrées; de sorte que c'est notre faute si nous ne venons pas à nous assurer certainement de leur vérité. Mais de ce que plusieurs personnes ignorent absolument ces règles, et que d'autres les reçoivent d'un consentement faible et chancelant, il paraît clairement qu'elles ne sont rien moins qu'innées, et qu'il s'en faut bien qu'elles se présentent d'elles-mêmes à leur vue sans qu'ils se mettent en peine de les chercher.

§ 2. *Tous les hommes ne regardent pas la fidélité et la justice comme des principes.*

Pour savoir s'il y a quelque principe de morale dont tous les hommes conviennent, j'en appelle à ceux qui ont quelque connaissance de l'histoire du genre humain, et qui ont, pour ainsi dire, perdu de vue le clocher de leur village pour aller voir ce qui se passe hors de chez eux. Car où est cette vérité de pratique qui soit universellement reçue sans aucune difficulté, comme elle doit l'être si elle est innée? La justice et l'observation des contrats est le point sur lequel la plupart des hommes semblent s'accorder entre eux. C'est un principe qui est reçu, à ce qu'on croit, dans les cavernes même des brigands et parmi les sociétés des plus grands scélérats; de sorte que ceux qui ont le plus dépouillé le caractère d'hommes sont fidèles les uns aux autres et observent entre eux les règles de la justice. Je conviens que les bandits en usent ainsi les uns à l'égard des autres; mais c'est sans con-

sidérer les règles de justice qu'ils observent entre eux comme des principes innés et comme des lois que la nature ait gravées dans leur âme. Ils les observent seulement comme des règles de convenance dont la pratique est absolument nécessaire pour conserver leur société ; car il est impossible de concevoir qu'un homme regarde la justice comme un principe de pratique, si, dans le même temps qu'il en observe les règles avec ses compagnons voleurs de grand chemin, il dépouille ou tue le premier homme qu'il rencontre. La justice et la vérité sont les liens communs de toute société : c'est pourquoi les bandits et les voleurs, qui ont rompu avec tout le reste des hommes, sont obligés d'avoir de la fidélité et de garder quelques règles de justice entre eux, sans quoi ils ne pourraient pas vivre ensemble [1]. Mais qui oserait conclure de là que ces gens, qui ne vivent que de fraude et de rapine, ont des principes de vérité et de justice gravés naturellement dans l'âme, auxquels ils donnent leur consentement ?

§ 3. *On objecte que les hommes démentent par leurs actions ce qu'ils croient dans leur âme. Réponse à cette objection.*

On dira peut-être *que la conduite des brigands est contraire à leurs lumières, et qu'ils approuvent tacitement dans leur âme ce qu'ils démentent par leurs actions.* Je réponds premièrement que j'avais toujours cru qu'on ne pouvait mieux connaître les pensées des hommes que par leurs actions. Mais enfin, puisqu'il est évident par la pratique de la plupart des hommes, et par la profession ouverte de quelques-uns d'entre eux, qu'ils ont mis en question ou même nié la vérité de ces principes, il est impossible de soutenir qu'ils soient reçus d'un consentement universel, sans quoi l'on ne saurait conclure qu'ils soient innés ; et d'ailleurs, il n'y a que des hommes faits qui donnent leur consentement à ces sortes de principes. En second lieu, c'est une chose bien étrange et tout à fait contraire à la raison, de supposer que des principes de pratique qui se terminent à de pures spéculations soient innés. Si la nature a pris la peine de graver dans notre âme des principes de pratique, c'est, sans doute, afin qu'ils soient mis en œuvre ; et par conséquent ils doivent produire des actions qui leur soient conformes, et non pas un simple consentement qui les fasse recevoir comme véritables. Autrement, c'est en vain qu'on les distingue des maximes de pure spéculation. J'avoue que la nature a mis dans tous les hommes l'envie d'être heureux, et une forte aversion pour la misère. Ce sont là des principes de pratique véritablement innés, et qui, selon la destination de tout principe de pratique, ont une influence continuelle sur toutes nos actions. On peut d'ailleurs les remarquer dans toutes sortes de personnes, de quelque âge qu'elles soient, en qui ils paraissent constamment et sans discontinuation ; mais ce sont là des inclinations de notre âme vers le bien, et non pas des impressions de quelque vérité qui soit gravée dans notre entendement. Je conviens qu'il y a dans l'âme des hommes certains penchants qui y sont imprimés naturellement, et qu'en conséquence des premières impressions que les hommes reçoivent par le moyen des sens, il se trouve certaines choses qui leur plaisent, et d'autres qui leur sont désagréables, certaines choses pour lesquelles ils ont du penchant, et d'autres dont ils s'éloignent et qu'ils ont en aversion ; mais cela ne sert de rien pour prouver qu'il y a dans l'âme des caractères innés qui doivent être les principes de connaissance qui règlent actuellement notre conduite. Bien loin qu'on puisse établir par là l'existence de ces impressions naturelles, on peut en inférer, au contraire, qu'il n'y en a point de telles : car, s'il y avait dans notre âme certains caractères qui y fussent gravés naturellement, comme autant de principes de connaissance, nous ne pourrions que les apercevoir agissant en nous, comme nous sentons l'influence que ces autres impressions naturelles ont actuellement sur notre volonté et sur nos désirs, je veux dire, *l'envie d'être heureux* et *la crainte d'être misérables* [1], qui agissent constamment en nous, qui sont les ressorts et les motifs de toutes nos actions, auxquelles nous sentons qu'ils nous poussent incessamment avec force.

[1] « On ne saurait rien dire de mieux à l'égard de tous « les hommes en général. Et c'est ainsi que ces lois sont « gravées dans l'âme : savoir, comme les conséquences de « notre conservation et de nos vrais biens.... Cependant « ceux qui ne fondent la justice que sur les nécessités de « cette vie et sur le besoin qu'ils en ont, plutôt que sur le « plaisir qu'ils y devraient prendre, qui est des plus « grands lorsque Dieu en est le fondement, ceux-là sont « un peu sujets à ressembler à la société des bandits :

Sit spes fallendi, miscebunt sacra profanis.
Hor. Epist. I, 16, 54. »

[1] « La *félicité* n'est autre chose qu'une joie durable. « Cependant notre penchant va non pas proprement à la « félicité, mais à la *joie*, c'est-à-dire au présent ; c'est la « raison qui porte à l'avenir et à la durée. Or, le penchant, « exprimé par l'entendement, passe en précepte et en vé-

§ 4. *Les règles de morale ont besoin d'être prouvées : donc elles ne sont point* innées.

Une autre raison qui me fait douter qu'il y ait aucun principe de pratique inné, c'est *qu'on ne saurait proposer*, à ce que je crois, *aucune règle de morale dont on ne puisse demander la raison avec justice*. Ce qui serait tout à fait ridicule et absurde, s'il y en avait quelques-unes qui fussent innées, ou même évidentes par elles-mêmes : car tout principe inné doit être si évident par lui-même, qu'on n'ait besoin d'aucune preuve pour en voir la vérité, ni d'aucune raison pour le recevoir avec un entier consentement. En effet, on croirait dépourvus de sens commun ceux qui demanderaient ou essayeraient de rendre raison pourquoi *il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps*. Cette proposition porte avec elle son évidence et n'a nul besoin de preuve; de sorte que celui qui entend les termes qui servent à l'exprimer, on la reçoit d'abord en vertu de la lumière qu'elle a par elle-même, ou rien ne sera jamais capable de la lui faire recevoir. Mais si l'on proposait cette règle de morale qui est la source et le fondement inébranlable de toutes les vertus sociales : *Ne faites à autrui que ce que vous voudriez qui vous fût fait à vous-même* ; si, dis-je, on proposait cette règle à une personne qui n'en aurait jamais ouï parler auparavant, mais qui serait pourtant capable d'en comprendre le sens, ne pourrait-elle pas, sans absurdité, en demander la raison ? Et celui qui la proposerait ne serait-il pas obligé d'en faire voir la vérité ? Il suit clairement de là que cette loi n'est pas née avec nous, puisque, si cela était, elle n'aurait aucun besoin d'être prouvée, et ne pourrait être mise dans un plus grand jour, mais devrait être reçue comme une vérité incontestable qu'on ne saurait révoquer en doute, dès lors au moins qu'on l'entendrait prononcer et qu'on en comprendrait le sens. D'où il paraît évidemment que la vérité des règles de morale dépend de quelque autre vérité antérieure, d'où elles doivent être déduites par voie de raisonnement, ce qui ne pourrait être si ces règles étaient innées, ou même évidentes par elles-mêmes [1].

« rité de pratique : et si le penchant est inné, la vérité « l'est aussi..... Les *instincts* aussi ne sont pas toujours « de pratique ; il y en a qui contiennent des vérités de « théorie, et tels sont les principes internes des sciences « et du raisonnement, lorsque, sans en connaître la rai- « son, nous les employons par un instinct naturel..... et « si quelqu'un veut ne donner le nom d'*innées* qu'aux « vérités qu'on reçoit d'abord par instinct, je ne le lui « contesterai pas. »

§ 5. *Exemple tiré des raisons pourquoi il faut observer les contrats.*

L'observation des contrats et des traités est sans contredit un des plus grands et des plus incontestables devoirs de la morale. Mais, si vous demandez à un chrétien, qui croit des récompenses et des peines après cette vie, pourquoi un homme doit tenir sa parole, il en rendra cette raison : C'est que Dieu, qui est l'arbitre du bonheur et du malheur éternel, nous le commande. Un disciple d'*Hobbes*, à qui vous ferez la même demande, vous dira, Que le public le veut ainsi, et que *Leviathan* vous punira si vous faites le contraire. Enfin, un philosophe païen aurait répondu à cette question, Que de violer sa promesse, c'était faire une chose déshonnête, indigne de l'excellence de l'homme et contraire à la vertu, qui élève la nature humaine au plus haut point de perfection où elle soit capable de parvenir.

§ 6. *La vertu est généralement approuvée, non pas à cause qu'elle est* innée, *mais parce qu'elle est utile.*

C'est de ces différents principes que découle naturellement cette grande diversité d'opinions qui se rencontre parmi les hommes, à l'égard des règles de morale, selon les différentes espèces de bonheur qu'ils ont en vue, ou dont ils se proposent l'acquisition : ce qui ne saurait être, s'il y avait des principes de pratique innés et gravés immédiatement dans notre âme par

[1] « Il y a des règles de morale qui ne sont point des « principes innés ; mais cela n'empêche pas que ce ne « soient des vérités innées, car une vérité dérivative sera « innée, lorsque nous la pouvons tirer de notre esprit. « Mais il y a des vérités innées que nous trouvons en nous « de deux manières : par lumière et par instinct. Celles « que je viens de marquer se démontrent par nos idées, ce « qui fait la lumière naturelle ; mais il y a des *conclusions* « *de la lumière naturelle* qui sont des principes par « rapport à l'instinct. C'est ainsi que nous sommes portés « aux actes d'humanité par instinct, parce que cela nous « plaît, et par raison, parce que cela est juste. Il y a donc « en nous des vérités d'instinct qui sont des principes in- « nés qu'on sent et qu'on approuve, quand même on n'en « a point la preuve, qu'on obtient pourtant lorsqu'on rend « raison de cet instinct. C'est ainsi qu'on se sert des lois « des conséquences suivant une conséquence confuse et « comme par instinct ; mais les logiciens en démontrent « la raison..... Quant à la règle qu'on *ne doit faire aux* « *autres que ce qu'on voudrait qu'ils nous fissent*, elle « a besoin non-seulement de preuve, mais encore de « déclaration..... Son véritable sens est que la place « d'autrui est le véritable point de vue pour juger équita- « blement, lorsqu'on s'y met. »

le doigt de Dieu. Je conviens que l'existence de Dieu paraît par tant d'endroits, et que l'obéissance que nous devons à cet être suprême est si conforme aux lumières de la raison, qu'une grande partie du genre humain rend témoignage à la loi de nature. Mais, d'autre part, on doit reconnaître, à mon avis, que tous les hommes peuvent s'accorder à recevoir plusieurs règles de morale, d'un consentement universel, sans connaître ou recevoir le véritable fondement de la morale, lequel ne peut être autre chose que la volonté ou la loi de Dieu, qui, voyant toutes les actions des hommes, et pénétrant leurs plus secrètes pensées, tient, pour ainsi dire, entre ses mains les peines et les récompenses, et a assez de pouvoir pour faire rendre compte à ceux qui violent ses ordres avec le plus d'insolence. Car Dieu ayant uni par un lien inséparable la vertu et la félicité publique, et ayant rendu la pratique de la vertu nécessaire pour la conservation de la société humaine et visiblement avantageuse à tous ceux avec qui les gens de bien ont affaire, il ne faut pas s'étonner que chacun s'empresse non-seulement d'admettre ces règles, mais aussi de les recommander aux autres, puisqu'il est persuadé que s'ils les observent il lui en reviendra à lui-même de grands avantages. Il peut, dis-je, être porté par intérêt, aussi bien que par conviction, à faire regarder ces règles comme sacrées; parce que, si elles viennent à être profanées et foulées aux pieds, il n'est plus en sûreté lui-même. Quoiqu'une telle approbation ne diminue en rien l'obligation morale et éternelle que ces règles emportent évidemment avec elles, c'est pourtant une preuve que le consentement extérieur et verbal que les hommes donnent à ces règles ne prouve point que ce soient des principes innés. Que dis-je? cette approbation ne prouve pas même que les hommes les reçoivent intérieurement comme des règles inviolables de leur propre conduite, puisqu'on voit tous les jours que l'intérêt particulier et la bienséance obligent plusieurs personnes à s'attacher extérieurement à ces règles, et à les approuver publiquement, quoique leurs actions fassent assez voir qu'ils ne songent pas beaucoup au législateur qui les leur a prescrites, ni à l'enfer qu'il a destiné à la punition de ceux qui les violeraient.

§ 7. En effet, si, sans vouloir par civilité attribuer à la plupart des hommes plus de sincérité qu'ils n'en ont effectivement, nous regardons leurs actions comme les interprètes de leurs pensées, nous trouvons qu'intérieurement ils n'ont point tant de respect pour ces sortes de règles, ni une fort grande persuasion de leur certitude et de l'obligation où ils sont de les observer. Par exemple, ce grand principe de morale qui nous ordonne *de faire aux autres ce que nous voudrions qui nous fût fait à nous-mêmes*, est beaucoup plus recommandé que pratiqué. Mais l'infraction de cette règle ne saurait être si criminelle, que la folie de celui qui enseignerait aux hommes que ce n'est pas un précepte de morale qu'on soit obligé d'observer, ne parût encore plus contraire à ce même intérêt auquel les hommes sacrifient quand ils violent eux-mêmes ce précepte.

§ 8. *La conscience ne prouve pas qu'il y ait aucune règle de morale* innée.

On dira peut-être que, puisque la conscience nous reproche l'infraction de ces règles, il s'ensuit de là que nous en reconnaissons intérieurement la justice et l'obligation. A cela je réponds que, sans que la nature ait rien gravé dans le cœur des hommes, je suis assuré qu'il y en a plusieurs qui, par la même voie qu'ils parviennent à la connaissance de plusieurs autres vérités, peuvent venir à reconnaître la justice et l'obligation de plusieurs règles de morale. D'autres peuvent en être instruits par l'éducation, par les compagnies qu'ils fréquentent, et par les coutumes de leur pays; et cette persuasion une fois établie met en action leur conscience, qui n'est autre chose que l'*opinion que nous avons nous-mêmes de la rectitude morale, ou de la perversité de nos actions*. Or, si la conscience était une preuve de l'existence des principes innés, ces principes pourraient être opposés les uns aux autres, puisque certaines personnes font par principe de conscience ce que d'autres évitent par le même motif.

§ 9. *Exemples de plusieurs actions énormes, commises sans aucun remords de conscience.*

D'ailleurs, si ces règles de morale étaient innées et empreintes naturellement dans l'âme des hommes, je ne saurais comprendre comment ils pourraient venir à les violer tranquillement et avec une entière confiance. Considérez une ville prise d'assaut, et voyez s'il paraît dans le cœur des soldats, animés au carnage et au butin, quelque égard pour la vertu, quelque principe de morale, et quelque remords de conscience pour toutes les injustices qu'ils commet-

tent. Rien moins que cela. Le brigandage, la violence et le meurtre ne sont que des jeux pour des gens mis en liberté de commettre ces crimes sans en être ni censures ni punis. Et en effet, n'y a-t-il pas eu des nations entières et même des plus polies[1] qui ont cru qu'il leur était aussi bien permis d'exposer leurs enfants pour les laisser mourir de faim, ou devorer par les bêtes farouches, que de les mettre au monde? Il y a encore aujourd'hui des pays où l'on ensevelit les enfants tout vifs avec leurs meres, s'il arrive qu'elles meurent dans leurs couches; ou bien on les tue, si un astrologue assure qu'ils sont nés sous une mauvaise étoile. Dans d'autres lieux, un enfant tue ou expose son père et sa mère, sans aucun remords, lorsqu'ils sont parveuus à un certain âge. Dans un endroit de l'Asie[2], dès qu'on désespère de la santé d'un malade, on le met dans une fosse creusée en terre; et là, exposé au vent et à toutes les injures de l'air, on le laisse périr impitoyablement, sans lui donner aucun secours. C'est une chose ordinaire[3] parmi les Mingreliens, qui font profession du christianisme, d'ensevelir leurs enfants tout vifs sans aucun scrupule. Ailleurs, les pères[4] mangent leurs propres enfants. Les Caribes[5] ont accoutumé de les châtrer pour les engraisser et les manger. Et Garcillasso de la Vega rapporte[6] que certains peuples du Pérou avaient accoutumé de garder les femmes qu'ils prenaient prisonnières, pour en faire des concubines, et nourrissaient aussi délicatement qu'ils pouvaient les enfants qu'ils en avaient, jusqu'à l'âge de treize ans; après quoi ils les mangeaient, et faisaient le même traitement à la mère dès qu'elle ne leur donnait plus d'enfants. Les Toupinambous[7] ne connaissent pas de meilleur moyen pour aller en paradis que de se venger cruellement de leurs ennemis, et d'en manger le plus qu'ils peuvent. Ceux que les Turcs canonisent et mettent au nombre des saints, mènent une vie qu'on ne saurait rapporter sans blesser la pudeur. Il y a sur ce sujet un endroit fort remarquable dans le *Voyage de Baumgarten.* Comme ce livre est assez rare, je transcrirai ici le passage tout au long dans la même langue qu'il a été publié. *Ibi* (scil. prope *Belbes* in Ægypto) *vidimus sanctum unum Saracenicum inter arenarum cumulos, ita ut ex utero matris prodiit, nudum sedentem. Mos est, ut didicimus, Mahometistis, ut eos, qui amentes et sine ratione sunt, pro sanctis colant et venerentur. Insuper et eos qui quum diu vitam egerint inquinatissimam, voluntariam demùm pœnitentiam et paupertatem, sanctitate venerandos deputant. Ejusmodi verò genus hominum libertatem quamdam effrænem habent domos quas volunt intrandi, edendi, bibendi, et, quod majus est, concumbendi; ex quo concubitu si proles secuta fuerit, sancta similiter habetur. His ergo hominibus, dum vivunt, magnos exhibent honores: mortuis verò vel templa vel monumenta extruunt amplissima, eosque contingere ac sepelire maximæ fortunæ ducunt loco. Audivimus hæc dicta et dicenda per interpretem a Mucrelo nostro. Insuper sanctum illum, quem eo loci vidimus publicitùs apprimè commendari, eum esse hominem sanctum, divinum ac integritate præcipuum; eò quòd nec fœminarum unquam esset nec puerorum, sed tantummodò asellarum concubitor atque mularum.* Peregr. Baumgarten, *lib.* II, *cap.* 1, *p.* 73[1]. Où sont, je vous prie, ces principes innés de justice, de piété, de reconnaissance, d'équité et de chasteté, dans ce dernier exemple et dans les autres que nous venons de rapporter? Et où est ce consentement universel qui nous montre qu'il y a de tels principes gravés naturellement dans nos âmes? Lorsque la mode avait rendu les duels honorables, on commettait des meurtres sans aucun remords de conscience, et encore aujourd'hui c'est un grand déshonneur, en certains lieux, que d'être innocent sur cet article. Enfin, si nous jetons les yeux hors de chez nous, pour voir ce qui se passe dans le reste du monde, et considérer les hommes tels qu'ils sont effectivement, nous trouverons qu'en un lieu ils font scrupule de faire ou de négliger certaines choses, pendant qu'ailleurs d'autres croient mériter récompense en s'abstenant des mêmes choses que ceux-là font par un motif de conscience, ou en faisant ce que ces premiers n'oseraient faire[2].

§ 10. *Les hommes ont des principes de pratique opposés les uns aux autres.*

Qui prendra la peine de lire avec soin l'his-

[1] Les Grecs et les Romains.
[2] Gruber apud Thevenot, part. IV, pag. 13.
[3] Lambert apud Thevenot, pag. 38.
[4] Vossius. De Nili origine, ch. 18, 19.
[5] P. Mart. Dec. 1.
[6] Hist. des Incas, liv. 1, chap. 12. — [7] Lery, chap. 16.

[1] On peut voir encore, au sujet de cette espèce de saints, si fort respectés par les Turcs, ce qu'en a dit *Pietro della Valle*, dans une lettre du 25 janvier 1616.
[2] « La science morale (outre les instincts, comme celui

toire du genre humain, et d'examiner d'un œil indifférent la conduite des peuples de la terre, pourra se convaincre lui-même qu'excepté les devoirs qui sont absolument nécessaires à la conservation de la société humaine (qui ne sont même que trop souvent violés par des sociétés entières à l'égard des autres sociétés), on ne saurait nommer aucun principe de morale, ni imaginer aucune règle de vertu qui, dans quelque endroit du monde, ne soit méprisée ou contredite par la pratique générale de quelques sociétés entières qui sont gouvernées par des maximes de pratique et par des règles de conduite tout à fait opposées à celles de quelque autre société.

§ 11. *Des nations entières rejettent plusieurs règles de morale.*

On objectera peut-être ici qu'il ne s'ensuit pas qu'une règle soit inconnue de ce qu'elle est violée. L'objection est bonne lorsque ceux qui n'observent pas la règle ne laissent pas de la recevoir en qualité de loi ; lors, dis-je, qu'on la regarde avec quelque respect par la crainte qu'on a d'être déshonoré, censuré ou châtié, si l'on vient à la négliger. Mais il est impossible de concevoir qu'une nation entière rejetât publiquement ce que chacun de ceux qui la composent connaîtrait certainement et infailliblement être une véritable loi ; car tel est la connaissance que tous les hommes doivent nécessairement avoir des lois dont nous parlons, s'il est vrai qu'elles soient naturellement empreintes dans leur âme. On conçoit bien que des gens peuvent reconnaître quelquefois certaines règles de morale comme véritables, quoique dans le fond de leur âme ils les croient fausses : il se peut, dis-je, que quelques personnes en usent ainsi en certaines rencontres, dans la seule vue de conserver leur réputation, et de s'attirer l'estime de ceux qui croient ces règles d'une obligation indispensable. Mais qu'une société entière d'hommes rejette et viole, publiquement et d'un commun accord, une règle qu'ils regardent chacun en particulier comme une loi de la vérité et de la justice de laquelle ils sont parfaitement convaincus, et dont ils sont persuadés que tous ceux à qui ils ont affaire portent le même jugement, c'est une chose qui passe l'imagination [1]. Et, en effet, chaque membre de cette société, qui viendrait à mépriser une telle loi, devrait craindre nécessairement de s'attirer, de la part de tous les autres, le mépris et l'horreur que méritent ceux qui font profession d'avoir dépouillé l'humanité ; car une personne qui connaîtrait les bornes naturelles du juste et de l'injuste, et qui ne laisserait pas de les confondre ensemble, ne pourrait être regardée que comme l'ennemie déclarée du repos et du bonheur de la société dont elle fait partie. Or, tout principe de pratique qu'on suppose *inné* ne peut qu'être connu de chacun comme juste et avantageux. C'est donc une véritable contradiction, ou peu s'en faut, que de supposer que des nations entières puissent s'accorder à démentir tant par leurs discours que par leur pratique, d'un consentement unanime et universel, une chose, de la vérité, de la justice et de la bonté de laquelle chacun d'eux serait convaincu avec une évidence tout à fait irréfragable. Cela suffit pour faire voir que nulle règle de pratique, qui est violée universellement et avec l'approbation publique, dans un certain endroit du monde, ne peut passer pour *innée*. Mais j'ai quelque

« qui fait suivre la joie et fuir la tristesse) n'est pas autrement innée que l'arithmétique, car elle dépend aussi des démonstrations que la lumière interne fournit..... Mais les instincts ne portent pas à l'action d'une manière invincible ; on y résiste par des passions, on les obscurcit par des préjugés, et on les altère par des coutumes contraires..... Cependant la plus grande et la plus saine partie du genre humain leur rend témoignage. Les Orientaux et les Grecs ou Romains, l'Alcoran et la Bible conviennent en cela... : La coutume, la tradition, la discipline s'en sont mêlées, mais le naturel est cause que la coutume s'est tournée plus généralement du bon côté sur ces devoirs.... La nature donne à l'homme, et à la plupart des animaux, de l'affection et de la douceur pour ceux de leur espèce.... Après cet instinct général de *société*, qui se peut appeler *philanthropie* dans l'homme, il y en a de plus particuliers.... Mais, dans le fond, ces impressions, quelque naturelles qu'elles puissent être, ne sont que des aides de la raison et des indices du conseil (dessein) de la nature..... Sans la raison, ces aides ne suffiraient pas pour donner une entière certitude à la morale.... Ainsi on peut distinguer les *vérités innées* d'avec la *lumière naturelle* (qui n'en contient que de distinctement connaissables) comme le genre doit être distingué de son espèce, puisque les *vérités innées* comprennent tant les *instincts* que la *lumière naturelle*. »

[1] « Il arrive tous les jours que les hommes agissent contre leurs connaissances, en se les cachant à eux-mêmes lorsqu'ils tournent l'esprit ailleurs pour suivre leurs passions.... L'avenir et le raisonnement frappent rarement autant que le présent et les sens. Cet Italien le savait bien qui, devant être mis à la torture, se proposa d'avoir continuellement le gibet en vue, pendant les tourments, pour y résister ; et on l'entendit dire quelquefois : *Io ti vedo* ; ce qu'il expliqua ensuite quand il fut échappé. »

autre chose à répondre a l'objection que je viens de proposer.

§ 12. Il ne s'ensuit pas, dit-on, qu'une loi soit inconnue, de ce qu'elle est violée. Soit, j'en tombe d'accord. Mais je sontiens qu'*une permission publique de la violer, prouve que cette loi n'est pas* innée [1]. Prenons, par exemple, on quelques-unes de ces règles, que moins de gens ont eu l'audace de nier ou l'imprudence de révoquer en doute, comme étant des conséquences qui se présentent le plus aisément à la raison humaine, et qui sont les plus conformes à l'inclination naturelle de la plus grande partie des hommes. S'il y a quelque règle qu'on puisse regarder comme *innée*, il n'y en a point, ce me semble, à qui ce privilége doive mieux convenir qu'à celle-ci: *Pères et mères, aimez et conservez vos enfants.* Si l'on dit que cette règle est *innée*, on doit entendre par là l'une de ces deux choses: ou que *c'est un principe constamment observé de tous les hommes;* ou, du moins, que *c'est une vérité gravée dans l'âme de tous les hommes, qui leur est, par conséquent, connue à tous, et qu'ils reçoivent tous d'un commun consentement.* Or, cette règle n'est *innée* en aucun de ces deux sens. Car, premièrement, ce n'est pas un principe que tous les hommes prennent pour règle de leurs actions, comme il paraît par les exemples que nous venons de citer. Et sans aller chercher en *Mingrelie* et dans le *Pérou* des preuves du peu de soin que des peuples entiers ont de leurs enfants, jusqu'à les faire mourir de leurs propres mains; sans recourir à la cruauté de quelques nations barbares, qui surpasse celle des bêtes mêmes, qui ne sait que c'était une coutume ordinaire et autorisée parmi les Grecs et les Romains, d'exposer impitoyablement et sans aucun remords de conscience leurs propres enfants, lorsqu'ils ne voulaient pas les élever? Il est faux, en second lieu, que ce soit une vérité *innée* et connue de tous les hommes: car, tant s'en faut qu'on puisse regarder comme une vérité *innée* ces paroles: *Pères et mères, ayez soin de conserver vos enfants,* qu'on ne peut pas même leur donner le nom de vérité; car, c'est un commandement et non pas une proposition, et, par conséquent, on ne peut pas dire qu'il emporte vérité ou fausseté. Pour faire qu'il puisse être regardé comme vrai, il faut le réduire à une proposition comme celle-ci: *C'est le devoir des pères et mères de conserver leurs enfants.* Mais tout *devoir* emporte l'idée de *loi;* et une loi ne saurait être connue ou supposée sans un législateur qui l'ait prescrite, ou sans récompense et sans peine: de sorte qu'on ne peut supposer que cette règle, ou quelque autre règle de pratique que ce soit, puisse être *innée*, c'est-à-dire, imprimée dans l'âme, sous l'idée d'un devoir, sans supposer que les idées d'un Dieu, d'une loi, d'une vie à venir, et de ce qu'on nomme *obligation* et *peine,* soient aussi *innées* avec nous. Car, parmi les nations dont nous venons de parler, il n'y a point de peine à craindre dans cette vie pour ceux qui violent cette règle; et, par conséquent, elle ne saurait avoir force de loi dans les pays où l'usage, généralement établi, y est directement contraire. Or, ces idées, qui doivent toutes être nécessairement *innées*, s'il y a quelque chose d'*inné* en qualité de *devoir*, sont si éloignées d'être gravées naturellement dans l'esprit de tous les hommes, qu'elles ne paraissent pas même fort claires et fort distinctes dans l'esprit de plusieurs personnes d'étude, et qui font profession d'examiner les choses avec quelque exactitude, tant s'en faut qu'elles soient connues de toute créature humaine. Et parmi les idées, dont je viens de faire l'énumération, je prouverai en particulier, dans le chapitre suivant, qu'il y en a une qui semble devoir être *innée* préférablement à toutes les autres, qui ne l'est pourtant point, je veux parler de l'*idée de Dieu;* ce que j'espère faire voir, avec la dernière évidence, à tout homme qui est capable de suivre un raisonnement.

§ 13. *Des nations entières rejettent plusieurs règles de morale.*

De ce que je viens de dire, je crois pouvoir conclure sûrement qu'*une règle de pratique*

[1] « Cette violation supposée, il s'ensuit seulement « qu'on n'a pas bien lu ces caractères de la nature, gravés « dans nos âmes, mais quelquefois assez enveloppés par « nos désordres: outre que pour voir la nécessité des de- « voirs d'une manière invincible, il en faut envisager la « démonstration, ce qui n'est pas fort ordinaire. Si la géo- « métrie s'opposait autant à nos intérêts et à nos passions « que la morale, nous ne la contesterions et ne la viole- « rions guère moins, malgré toutes les démonstrations « d'Euclide et d'Archimède, qu'on traiterait de rêveries, « et qu'on trouverait pleines de paralogismes. Et Joseph « Scaliger, Hobbes et autres, qui ont écrit contre Euclide « et Archimède, ne se trouveraient point si peu accompa- « gnés qu'ils le sont. Ce n'était que la passion de la gloire « que ces auteurs croyaient trouver dans la quadrature « du cercle, et autres problèmes difficiles, qui a aveuglé « jusqu'à un tel point des personnes d'un si grand mérite. « Et si d'autres avaient le même intérêt, ils en useraient « de même. »

qui est violée en quelque endroit du monde, d'un consentement général et sans aucune opposition, ne saurait passer pour innée. Car il est impossible que des hommes pussent violer sans crainte ni pudeur, de sang-froid, et avec une entière confiance, une règle qu'ils sauraient évidemment, et sans pouvoir l'ignorer, être un devoir que Dieu leur a prescrit, et dont il punira certainement les infracteurs, d'une manière à leur faire sentir qu'ils ont pris un fort mauvais parti en la violant. Or, c'est ce qu'ils doivent reconnaître nécessairement, si cette règle est née avec eux ; et, sans une telle connoissance, l'on ne peut jamais être assuré d'être obligé à une chose en qualité de devoir. Ignorer la loi, douter de son autorité, espérer d'échapper à la connaissance du législateur, ou de se soustraire à son pouvoir; tout cela peut servir aux hommes de prétexte pour s'abandonner à leurs passions présentes. Mais si l'on suppose qu'on voit le péché et la peine l'un pres de l'autre, le supplice joint au crime, un feu toujours prêt à punir le coupable ; et qu'en considérant d'un côté le plaisir qui sollicite à mal faire, on découvre en même temps la main de Dieu levée et en état de châtier celui qui s'abandonne à la tentation (car c'est ce que doit produire un devoir qui est gravé naturellement dans l'âme); cela, dis-je, étant posé, concevez-vous qu'il soit possible que des gens qui ont une pareille perspective et une connaissance si distincte et si assurée de tous ces objets, puissent enfreindre hardiment et sans scrupule une loi qu'ils portent gravée dans leur âme en caractères ineffaçables, et qui se présente à eux toute brillante de lumière à mesure qu'ils la violent ? Pouvez-vous comprendre que des hommes qui lisent au-dedans d'eux-mêmes les ordres d'un législateur tout-puissant, soient, en même temps, capables de mépriser et fouler aux pieds, avec confiance et avec plaisir, ses commandements les plus sacrés? Enfin, est-il bien possible que, pendant qu'un homme se déclare ouvertement contre une loi *innée*, et contre le souverain législateur qui l'a gravée dans son âme : est-il possible, dis-je, que tous ceux qui le voient le laissent faire sans prendre aucun intérêt à son crime? que les gouverneurs même du peuple, qui ont la même idée de la loi et de celui qui en est l'auteur, la laissent violer sans faire semblant de s'en apercevoir, sans rien dire, et sans en témoigner aucun déplaisir, ni jeter le moindre blâme sur une telle conduite ?

Nos appétits sont à la vérité des principes d'action, mais ils sont si éloignés de pouvoir passer pour des principes de morale, gravés naturellement dans notre âme, que si nous leur laissions un plein pouvoir de déterminer nos actions, ils nous feraient violer tout ce qu'il y a de sacré dans le monde. Les lois sont comme une digue qu'on oppose à ces désirs déréglés pour en arrêter le cours; ce qu'elles ne peuvent faire que par le moyen des récompenses et des peines qui contre-balancent la satisfaction que chacun peut avoir dessein de se procurer en transgressant la loi. Si donc il y avait quelque chose de gravé dans l'esprit de l'homme sous l'idée de loi, il faudrait que tous les hommes fussent assurés, d'une manière certaine et à n'en pouvoir jamais douter, qu'une peine inévitable sera le partage de ceux qui violeront cette loi. Car, si les hommes peuvent ignorer ou révoquer en doute ce qui est *inné*, c'est en vain qu'on nous parle de *principes innés*, et qu'on en veut faire voir la nécessité. Bien loin qu'ils puissent servir à nous instruire de la vérité et de la certitude des choses, comme on le prétend, nous nous trouverons dans le même état d'incertitude avec ces principes, que s'ils n'étaient point en nous. Une loi *innée* doit être accompagnée de la connaissance claire et certaine d'une punition indubitable, et assez grande pour faire qu'on ne puisse être tenté de violer cette loi si l'on consulte ses véritables intérêts ; à moins qu'en supposant une loi *innée*, on ne veuille supposer aussi un évangile *inné*. Du reste, de ce que je nie qu'il y ait aucune loi *innée*, on aurait tort d'en conclure que je crois qu'il n'y a que des lois positives. Ce serait prendre tout à fait mal ma pensée. Il y a une grande différence entre une loi *innée* et une loi de nature ; entre une vérité gravée originairement dans l'âme, et une vérité que nous ignorons, mais dont nous pouvons acquérir la connaissance en nous servant, comme il faut, des facultés que nous avons reçues de la nature. Et pour moi, je crois que ceux qui donnent dans les extrémités opposées, se trompent également, je veux dire ceux qui posent une *loi innée*, et ceux qui nient qu'il y ait aucune loi qui puisse être connue par la lumière de la nature, c'est-à-dire, sans le secours d'une révélation positive.

§ 14. *Ceux qui soutiennent qu'il y a des principes de pratique* innés, *ne nous disent pas quels sont ces principes.*

Il est si évident que les hommes ne s'accor-

deut point sur les principes de pratique, que je ne pense pas qu'il soit nécessaire d'en dire davantage pour faire voir qu'il n'est pas possible de prouver, par le consentement général, qu'il n'y ait aucune règle de morale *innée :* et cela suffit pour faire soupçonner que la supposition de ces sortes de principes n'est qu'une opinion inventée à plaisir, puisque ceux qui parlent de ces principes avec tant de confiance, sont si réservés à nous les marquer en détail. C'est pourtant ce qu'on aurait droit d'attendre de ceux qui font tant de fond sur cette opinion. Leur refus nous donne sujet de nous défier de leurs lumières ou de leur charité; puisque, soutenant que Dieu a imprimé dans l'âme des hommes les fondements de leurs connaissances et les règles nécessaires à la conduite de leur vie, ils s'intéressent si peu pour l'instruction de leur prochain, et pour le repos du genre humain si fatalement divisé sur ce sujet, qu'ils négligent de leur montrer quels sont ces principes de spéculation et de pratique. Mais à dire le vrai, s'il y avait de tels principes, il ne serait pas nécessaire de les indiquer à personne. Car si les hommes les trouvaient gravés dans leur âme, ils pourraient aisément les distinguer des autres vérités qu'ils viendraient à apprendre dans la suite, et à déduire de ces premières connaissances; et il n'y aurait rien de plus aisé que de savoir ce que c'est que ces principes, et combien il y en a. Nous serions aussi assurés de leur nombre que nous le sommes du nombre de nos doigts; et en ce cas-là, l'on ne manquerait pas apparemment de les étaler un à un dans tous les systèmes. Mais comme personne, que je sache, n'a encore osé nous donner un catalogue exact de ces principes qu'on suppose *innés*, on ne saurait blâmer ceux qui doutent de la vérité de cette supposition; puisque ceux-là même qui veulent imposer aux autres la nécessité de croire qu'il y a des propositions *innées*, ne nous disent point quelles sont ces propositions. Il est aisé de prévoir que si différentes personnes, attachées à différentes sectes, entreprenaient de nous donner une liste des principes de pratique qu'ils regardent comme *innés*, ils ne mettraient dans ce rang que ceux qui, s'accordant avec leurs hypothèses, seraient propres à faire valoir les opinions qui règnent dans leurs écoles ou dans leurs églises particulières : preuve évidente qu'il n'y a point de telles vérités *innées*. Bien plus, une grande partie des hommes sont si éloignés de trouver en eux-mêmes de tels principes de morale *innés*, que dépouillant les hommes de leur liberté, et les changeant par là en autant de machines, ils détruisent non-seulement les règles de morale qu'on veut faire passer pour *innées*, mais toutes les autres, quelles qu'elles soient, sans laisser aucun moyen de croire qu'il y en ait aucune à tous ceux qui ne sauraient concevoir qu'une loi puisse convenir à autre chose qu'à un agent libre : de sorte que sur ce fondement on est obligé de rejeter tout principe de vertu, pour ne pouvoir allier la morale avec la nécessité d'agir en machine : deux choses qu'il n'est pas effectivement fort aisé de concilier, ou de faire subsister ensemble.

§ 15. *Examen des principes* innés, *que propose milord* Herbert.

Comme je venais d'écrire ceci, l'on m'apprit que milord *Herbert* avait indiqué les principes de morale qu'on prétend être *innés*, dans son ouvrage intitulé : De Veritate, *de la Vérité*. Je le consultai aussitôt, espérant qu'un si habile homme aurait dit quelque chose qui pourrait me satisfaire et terminer toutes mes recherches sur cet article. Dans le chapitre où il traite de l'instinct naturel, *de instinctu naturali*, pag. 76, édit. 1656, voici les six marques auxquelles il dit qu'on peut reconnaître ce qu'il appelle *notions communes :* 1° *Prioritas*, ou l'avantage de précéder toutes les autres connaissances; 2° *Independentia*, l'indépendance; 3° *Universalitas*, l'universalité; 4° *Certitudo*, la certitude; 5° *Necessitas*, la nécessité, c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, ce qui sert à la conservation de l'homme, *quæ faciunt ad hominis conservationem;* 6° *Modus conformationis*, id est, *Assensus nullâ interpositâ morâ*, la manière dont on reçoit une certaine vérité, c'est-à-dire, un prompt consentement qu'on donne sans hésiter le moins du monde. Et sur la fin de son petit traité [1], *de Religione laici*, il parle ainsi de ces principes *innés*, page 3 : *Adeò ut non uniuscujusvis religionis confinio arctentur quæ ubique vigent veritates. Sunt enim in ipsâ mente cœlitùs descriptæ, nullisque traditionibus, sive scriptis, sive non scriptis obnoxiæ;* c'est-à-dire : « Ainsi ces vérités qui sont reçues partout, ne « sont point resserrées dans les bornes d'une religion particulière; car, étant gravées dans l'âme « même, par le doigt de Dieu, elles ne dépendent d'aucune tradition, écrite ou non écrite. » Et, un peu plus bas, il ajoute : *Veritates nostræ*

[1] De la Religion du laïque.

catholicæ, quæ tanquam indubia Dei effata, in foro interiori descriptæ; c'est-à-dire : « Nos « vérités catholiques, qui sont écrites dans la « conscience, comme autant d'oracles infaillibles « émanés de Dieu. » Milord Herbert, ayant ainsi proposé les caractères des principes *innés* ou notions communes, et ayant assuré que ces principes ont été gravés dans l'âme des hommes par le doigt de Dieu, il vient à les proposer, et les réduit à ces cinq [1] : le premier est, qu'*il y a un Dieu suprême;* le second, que *ce Dieu doit être servi;* le troisième, que *la vertu, jointe avec la piété, est le culte le plus excellent qu'on puisse rendre à la Divinité;* le quatrième, qu'*il faut se repentir de ses péchés;* le cinquième, qu'*il y a des peines ou des récompenses, après cette vie, selon qu'on aura bien ou mal vécu.* Quoique je tombe d'accord que ce sont là des vérités évidentes et d'une telle nature, qu'étant bien expliquées, une créature raisonnable ne peut guère éviter d'y donner son consentement, je crois pourtant qu'il s'en faut beaucoup que cet auteur fasse voir que ce sont des impressions *innées*, naturellement gravées dans la conscience de tous les hommes, *in foro interiori descriptæ* [2]. Car je prendrai la liberté de faire remarquer :

§ 16. En premier lieu, que ces cinq propositions ne sont pas toutes des notions communes, gravées dans nos âmes par le doigt de Dieu; ou bien, qu'il y en a beaucoup d'autres qu'il faudrait mettre dans ce rang, si l'on était fondé à croire qu'il y en eût aucune qui fût gravée de cette manière. Car il y a d'autres propositions qui, suivant les propres règles de milord Herbert, ont pour le moins autant de droit à une telle origine, et peuvent aussi bien passer pour *innées* que quelques-unes de ces cinq qu'il rapporte, comme, par exemple, cette règle de morale : *Faites comme vous voudriez qu'il vous fût fait;* et peut-être cent autres, si l'on prenait la peine de les chercher.

§ 17. En second lieu, toutes les marques qu'il donne d'un principe *inné*, ne sauraient convenir à chacune de ces cinq propositions. Ainsi, la première, la seconde et la troisième de ces marques ne conviennent parfaitement à aucune de ces propositions; et la première, la seconde, la troisième, la quatrième et la sixième, cadrent fort mal à la troisième proposition, à la quatrième et à la cinquième. On pourrait ajouter que nous savons certainement, par l'histoire, non-seulement que plusieurs personnes, mais des nations entières, regardent quelques-unes de ces propositions, ou même toutes, comme douteuses ou comme fausses. Mais, cela mis à part, je ne saurais voir comment on peut mettre au nombre des principes *innés* la troisième proposition, dont voici les propres termes : *La vertu, jointe avec la piété, est le culte le plus excellent qu'on puisse rendre à la Divinité;* tant le mot de *vertu* est difficile à entendre, tant la signification en est équivoque, et la chose qu'il exprime disputée et malaisée à connaître [1]. D'où il s'ensuit qu'une telle règle de pratique ne peut qu'être fort peu utile à la conduite de notre vie, et que, par conséquent, elle n'est nullement propre à être mise au nombre des principes de pratique qu'on prétend être *innés*.

§ 18. Considérons, pour cet effet, cette proposition selon le sens qu'elle peut recevoir; car ce qui constitue et doit constituer un principe ou une notion commune, c'est le sens de la proposition, et non pas le son des termes qui servent à l'exprimer. Voici la proposition : *La vertu est le culte le plus excellent qu'on puisse rendre à Dieu*, c'est-à-dire, qui lui est le plus agréable. Or, si l'on prend le mot de *vertu* dans le sens qu'on lui donne le plus communément, je veux dire, pour les actions qui passent pour louables selon les différentes opinions qui règnent en différents pays, tant s'en faut que cette proposition soit évidente, qu'elle n'est pas même véritable. Que si l'on appelle *vertu* les actions qui sont conformes à la volonté de Dieu, ou à la règle qu'il a prescrite lui-même, qui est le véritable et le seul fondement de la vertu, à entendre, par ce terme, ce qui est bon et droit en lui-même, en ce cas-là rien n'est plus vrai ni plus certain que cette proposition : *La vertu est le*

[1] 1° Esse aliquod supremum numen; 2° Numen illud coli debere; 3° Virtutem cum pietate conjunctam optimam esse rationem cultûs divini; 4° Resipiscendum esse à peccatis; 5° Dari præmium vel pœnam post hanc vitam transactam.

[2] « J'en demeure d'accord, car je prends toutes les « *vérités nécessaires* pour *innées*, et j'y joins même les « *instincts*. Mais j'avoue que ces cinq propositions ne « sont point des principes innés; car je tiens qu'on peut « et qu'on doit les prouver. »

[1] « Il est vrai que le nom de *vertu* dépend de ceux qui « le donnent à différentes habitudes ou actions, selon « qu'ils jugent bien ou mal, et font usage de leur raison; « mais tous conviennent assez de la notion de la vertu en « général, quoiqu'ils diffèrent dans l'application. Selon « Aristote et plusieurs autres, la vertu est une habitude « de modérer les passions par la raison, et encore plus « simplement une habitude d'agir suivant la raison. »

culte le plus excellent qu'on puisse rendre à Dieu. Mais elle ne sera pas d'un grand usage dans la vie humaine, puisqu'elle ne signifiera autre chose sinon que *Dieu se plaît à voir pratiquer ce qu'il commande;* vérité dont un homme peut être entièrement convaincu sans savoir ce que c'est que Dieu commande; de sorte que, faute d'une connaissance plus déterminée, il se trouvera tout aussi éloigné d'avoir une règle ou un principe de conduite, que si cette vérité-là lui était tout à fait inconnue. Or, je ne pense pas qu'une proposition qui n'emporte autre chose sinon que *Dieu se plaît à voir pratiquer ce qu'il commande*, soit reçue de bien des gens pour un principe de morale, gravé naturellement dans l'esprit de tous les hommes, quelque véritable et quelque certaine qu'elle soit, puisqu'elle enseigne si peu de chose. Mais quiconque lui attribuera ce privilége, sera en droit de regarder cent autres propositions comme des principes innés; car il y en a plusieurs que personne ne s'est encore avisé de mettre dans ce rang, qui peuvent y être placées avec autant de fondement que cette première proposition.

§19. La quatrième proposition, qui porte que *tous les hommes doivent se repentir de leurs péchés*, n'est pas plus instructive, jusqu'à ce qu'on ait expliqué quelles sont les actions qu'on appelle des péchés. Car le mot de péché étant pris (comme il l'est ordinairement) pour signifier en général de mauvaises actions qui attirent quelque châtiment sur ceux qui les commettent, nous donnet-on un grand principe de morale, en nous disant que nous devons être affligés d'avoir commis, et que nous devons cesser de commettre ce qui ne peut que nous rendre malheureux, si nous ignorons quelles sont ces actions particulières, que nous ne pouvons commettre sans nous réduire dans ce triste état? Cette proposition est sans doute très-véritable. Elle est aussi très-propre à être inculquée dans l'esprit de ceux qu'on suppose avoir appris quelles actions sont des péchés dans les différentes circonstances de la vie; et elle doit être reçue de tous ceux qui ont acquis ces connaissances. Mais on ne saurait concevoir que cette proposition ni la précédente soient des principes innés, ni qu'elles soient d'aucun usage, quand bien même elles seraient innées; à moins que la mesure et les bornes précises de toutes les vertus et de tous les vices n'eussent aussi été gravées dans l'âme des hommes, et ne fussent autant de principes innés; de quoi l'on a, je pense, grand sujet de douter. D'où je conclus qu'il ne semble presque pas possible que Dieu ait imprimé dans l'âme des hommes des principes conçus en termes vagues, tels que ceux de vertu et de péché, qui, dans l'esprit de différentes personnes, signifient des choses fort différentes. On ne saurait, dis-je, supposer que ces sortes de principes puissent être attachés à certains mots, parce qu'ils sont, pour la plupart, composés de termes généraux qu'on ne saurait entendre, avant que de connaître les idées particulières qu'ils renferment. Car, à l'égard des exemples de pratique, on ne peut en bien juger que par la connaissance des actions mêmes; et les règles sur lesquelles ces actions sont fondées, doivent être indépendantes des mots, et précéder la connaissance du langage : de sorte qu'un homme doit connaître ces règles, quelque langue qu'il apprenne, le français, l'anglais ou le japonais, dût-il même n'apprendre aucune langue et n'entendre jamais l'usage des mots, comme il arrive aux sourds et aux muets. Quand on aura fait voir que des hommes qui n'entendent aucun langage, et qui n'ont pas appris, par le moyen des lois et des coutumes de leur pays, qu'une partie du culte de Dieu consiste à ne tuer personne, à n'avoir de commerce qu'avec une seule femme, à ne pas faire périr des enfants dans le ventre de leur mère, à ne pas les exposer, à n'ôter point aux autres ce qui leur appartient, quoiqu'on en ait besoin soi-même, mais au contraire à les secourir dans leurs nécessités; et lorsqu'on vient à violer ces règles, à en témoigner du repentir, à en être affligé, et à prendre une ferme résolution de ne pas le faire une autre fois; quand, dis-je, on aura prouvé que ces gens là connaissent et reçoivent actuellement pour règle de leur conduite tous ces préceptes et mille autres semblables, qui sont compris sous ces deux mots *vertu* et *péché*, on sera mieux fondé à regarder ces règles et autres semblables comme des notions communes et des principes de pratique. Mais, avec tout cela, quand il serait vrai que tous les hommes s'accorderaient sur les principes de morale, ce consentement universel donné à des vérités qu'on peut connaître autrement que par le moyen d'une impression naturelle, ne prouverait pas fort bien que ces vérités fussent effectivement innées; et c'est là tout ce que je prétends soutenir.

§ 20. On objecte que les principes *innés* peuvent être corrompus.

Réponse à cette objection.

Ce serait inutilement qu'on opposerait ici ce qu'on a accoutumé de dire : *Que la coutume, l'éducation et les opinions générales de ceux avec qui l'on converse, peuvent obscurcir ces principes de morale qu'on suppose* innés, *et enfin les effacer entièrement de l'esprit des hommes.* Car si cette réponse est bonne, elle anéantit la preuve qu'on prétend tirer du consentement universel en faveur des principes innés, à moins que ceux qui parlent ainsi ne s'imaginent que leur opinion particulière, ou celle de leur parti, doit passer pour un consentement général ; ce qui arrive assez souvent à ceux qui, se croyant les seuls arbitres du vrai et du faux, ne comptent pour rien les suffrages de tout le reste du genre humain. De sorte que le raisonnement de ces gens-là se réduit à ceci : « Les principes que « tout le genre humain reconnaît pour vérita- « bles sont innés ; ceux que les personnes de bon « sens reconnaissent sont admis par tout le « genre humain : Nous et ceux de notre parti « sommes des gens de bon sens : donc nos prin- « cipes sont innés. » Plaisante manière de raisonner qui va tout droit à l'infaillibilité ! Cependant, si l'on ne prend la chose de ce biais, il sera fort difficile de comprendre comment il y a certains principes que tous les hommes reconnaissent d'un commun consentement, quoiqu'il n'y ait aucun de ces principes que *la coutume ou l'éducation n'ait effacé*[1] *de l'esprit de bien des gens.* Ce qui se réduit à dire que tous les hommes reçoivent ces principes, mais que cependant plusieurs personnes les rejettent et refusent d'y donner leur consentement. Et dans le fond, la supposition de ces sortes de premiers principes ne saurait nous être d'un grand usage ; car, que ces principes soient innés ou non, nous serons dans un égal embarras, s'ils peuvent être altérés ou entièrement effacés de notre esprit par quelque moyen humain, comme par la volonté de nos maîtres et par les sentiments de nos amis ; et tout l'étalage qu'on nous fait de ces premiers principes et de cette lumière innée, n'empêchera pas que nous ne nous trouvions dans des ténèbres aussi épaisses, et dans une aussi grande incertitude que s'il n'y avait point de semblable lumière. Il vaut autant n'avoir aucune règle que d'en avoir une fausse par quelque endroit, ou de ne pas connaître, parmi plusieurs règles différentes et contraires les unes aux autres, quelle est celle qui est droite. Mais je voudrais bien que les partisans des idées innées me disent si ces principes peuvent ou ne peuvent pas être effacés par l'éducation et par la coutume. S'ils ne peuvent l'être, nous devons les trouver dans tous les hommes ; et il faut qu'ils paraissent clairement dans l'esprit de chaque homme en particulier. Et s'ils peuvent être altérés par des notions étrangères, ils doivent paraître plus distinctement et avec plus d'éclat lorsqu'ils sont plus près de leur source, je veux dire dans les enfants et les ignorants, sur qui les opinions étrangères ont fait le moins d'impression. Qu'ils prennent tel parti qu'ils voudront, ils verront clairement qu'il est démenti par des faits constants, et par une continnelle expérience.

§ 21. *On reçoit dans le monde des principes qui se détruisent les uns les autres.*

J'avouerai sans peine que des personnes de différents pays, d'un tempérament différent, et qui n'ont pas été élevées de la même manière, s'accordent à recevoir un fort grand nombre d'opinions, comme premiers principes, comme principes irréfragables, parmi lesquelles il y en a plusieurs qui ne sauraient être véritables, tant à cause de leur absurdité, que parce qu'elles sont directement contraires les unes aux autres. Mais, quelque opposées qu'elles soient à la raison, elles ne laissent pas d'être reçues dans quelque endroit du monde avec un si grand respect, qu'il se trouve des gens de bon sens, en toute autre chose, qui aimeraient mieux perdre la vie et tout ce qu'ils ont de plus cher, que de les révoquer en doute, ou de permettre à d'autres de les contester.

§ 22. *Par quels degrés les hommes viennent communément à recevoir certaines choses pour principes.*

Quelque étrange que cela paraisse, c'est ce

[1] « Je m'étonne que l'auteur ait confondu *obscurcir* et « *effacer*, comme il a confondu précédemment *n'être* « *point* et *ne point paraître*. Les idées et vérités *innées* « ne sauraient être *effacées*, mais elles sont *obscurcies* « dans tous les hommes (tels qu'ils sont présentement) « par leur penchant vers les besoins du corps, et souvent « encore plus par les mauvaises coutumes survenues. Ces « caractères de lumière interne seraient toujours éclatants « dans l'entendement, et donneraient de la chaleur dans « la volonté, si les perceptions confuses des sens ne s'empa- « raient de notre attention. C'est le combat dont la sainte « Écriture ne parle pas moins que la philosophie ancienne « et moderne. »

que l'expérience confirme tous les jours; et l'on n'en sera pas si fort surpris, si l'on considère par quels degrés il peut arriver que des doctrines qui n'ont pas de meilleures sources que la superstition d'une nourrice ou l'autorité d'une vieille femme, deviennent, avec le temps, et par le consentement des voisins, autant de principes de religion et de morale. Car ceux qui ont soin de donner, comme ils parlent, de bons principes à leurs enfants (et il y en a peu qui n'aient fait provision pour eux-mêmes de ces sortes de principes, qu'ils regardent comme autant d'articles de foi), leur inspirent les sentiments qu'ils veulent leur faire retenir et professer durant tout le cours de leur vie; et les esprits des enfants, étant alors sans connaissance et indifférents à toute sorte d'opinions, reçoivent les impressions qu'on leur veut donner : car du papier blanc reçoit toutes sortes de caractères. Étant ainsi imbus de ces doctrines, dès qu'ils commencent à entendre ce qu'on leur dit, ils y sont confirmés, dans la suite, à mesure qu'ils avancent en âge, soit par la profession ouverte ou le consentement tacite de ceux parmi lesquels ils vivent, soit par l'autorité de ceux dont la sagesse, la science et la piété leur sont en singulière recommandation; et qui ne permettent pas qu'on parle jamais de ces doctrines, que comme des vrais fondements de la religion et des bonnes mœurs. Et voilà comment ces sortes de principes passent enfin pour des vérités incontestables, évidentes, et nées avec nous.

§ 23. A quoi nous pouvons ajouter que ceux qui ont été instruits de cette manière, venant à réfléchir sur eux-mêmes, lorsqu'ils sont parvenus à l'âge de raison, et ne trouvant rien dans leur esprit de plus vieux que ces opinions, qui leur ont été enseignées avant que leur mémoire tînt, pour ainsi dire, registre de leurs actions, et marquât la date du temps auquel quelque chose de nouveau commençait à se montrer à eux, ils s'imaginent que *ces pensées, dont ils ne peuvent découvrir en eux la première source, sont assurément des impressions de Dieu et de la nature, et non des choses que les autres hommes leur aient apprises*. Prévenus de cette imagination, ils conservent ces pensées dans leur esprit, et les reçoivent avec la même vénération que plusieurs ont accoutumé d'avoir pour leurs parents, non en vertu d'une impression naturelle (car en certains lieux où les enfants sont élevés d'une autre manière, cette vénération leur est inconnue), mais parce qu'ayant été constamment élevés dans ces idées, et ne se souvenant plus du temps auquel ils ont commencé de concevoir ce respect, ils croient qu'il est naturel.

§ 24. C'est ce qui paraîtra fort vraisemblable et presque inévitable, si l'on fait réflexion sur la nature de l'homme et sur la constitution des affaires de cette vie. De la manière que les choses sont établies dans ce monde, la plupart des hommes sont obligés d'employer presque tout leur temps à travailler à leur profession pour gagner leur vie, et ne sauraient néanmoins jouir de quelque repos d'esprit sans avoir des principes qu'ils regardent comme indubitables, et auxquels ils acquiescent entièrement. Il n'y a personne qui soit d'un esprit si superficiel ou si flottant, qu'il ne se déclare pour certaines propositions qu'il tient pour fondamentales, sur lesquelles il appuie ses raisonnements, et qu'il prend pour règle du vrai et du faux, du juste et de l'injuste. Les uns n'ont ni assez d'habileté, ni assez de loisir pour les examiner; les autres en sont détournés par la paresse; et il y en a qui s'en abstiennent parce qu'on leur a dit, depuis leur enfance, qu'ils se devaient bien garder d'entrer dans cet examen : de sorte qu'il y a peu de personnes que l'ignorance, la faiblesse d'esprit, les distractions, la paresse, l'éducation ou la légèreté, n'engagent à embrasser les principes qu'on leur a appris, sur la foi d'autrui, sans les examiner.

§ 25. C'est là, visiblement, l'état où se trouvent tous les enfants et tous les jeunes gens; et la coutume, plus forte que la nature, ne manquant guère de leur faire adorer, comme autant d'oracles émanés de Dieu, tout ce qu'elle a fait entrer une fois dans leur esprit, pour y être reçu avec un entier acquiescement, il ne faut pas s'étonner si, dans un âge plus avancé, lorsqu'ils sont ou embarrassés des affaires indispensables de cette vie, ou engagés dans les plaisirs, ils ne pensent jamais sérieusement à examiner les opinions dont ils sont prévenus, particulièrement si l'un de leurs principes est que *les principes ne doivent pas être mis en question*. Mais, supposé même que l'on ait du temps, de l'esprit et de l'inclination pour cette recherche, qui est assez hardi pour entreprendre d'ébranler les fondements de tous ses raisonnements et de toutes ses actions passées? Qui peut soutenir une pensée aussi mortifiante qu'est celle de soupçonner que l'on a été pendant longtemps dans l'erreur? Combien de gens y a-t-il qui aient as-

sez de hardiesse et de fermeté pour envisager sans crainte les reproches que l'on fait à ceux qui osent s'éloigner du sentiment de leur pays, ou du parti dans lequel ils sont nés? Et où est l'homme qui puisse se résoudre patiemment à supporter les noms de fantasque, de sceptique et d'athée, qu'on ne manquera pas de lui donner, s'il témoigne seulement qu'il doute de quelqu'une des opinions communes? Ajoutez qu'il ne peut qu'avoir encore plus de répugnance à mettre en question ces sortes de principes, s'il croit, comme font la plupart des hommes, que Dieu a gravé ces principes dans son âme pour être la règle et la pierre de touche de toutes ses autres opinions. Et qu'est-ce qui pourrait l'empêcher de regarder ces principes comme sacrés, puisque de toutes les pensées qu'il trouve en lui, ce sont les plus anciennes, et celles qu'il voit que les autres hommes reçoivent avec le plus de respect?

§ 26. *Comment les hommes viennent, pour l'ordinaire, à se faire des principes.*

Il est aisé de s'imaginer, après cela, comment il arrive que les hommes viennent à adorer les idoles qu'ils ont faites eux-mêmes, à se passionner pour les idées qu'ils se sont rendues familières pendant longtemps, et à regarder, comme des vérités divines, des erreurs et de pures absurdités; zélés adorateurs de singes et de veaux d'or, je veux dire, de vaines et ridicules opinions, qu'ils regardent avec un souverain respect, jusqu'à disputer, se battre, et mourir pour les défendre:

Quum solos credat habendos
Esse Deos, quos ipse colit.... [1].

« chacun s'imaginant que les dieux qu'il sert « sont seuls dignes de l'adoration des hommes. » Car, comme les facultés de raisonner, dont on fait presque toujours quelque usage, quoique presque toujours sans aucune circonspection, ne peuvent être mises en action, faute de fondement et d'appui dans la plupart des hommes, qui, par paresse ou par distraction, ne découvrent point les véritables principes de la connaissance, ou qui, faute de temps ou de bons secours, ou pour quelque autre raison que ce soit, ne peuvent point les découvrir pour aller chercher eux-mêmes la vérité jusque dans sa source, il arrive naturellement et d'une manière presque inévitable, que ces sortes de gens s'attachent à certains principes qu'ils embrassent sur la foi d'autrui; de sorte que, venant à les regarder comme des preuves de quelque autre chose, ils s'imaginent que ces principes n'ont aucun besoin d'être prouvés. Or, quiconque a admis une fois dans son esprit quelques-uns de ces principes, et les y conserve avec tout le respect qu'on a accoutumé d'avoir pour des principes, c'est-à-dire, sans se hasarder jamais de les examiner, mais en se faisant une habitude de les croire parce qu'il faut les croire; ceux, dis-je, qui sont dans cette disposition d'esprit, peuvent se trouver engagés par l'éducation et par les coutumes de leur pays, à recevoir pour des principes innés les plus grandes absurdités du monde; et à force d'avoir les yeux longtemps attachés sur les mêmes objets, ils peuvent s'offusquer la vue jusqu'à prendre des monstres qu'ils ont forgés dans leur cerveau, pour des images de la Divinité, et l'ouvrage même de ses mains.

[1] JUVENALIS, sat. XV, v. 37 et 38.

§ 27. *Les principes doivent être examinés* [1].

On peut voir aisément, par ce progrès insensible, comment, dans cette grande diversité de principes opposés, que des gens de tout ordre et de toute profession reçoivent et défendent comme incontestables, il y en a tant qui passent pour innés. Que si quelqu'un s'avise de nier que ce soit là le moyen par où la plupart des hommes viennent à s'assurer de la vérité et de l'évidence de leurs principes, il aura peut-être bien de la peine à expliquer, d'une autre manière, comment ils embrassent des opinions tout à fait opposées, qu'ils croient fortement, qu'ils soutiennent avec une extrême confiance, et qu'ils sont prêts, pour la plupart, à sceller de leur propre sang. Et, dans le fond, si c'est là le privilége des principes innés, d'être reçus sur leur propre autorité, sans aucun examen, je ne vois pas qu'il y ait rien qu'on ne puisse croire, ni comment les principes, que chacun s'est choisis en particulier, pourraient être révoqués en doute. Mais, si l'on dit qu'on peut et qu'on doit examiner les principes, et les mettre, pour ainsi dire, à l'épreuve, je voudrais bien savoir comment

[1] « Nous sommes d'accord sur ce point; et bien loin « que j'approuve qu'on se fasse des principes douteux, je « voudrais, moi, qu'on cherchât jusqu'à la démonstration « des axiomes d'Euclide, comme quelques anciens ont « fait aussi. Et lorsqu'on demande le moyen de connaître « et d'examiner les principes innés, je réponds qu'excepté « les instincts, dont la raison est inconnue, il faut tâcher « de les réduire aux premiers principes, c'est-à-dire, aux « axiomes identiques ou immédiats, par le moyen des « *définitions*, qui ne sont autre chose qu'une exposition « distincte des idées. »

des premiers principes, des principes gravés naturellement dans l'âme, peuvent être mis à l'épreuve ? Ou du moins qu'il me soit permis de demander à quelles marques et par quels caractères on peut distinguer les véritables principes, les principes innés, d'avec ceux qui ne le sont pas, afin que, parmi le grand nombre de principes auxquels on attribue ce privilége, je puisse être à l'abri de l'erreur, dans un point aussi important que celui-là. Cela fait, je serai tout prêt à recevoir avec joie ces admirables propositions, qui ne peuvent être que d'une grande utilité; mais, jusque-là, je suis en droit de douter qu'il y ait aucun principe véritablement inné, parce que je crains que le consentement universel, qui est le seul caractère qu'on ait encore produit pour discerner les principes innés, ne soit pas une marque assez sûre pour me déterminer en cette occasion, et pour me convaincre de l'existence d'aucun principe inné. Par tout ce que je viens de dire, il paraît clairement, à mon avis, qu'il n'y a point de principe de pratique dont tous les hommes conviennent; et qu'il n'y en a, par conséquent, aucun qu'on puisse appeler inné.

CHAPITRE III.

Autres considérations touchant les principes innés, tant ceux qui regardent la spéculation, que ceux qui appartiennent à la pratique.

§ 1er. *Des principes ne sauraient être innés, à moins que les idées dont ils sont composés ne le soient aussi.*

Si ceux qui nous veulent persuader qu'il y a des principes innés, ne les eussent pas considérés en gros, mais eussent examiné à part les diverses parties dont sont composées les propositions qu'ils nomment principes innés, ils n'auraient pas été peut-être si prompts à croire que ces propositions sont effectivement innées; parce que si les idées dont ces propositions sont composées, ne sont pas innées, il est impossible que les propositions elles-mêmes soient innées, ou que la connaissance que nous en avons soit née avec nous. Car, si ces idées ne sont point innées, il y a eu un temps auquel l'âme ne connaissait point ces principes, qui, par conséquent, ne sont point innés, mais viennent de quelque autre source. Or, où il n'y a point d'idées, il ne peut y avoir aucune connaissance, aucun assentiment, aucunes propositions mentales ou verbales concernant ces idées.

§ 2. *Les idées, et surtout celles qui composent les propositions qu'on appelle principes, ne sont point nées avec les enfants.*

Si nous considérons avec soin les enfants nouvellement nés, nous n'aurons pas grand sujet de croire qu'ils apportent beaucoup d'idées avec eux en venant au monde. Car, excepté peut-être quelques faibles idées de faim, de soif, de chaleur et de douleur qu'ils peuvent avoir senti dans le sein de leur mère, il n'y a nulle apparence qu'ils aient aucune idée établie, et surtout de celles qui répondent aux termes dont sont composées ces propositions générales, qu'on veut faire passer pour innées. On peut remarquer comment différentes idées leur viennent ensuite par degrés dans l'esprit, et qu'ils n'en acquièrent justement que celles que l'expérience et l'observation des choses qui se présentent à eux, excitent dans leur esprit; ce qui peut suffire pour nous convaincre que ces idées ne sont pas des caractères gravés originairement dans l'âme.

§ 3. *Preuve de la même vérité.*

S'il y a quelque principe inné, c'est, sans contredit, celui-ci : *Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps.* Mais qui pourra se persuader, ou qui osera soutenir que les idées d'impossibilité et d'identité soient innées [1] ? Est-ce que tous les hommes ont ces idées, et qu'ils les portent avec eux en venant au monde ? se trouvent-elles les premières dans les enfants, et précèdent-elles dans leur esprit toutes leurs autres connaissances ? Car c'est ce qui doit arriver nécessairement si elles sont innées. Dira-t-on qu'un enfant a les idées d'impossibilité et d'identité avant que d'avoir celles du blanc ou du noir, du doux ou de l'amer, et que c'est de la connaissance de ce principe, qu'il conclut que l'absinthe, dont on frotte le bout des mamelles de sa nourrice, n'a pas le même goût que celui qu'il avait accoutumé de sentir

[1] « Il faut bien que ceux qui sont pour les vérités innées soutiennent et soient persuadés que ces idées le sont aussi; et j'avoue que je suis de leur avis. Les idées de l'*être*, du *possible*, du *même*, sont si bien innées, qu'elles entrent dans toutes nos pensées et raisonnements, et je les regarde comme des choses essentielles à notre esprit. Mais j'ai déjà dit qu'on n'y fait pas toujours une attention particulière, et on ne les démêle qu'avec le temps. J'ai dit encore que nous sommes, pour ainsi dire, innés à nous-mêmes; et puisque nous sommes des êtres, l'être nous est inné, et la connaissance de l'être est enveloppée dans celle que nous avons de nous-mêmes. Il y a quelque chose d'approchant, en d'autres notions générales. »

auparavant, lorsqu'il tetait? Est-ce la connaissance qu'il a, qu'*une chose ne peut pas être, et n'être pas en même temps*; est-ce, dis-je, la connaissance actuelle de cette maxime, qui fait qu'il distingue sa nourrice d'avec un étranger, qu'il aime celle-là et évite l'approche de celui-ci? Ou bien, est-ce que l'âme règle sa conduite et la détermination de ses jugements, sur des idées qu'elle n'a jamais eues? Et l'entendement tire-t-il des conclusions de principes qu'il n'a point encore connus ni compris? Ces mots d'impossibilité et d'identité marquent deux idées, qui sont si éloignées d'être innées et gravées naturellement dans notre âme, que nous avons besoin, à mon avis, d'une grande attention pour les former comme il faut dans notre entendement; et bien loin de naître avec nous, elles sont si fort éloignées des pensées de l'enfance et de la première jeunesse, que, si l'on y prend bien garde, je crois qu'on trouvera qu'il y a bien des hommes faits à qui elles sont inconnues.

§ 4. *L'idée de* l'identité *n'est point innée.*

Si l'idée de l'*identité* (pour ne parler que de celle-ci) est naturelle, et par conséquent si évidente et si présente à notre esprit, que nous devions la connaître dès le berceau, je voudrais bien qu'un enfant de sept ans, ou même un homme de soixante-dix ans, me dît si un homme, qui est une créature composée de corps et d'âme, est le même lorsque son corps est changé : si Euphorbe et Pythagore, qui avaient eu la même âme, n'étaient qu'un même homme, quoiqu'ils eussent vécu éloignés de plusieurs siècles l'un de l'autre : et si le coq dans lequel cette même âme passa ensuite, était le même qu'Euphorbe et Pythagore? Il paraîtra peut-être, par l'embarras où il sera de résoudre cette question, que l'idée d'identité n'est pas si établie ni si claire, qu'elle mérite de passer pour innée. Or, si ces idées, qu'on prétend être innées, ne sont ni assez claires ni assez distinctes pour être universellement connues et reçues naturellement, elles ne sauraient servir de fondements à des vérités universelles et indubitables; mais elles seront, au contraire, une occasion certaine d'une perpétuelle incertitude. Car, supposé que tout le monde n'ait pas la même idée de l'identité, que Pythagore et mille de ses sectateurs en ont eue, quelle est donc la véritable idée de l'identité, celle qui nous est naturelle et qui est proprement née avec nous? Ou bien, y a-t-il deux idées d'identité, différentes l'une de l'autre, qui soient pourtant toutes deux innées?

§ 5. C'est en vain qu'on répliquerait à cela que les questions que je viens de proposer sur l'identité de l'homme, ne sont que de vaines spéculations : car, quand cela serait, on ne laisserait pas d'en pouvoir conclure qu'il n'y a aucune idée innée de l'identité dans l'esprit des hommes. D'ailleurs, quiconque considérera, avec un peu d'attention, la résurrection des morts, où Dieu fera sortir du tombeau les mêmes hommes qui seront morts auparavant, pour les juger et les rendre heureux ou malheureux selon qu'ils auront bien ou mal vécu dans cette vie; quiconque, dis-je, fera quelque réflexion sur ce qui doit arriver alors à tous les hommes, aura peut-être assez de difficulté à déterminer en lui-même ce qui fait le même homme, ou en quoi consiste l'identité, et n'aura garde de s'imaginer que lui ou quelque autre que ce soit, et les enfants eux-mêmes, en aient naturellement une idée claire et distincte.

§ 6. *Les idées de* tout *et de* partie *ne sont point innées.*

Examinons ce principe mathématique : *Le tout est plus grand que sa partie.* Je suppose qu'on le met au nombre des principes innés, et je suis assuré qu'il peut y être mis avec autant de raison qu'aucun autre principe que ce soit. Cependant, personne ne peut regarder ce principe comme inné, s'il considère que les idées de *tout* et de *partie* qu'il renferme, sont parfaitement relatives; et que les idées positives auxquelles elles se rapportent proprement et immédiatement, sont celles d'extension et de nombre, dont ce qu'on nomme tout et partie ne sont que de simples relations : de sorte que si les idées de tout et de partie étaient innées, il faudrait que celles d'extension et de nombre le fussent aussi; car il est impossible d'avoir l'idée d'une relation, sans en avoir aucune de la chose même à laquelle cette relation appartient et sur quoi elle est fondée. Du reste, je laisse à examiner aux partisans des principes innés, si les idées d'extension et de nombre sont naturellement gravées dans l'âme de tous les hommes.

§ 7. *L'idée d'*adoration *n'est pas innée.*

Une autre vérité, qui est, sans contredit, l'une des plus importantes qui puissent entrer dans l'esprit des hommes, et qui mérite de tenir le premier rang parmi tous les principes de pratique, c'est que *Dieu doit être adoré.* Cependant, elle ne peut en aucune manière passer

pour innée, à moins que les idées de *Dieu* et d'*adoration* ne soient aussi innées. Or, que l'idée signifiée par le terme d'*adoration*, ne soit pas, dans l'entendement des enfants, comme un caractère originairement empreint dans leur âme, c'est de quoi l'on conviendra, je pense, fort aisément, si l'on considère qu'il se trouve bien peu d'hommes faits qui en aient une idée claire et distincte. Cela posé, je ne vois pas qu'on puisse imaginer rien de plus ridicule que de dire que les enfants ont une connaissance innée de ce principe de pratique, *Dieu doit être adoré;* mais que pourtant ils ignorent quelle est cette adoration qu'il faut rendre à Dieu, en quoi consiste tout leur devoir. Mais, sans appuyer davantage sur cela, passons outre.

§ 8. *L'idée de* Dieu *n'est point innée.*

Si aucune idée peut être regardée comme innée, on doit pour plusieurs raisons recevoir en cette qualité l'idée de Dieu, préférablement à toute autre : car il est difficile de concevoir comment il pourrait y avoir des principes de morale innés, sans une idée innée de ce qu'on nomme *Divinité;* parce que, ôté l'idée d'un législateur, il n'est plus possible d'avoir l'idée d'une loi, et de se croire obligé de l'observer. Or, sans parler des athées, dont les anciens ont fait mention, et qui sont flétris de ce titre odieux sur la foi de l'histoire, n'a-t-on pas découvert, dans ces derniers siècles, par le moyen de la navigation, des nations entières qui n'avaient aucune idée de Dieu, à la baie de Soldanie [1], dans le Brésil [2], et dans les îles Caribes [3], etc. Voici les propres termes de Nicolas del Techo, dans les lettres qu'il écrit [4] du Paraguai, touchant la conversion des Caaigues : *Reperi eam gentem [5] nullum nomen habere, quod Deum et hominis animam significet; nulla sacra habet, nulla idola;* c'est-à-dire : « J'ai trouvé « que cette nation n'a aucun mot qui signifie « Dieu et l'âme de l'homme ; qu'elle n'observe « aucun culte religieux, et n'a aucune idole. » Ces exemples sont pris de nations où la nature inculte a été abandonnée à elle-même sans avoir reçu aucun secours des lettres, de la discipline et de la culture des arts et des sciences. Mais il se trouve d'autres peuples qui, ayant joui de tous ces avantages dans un degré très-considérable, ne laissent pas d'être privés de l'idée et de la connaissance de Dieu. Bien des gens seront sans doute surpris, comme je l'ai été, de voir que les Siamois sont de ce nombre. Il ne faut, pour s'en assurer, que consulter La Loubère [1], envoyé du roi de France, Louis XIV, dans ce pays-là ; lequel [2] ne nous donne pas une idée plus avantageuse a cet égard des Chinois eux-mêmes. Et si nous ne voulons pas l'en croire, les missionnaires de la Chine, sans en excepter même les jésuites, grands panégyristes des Chinois, qui tous s'accordent unanimement sur cet article, nous convaincront que dans la secte des lettrés, qui sont le parti dominant, et se tiennent attachés à l'ancienne religion du pays, ils sont tous athées. Voyez Navarrette, et le livre intitulé : *Historia cultûs Sinensium,* Histoire du culte des Chinois.

Et peut-être que si nous examinions avec soin la vie et les discours de bien des gens, qui ne sont pas si loin d'ici, nous n'aurions que trop de sujet d'appréhender que dans les pays les plus civilisés il ne se trouve plusieurs personnes qui ont des idées fort faibles et fort obscures d'une divinité, et que les plaintes qu'on fait en chaire du progrès de l'athéisme ne soient que trop bien fondées. De sorte que, bien qu'il n'y ait que quelques scélérats entièrement corrompus qui aient l'impudence de se déclarer athées, nous en entendrions peut-être beaucoup plus qui tiendraient le même langage, si la crainte de l'épée du magistrat ou les censures de leurs voisins ne leur fermaient la bouche; tout prêts d'ailleurs à publier aussi ouvertement leur athéisme par leurs discours, qu'ils le font par les déréglements de leur vie, s'ils étaient délivrés de la crainte du châtiment, et qu'ils eussent étouffé toute pudeur.

§ 9. Mais, supposé que tout le genre humain eût quelque idée de Dieu dans tous les endroits du monde (quoique l'histoire nous enseigne directement le contraire), il ne s'ensuivrait nullement de là que cette idée fût innée. Car, quand il n'y aurait aucune nation qui ne désignât Dieu par quelque nom, et qui n'eût quelques notions obscures de cet être suprême, cela ne prouverait

[1] Rhoe apud Thevenot, p. 2. Terry, p. 17-545. Ovington, p. 489-606.
[2] Jean de Lery, chap. 16.
[3] Dans le Boranday, Voyage des pays septentrionaux, par le sieur de La Martinière, p. 310-332.
[4] Ex Paraquaria, de Caaiguarum conversione.
[5] Relatio triplex de rebus indicis Caaiguarum.

[1] Du royaume de Siam, tom. I. part. II, ch. 9, sect. 15; et part. III, chap. 20, sect. 22, et chap. 22, sect. 6.
[2] *Ibid.* part. III, chap. 20, sect. 4, et ch. 23.

pourtant pas que ces notions fussent autant de caractères gravés naturellement dans l'âme; non plus que les mots de *feu*, de *soleil*, de *chaleur* ou de *nombre*, ne prouvent point que les idées que ces mots signifient soient innées, parce que les hommes connaissent et reçoivent universellement les noms et les idées de ces choses : comme, au contraire, de ce que les hommes ne désignent Dieu par aucun nom, et n'en ont aucune idée, on n'en peut rien conclure contre l'existence de Dieu, non plus que ce ne serait pas une preuve qu'il n'y a point d'aimant dans le monde, parce qu'une grande partie des hommes n'ont aucune idée d'une telle chose, ni aucun nom pour la désigner ; ou qu'il n'y a point d'espèces différentes et distinctes d'anges ou d'êtres intelligents au-dessus de nous, par la raison que nous n'avons point d'idée de ces espèces distinctes, ni aucuns noms pour en parler. Comme c'est par le langage ordinaire de chaque pays que les hommes viennent à faire provision de mots, ils ne peuvent guère éviter d'avoir quelque espèce d'idée des choses dont ceux avec qui ils conversent ont souvent occasion de les entretenir sous certains noms : et si c'est une chose qui emporte avec elle l'idée d'excellence, de grandeur, ou de quelque qualité extraordinaire qui intéresse par quelque endroit, et qui s'imprime dans l'esprit sous l'idée d'une puissance absolue et irrésistible qu'on ne puisse s'empêcher de craindre, une telle idée doit, suivant toutes les apparences, faire de plus fortes impressions et se répandre plus loin qu'aucune autre, surtout si c'est une idée qui s'accorde avec les plus simples lumières de la raison, et qui découle naturellement de chaque partie de nos connaissances. Or, telle est l'idée de Dieu ; car les marques éclatantes d'une sagesse et d'une puissance extraordinaires paraissent si visiblement dans tous les ouvrages de la création, que toute créature raisonnable qui voudra y faire une sérieuse réflexion ne saurait manquer de découvrir l'auteur de toutes ces merveilles ; et l'impression que la découverte d'un tel Être doit faire nécessairement sur l'âme de tous ceux qui en ont entendu parler une seule fois est si grande, et entraîne avec elle une suite de pensées d'un si grand poids et si propres à se répandre dans le monde, qu'il me paraît tout à fait étrange qu'il puisse se trouver sur la terre une nation entière d'hommes assez stupides pour n'avoir aucune idée de Dieu : cela, dis-je, me semble aussi surprenant que d'imaginer des hommes qui n'auraient aucune idée des nombres ou du feu [1].

§ 10. Le nom de *Dieu* ayant été une fois employé en quelque endroit du monde pour signifier un Être suprême, tout-puissant, tout sage et invisible, la conformité qu'une telle idée a avec les principes de la raison, et l'intérêt des hommes qui les portera toujours à faire souvent mention de cette idée, doivent la répandre nécessairement fort loin, et la faire passer dans toutes les générations suivantes. Mais, supposé que ce mot soit généralement connu, et que cette partie du genre humain qui est peu accoutumée à penser *y ait attaché quelques idées vagues et imparfaites, il ne s'ensuit nullement de là que l'idée de Dieu soit innée.* Cela prouverait tout au plus que ceux qui auraient fait cette découverte, se seraient servis comme il faut de leur raison, qu'ils auraient fait des réflexions sérieuses sur les causes des choses, et les auraient rapportées à leur véritable origine ; de sorte que cette importante notion ayant été communiquée par leur moyen à d'autres hommes moins spéculatifs, et ceux-ci l'ayant une fois reçue, il ne pouvait guère arriver qu'elle se perdît jamais.

§ 11. *Que l'idée de* Dieu *n'est point innée.*

C'est là tout ce qu'on pourrait conclure de l'idée de *Dieu*, s'il était vrai qu'elle se trouvât universellement répandue dans l'esprit de tous les hommes, et que dans tous les pays du monde elle fût généralement reçue de tout homme qui serait parvenu à un âge mûr ; car le consentement général de tous les hommes à reconnaître un Dieu ne s'étend pas plus loin, à mon avis. Que si l'on soutient qu'un tel consentement suffit pour prouver que l'idée de Dieu est innée, on en pourra tout aussi bien conclure que l'idée du feu est innée ; parce qu'on peut, à ce que je crois, assurer positivement qu'il n'y a personne

[1] « Rien de plus beau et de plus à mon gré que cette « suite de pensées ; je dirai seulement ici que l'auteur, en « parlant *des plus simples lumières de la raison*, qui « s'accordent avec l'idée de Dieu, et de ce qui en découle « naturellement, ne paraît guère s'éloigner de mon sens « sur les vérités innées. Sur ce qu'il lui paraît aussi « étrange qu'il y ait des hommes sans aucune idée de « Dieu, qu'il serait surprenant de trouver des hommes « qui n'auraient aucune idée des nombres et du feu, je « remarquerai que les habitants des îles Marianes, aux- « quelles on a donné le nom de la reine d'Espagne qui y a « favorisé les missions, n'avaient aucune connaissance du « feu lorsqu'on les découvrit, comme il paraît par la re- « lation que le R. P. Gobien, jésuite français, chargé des « missions étrangères, a donnée au public, et m'a en- « voyée. »

dans le monde qui ait quelque idée de Dieu, qui n'ait aussi l'idée du feu. Or, je suis certain qu'une colonie de jeunes enfants qu'on enverrait dans une île où il n'y aurait point de feu, n'auraient absolument aucune idée du feu, ni aucun nom pour le désigner, quoique ce fût une chose généralement connue partout ailleurs. Et peut-être ces enfants seraient-ils aussi éloignés d'avoir aucun nom ou aucune idée pour exprimer la Divinité, jusqu'à ce que quelqu'un d'entre eux s'avisât d'appliquer son esprit à la considération de ce monde et des causes de tout ce qu'il contient, par où il parviendrait aisément à l'idée d'un Dieu. Après quoi il n'aurait pas plutôt fait part aux autres de cette découverte, que la raison et le penchant naturel qui les porterait à réfléchir sur un tel objet, la répandraient ensuite, et la propageraient au milieu d'eux.

§ 12. *Il est convenable à la bonté de Dieu que* tous les hommes aient une idée de cet Être suprême : donc Dieu a gravé cette idée dans l'âme de tous les hommes.

Réponse à cette objection.

Mais on réplique à cela que c'est une chose convenable à la bonté de Dieu, d'*imprimer dans l'âme des hommes des caractères et des idées de lui-même*, pour ne les pas laisser dans les ténèbres et dans l'incertitude à l'égard d'un article qui les touche de si près, comme aussi pour s'assurer à lui-même les respects et les hommages qu'une créature intelligente, telle que l'homme, est obligée de lui rendre. D'où l'on conclut qu'il n'a pas manqué de le faire.

Si cet argument a quelque force, il prouvera beaucoup plus que ceux qui s'en servent en cette occasion ne se l'imaginent. Car si nous pouvons conclure que Dieu a fait pour les hommes tout ce que les hommes jugeront leur être le plus avantageux, parce qu'il est convenable à sa bonté d'en user ainsi, il s'ensuivra de là, non-seulement que Dieu a imprimé dans l'âme des hommes une idée de lui-même, mais qu'il y a empreint nettement et en beaux caractères tout ce que les hommes doivent savoir ou croire de cet Être suprême, tout ce qu'ils doivent faire pour obéir à ses ordres, et qu'il leur a donné une volonté et des affections qui y sont entièrement conformes ; car tout le monde conviendra sans peine qu'il est beaucoup plus avantageux aux hommes de se trouver dans cet état, que d'être dans les ténèbres à chercher la lumière et la connaissance comme à tâtons, ainsi que saint Paul nous représente tous les Gentils (*Act. XVII, 27*), et que d'éprouver une perpétuelle opposition entre leur volonté et leur entendement, entre leurs passions et leur devoir. Les partisans de l'église romaine disent : Il est plus avantageux pour les hommes, et plus conforme à la bonté de Dieu, qu'il y ait sur la terre un juge infaillible de leurs controverses : donc il y en a un. Et moi, par la même raison, je dis : Il vaut mieux pour les hommes que chaque individu soit lui-même infaillible ; et je leur laisse à penser si la force de cet argument les portera à croire que tout homme soit en effet infaillible. Je pense que c'est raisonner fort juste que de dire : *Dieu, qui est infiniment sage, a fait une chose d'une telle manière : donc elle est très-bien faite.* Mais il me semble que c'est présumer un peu trop de notre propre sagesse, que de dire : *Je crois que cela serait mieux ainsi : donc Dieu l'a ainsi fait.* Et à l'égard du point en question, c'est en vain qu'on prétend prouver, sur ce fondement, que Dieu a gravé certaines idées dans l'âme de tous les hommes, puisque l'expérience nous montre clairement qu'il ne l'a point fait. Mais Dieu n'a pourtant pas négligé les hommes, quoiqu'il n'ait pas imprimé dans leur âme ces idées et ces caractères originaux de connaissance, parce qu'il leur a donné d'ailleurs des facultés qui suffisent pour leur faire découvrir toutes les choses nécessaires à un être tel que l'homme, par rapport à sa véritable destination. Et je me fais fort de montrer qu'un homme peut, sans le secours d'aucuns principes innés, parvenir à la connaissance d'un Dieu et des autres choses qu'il lui importe de connaître, s'il fait un bon usage de ses facultés naturelles. Dieu, ayant doué l'homme des facultés de connaître qu'il possède, n'était pas plus obligé par sa bonté à graver dans son âme les notions innées dont nous avons parlé jusqu'ici, qu'à lui bâtir des ponts ou des maisons après lui avoir donné la raison, des mains et des matériaux. Cependant il y a des peuples dans le monde qui, quoique ingénieux d'ailleurs, n'ont ni ponts, ni maisons, ou qui en sont fort mal pourvus, comme il y en a d'autres qui n'ont absolument aucune idée de Dieu, ni aucuns principes de morale, ou qui, du moins, n'en ont que de fort mauvais. La raison de cette ignorance, dans ces deux rencontres, vient de ce que les uns et les autres n'ont pas employé leur esprit, leurs facultés et leurs forces avec

toute l'industrie dont ils étaient capables, mais qu'ils se sont contentés des opinions, des coutumes et des usages établis dans leurs pays, sans regarder plus loin. Si vous ou moi étions nés dans la baie de Soldanie, nos pensées et nos idées n'auraient pas été peut-être plus parfaites que les idées et les pensées grossières des Hottentots qui y habitent; et si Apochancana, roi de Virginie, eût été élevé en Angleterre, peut-être aurait-il été aussi habile théologien et aussi grand mathématicien que qui que ce soit dans ce royaume. Toute la différence qu'il y a entre ce roi et un Anglais plus instruit consiste simplement en ce que l'exercice de ses facultés a été borné aux manières, aux usages et aux idées de son pays, sans que son esprit ait jamais été poussé plus loin, ni appliqué à d'autres recherches; de sorte que s'il n'a eu aucune idée de Dieu, ce n'est que pour n'avoir pas suivi le fil des pensées qui l'y auraient conduit.

§ 13. *Les idées de Dieu sont différentes en différentes personnes.*

Je conviens que s'il y avait quelque idée naturellement empreinte dans l'âme des hommes, nous avons droit de penser que ce devrait être l'idée de *celui qui les a faits*, laquelle serait comme une marque que Dieu aurait imprimée lui-même sur son propre ouvrage, pour faire souvenir les hommes qu'ils sont dans sa dépendance, et qu'ils doivent obéir à ses ordres. C'est par là, dis-je, que devraient éclater les premiers rayons de la connaissance humaine. Mais combien se passe-t-il de temps avant qu'une telle idée puisse paraître dans les enfants? Et lorsqu'on vient à la découvrir, qui ne voit qu'elle ressemble beaucoup plus à une opinion ou une idée qui vient du maître de l'enfant, qu'à une notion qui représente directement le véritable Dieu? Quiconque observera le progrès par lequel les enfants parviennent à la connaissance qu'ils ont, ne manquera pas de reconnaître que les objets qui se présentent premièrement à eux, et avec qui ils ont, pour ainsi dire, le plus de familiarité, font les premières impressions dans leur entendement, sans qu'on puisse y trouver la moindre trace d'aucune autre impression que ce soit. Il est aisé de remarquer, outre cela, comment leurs pensées ne se multiplient qu'à mesure qu'ils viennent à connaître une plus grande quantité d'objets sensibles, à en conserver les idées dans leur mémoire, et à se faire une habitude de les assembler, de les étendre et de les combiner en différentes manières. Je montrerai dans la suite comment, par ces différents moyens, ils viennent à former dans leur esprit l'idée d'un Dieu.

§ 14. Peut-on se figurer que les idées que les hommes ont de Dieu soient autant de caractères de cet Être suprême qu'il ait gravés dans leur âme de son propre doigt, quand on voit que dans un même pays les hommes qui le désignent par un seul et même nom, ne laissent pas d'en avoir des idées fort différentes, souvent diamétralement opposées et tout à fait incompatibles? Dira-t-on qu'ils ont une idée innée de Dieu, dès là seulement qu'ils s'accordent sur le nom qu'ils lui donnent?

§ 15. Mais quelle vraie ou supportable idée de Dieu pourrait-on trouver dans l'esprit de ceux qui reconnaissaient et adoraient deux ou trois cents dieux? Des là qu'ils en reconnaissaient plus d'un, ils faisaient voir d'une manière claire et incontestable que Dieu leur était inconnu, et qu'ils n'avaient aucune véritable idée de cet Être suprême, puisqu'ils lui ôtaient l'unité, l'infinité et l'éternité. Si nous ajoutons à cela les idées grossières qu'ils avaient d'un dieu corporel, idées qu'ils exprimaient par les images et les représentations qu'ils faisaient de leurs dieux; si nous considérons les amours, les mariages, les impudicités, les débauches, les querelles et les autres bassesses qu'ils attribuaient à leurs divinités, quelle raison pourrons-nous avoir de croire que le monde païen, c'est-à-dire la plus grande partie du genre humain, ait eu dans l'esprit des idées de Dieu, que Dieu lui-même ait eu soin d'y graver de peur qu'ils ne tombassent dans l'erreur sur son sujet? Que si ce consentement universel qu'on presse si fort prouve qu'il y a quelque idée innée de Dieu, elle ne signifiera autre chose, sinon que Dieu a gravé dans l'âme de tous les hommes qui parlent le même langage un nom pour le désigner, mais sans attacher à ce nom aucune idée de lui-même, puisque ces peuples qui conviennent du nom ont en même temps des idées fort différentes de la chose signifiée. Si l'on m'oppose que par cette diversité de dieux que les païens adoraient, ils n'avaient en vue que d'exprimer figurément les différents attributs de cet Être incompréhensible, ou les différents emplois de sa providence, je réponds que, sans m'amuser ici à rechercher ce qu'étaient ces différents dieux dans leur première origine, je ne crois pas que personne ose

dire que le vulgaire les ait regardés comme de simples attributs d'un seul dieu. Et en effet, sans recourir à d'autres témoignages, on n'a qu'à consulter le Voyage de l'évêque de Berite (chap. XIII) pour être convaincu que la théologie des Siamois admet ouvertement la pluralité des dieux, ou plutôt, comme le remarque judicieusement l'abbé de Choisy, dans son *Journal du voyage de Siam* [1], qu'elle consiste proprement à ne reconnaître aucun Dieu.

§ 16. Si l'on dit que parmi toutes les nations du monde, les sages ont eu de véritables idées de l'unité et de l'infinité de Dieu, j'en tombe d'accord. Mais sur cela je remarque deux choses.

La première, c'est que cela exclut l'universalité de consentement à l'égard de tout ce qui concerne Dieu, excepté son nom; car ces sages étant en fort petit nombre, un peut-être entre mille, cette universalité se trouve resserrée dans des bornes fort étroites.

Je dis, en second lieu, qu'il s'ensuit clairement de là que les idées les plus parfaites que les hommes aient de Dieu, n'ont pas été naturellement gravées dans leur âme, mais qu'ils les ont acquises par leur méditation et par un légitime usage de leurs facultés, puisqu'en différents lieux du monde les personnes sages et appliquées à la recherche de la vérité, se sont fait des idées justes sur ce point aussi bien que sur plusieurs autres, par le soin qu'ils ont pris de faire un bon usage de leur raison, pendant que d'autres, croupissant dans une lâche négligence (et c'a toujours été le plus grand nombre), ont formé leurs idées au hasard, sur la commune tradition et sur les notions vulgaires, sans se mettre fort en peine de les examiner. Ajoutez à cela que si l'on a droit de conclure que l'idée de Dieu soit innée, de ce que tous les gens sages en ont eu cette idée, la vertu doit aussi être innée [2], parce que les gens sages en ont toujours eu une véritable idée.

Tel était visiblement le cas où se trouvaient tous les païens : et quelque soin qu'on ait pris parmi les juifs, les chrétiens et les mahométans, qui ne reconnaissent qu'un seul Dieu, de donner de véritables idées de ce souverain Être, cette doctrine n'a pas assez prévalu sur l'esprit des peuples imbus de ces différentes religions, pour faire qu'ils aient une véritable idée de Dieu, et qu'ils en aient tous la même idée. Combien trouverait-on de gens, même parmi nous, qui se représentent Dieu assis dans les cieux sous la figure d'un homme, et qui s'en forment plusieurs autres idées absurdes et tout à fait indignes de cet Être souverainement parfait ? Il y a eu parmi les chrétiens, aussi bien que parmi les Turcs, des sectes entières qui ont soutenu fort sérieusement que Dieu était corporel et de forme humaine; et quoique à présent on ne trouve guère de personnes parmi nous qui fassent profession ouverte d'être anthropomorphites (j'en ai pourtant vu qui me l'ont avoué), je crois que qui voudrait s'appliquer à le rechercher, trouverait parmi les chrétiens ignorants et mal instruits bien des gens de cette opinion. Vous n'avez qu'à vous entretenir sur cet article avec les gens de la campagne, presque de tout âge, et avec les enfants, dans presque toutes les conditions, et vous trouverez que, bien qu'ils aient fort souvent le nom de Dieu dans la bouche, les idées qu'ils attachent à ce mot sont pourtant si étranges, si grotesques, si basses et si pitoyables, que personne ne pourrait se figurer qu'ils les aient apprises d'un homme raisonnable; et encore moins que ce soient des caractères qui aient été gravés dans leur âme par le propre doigt de Dieu. Et, dans le fond, je ne vois pas que Dieu déroge plus à sa bonté en n'ayant point imprimé dans nos âmes des idées de lui-même, qu'en nous envoyant tout nus dans ce monde sans nous donner des habits, ou en nous faisant naître sans la connaissance innée d'aucun art. Car, étant doués des facultés nécessaires pour apprendre à pourvoir nous-mêmes à tous nos besoins, c'est faute d'industrie et d'application de notre part, et non un défaut de bonté de la part de Dieu, si nous en ignorons les moyens. Il est aussi certain qu'il y a un Dieu, qu'il est certain que les angles opposés qui se font par l'intersection de deux lignes droites sont égaux. Et il n'y eut jamais de créature raisonnable qui se soit appliquée sincèrement à examiner la vérité de ces deux propositions qui ait manqué d'y donner son consentement. Cependant, il est hors de doute qu'il y a bien des hommes qui, n'ayant pas tourné leurs pensées de ce côté-là, ignorent également ces deux vérités [1]. Que si quelqu'un juge à propos de donner à cette disposition où sont tous les hommes de découvrir un Dieu, pourvu

[1] Page 107-117.

[2] « Non pas la vertu, mais l'idée de la vertu est innée ; « et peut-être l'auteur ne veut-il dire que cela. »

[1] « Je l'avoue : mais cela n'empêche point qu'elles ne « soient innées, c'est-à-dire, qu'on ne les puisse trouver « en soi. »

qu'ils s'appliquent à rechercher les preuves de son existence, le nom de consentement universel (ce qui, au fond, n'emporte autre chose dans cette rencontre), je ne m'y oppose pas ; mais un tel consentement ne sert non plus à prouver que l'idée de Dieu soit innée, qu'il ne prouve l'idée innée de ces angles dont je viens de parler.

§ 17. *Si l'idée de Dieu n'est pas innée, aucune autre idée ne peut être regardée comme telle.*

Puis donc que, quoique la connaissance de Dieu soit l'une des découvertes qui se présentent le plus naturellement à la raison humaine, l'idée de cet Être suprême n'est pourtant pas innée, comme je viens de le montrer évidemment, si je ne me trompe, je crois qu'on aura de la peine à trouver aucune autre idée qu'on ait droit de faire passer pour innée. Car, si Dieu eût imprimé quelque caractère dans l'esprit des hommes, il est plus raisonnable de penser que ç'aurait été quelque idée claire et uniforme de lui-même qu'il aurait gravée profondément dans notre âme, autant que notre faible entendement est capable de recevoir l'impression d'un objet infini, et qui est si fort au-dessus de notre portée. Mais puisque notre âme se trouve d'abord sans cette idée qu'il nous importe le plus d'avoir, c'est là une forte présomption contre tous les autres caractères qu'on voudrait faire passer pour innés. Et, pour moi, je ne puis m'empêcher de dire que je n'en saurais voir aucun de cette espèce, quelque soin que j'aie pris pour cela ; et que je serais bien aise que quelqu'un voulût m'apprendre sur ce point ce que je n'ai pu découvrir de moi-même.

§ 18. *L'idée de la substance n'est pas innée.*

J'avoue qu'il y a une autre idée qu'il serait généralement avantageux aux hommes d'avoir, parce que c'est le sujet général de leurs discours, où ils font entrer cette idée comme s'ils la connaissaient effectivement : je veux parler de l'idée de la *substance*, que nous n'avons ni ne pouvons avoir par voie de sensation ou de réflexion [1]. Si la nature se chargeait du soin de nous donner quelques idées, nous aurions sujet d'espérer que ce seraient celles que nous ne pouvons point acquérir nous-mêmes par l'usage de nos facultés. Mais nous voyons, au contraire, que, parce que cette idée ne nous vient pas par les mêmes voies que les autres idées, nous ne la connaissons point du tout d'une manière distincte : de sorte que le mot de substance n'emporte autre chose à notre égard qu'un certain sujet déterminé que nous ne connaissons point, c'est-à-dire, quelque chose dont nous n'avons aucune idée particulière, distincte et positive, mais que nous regardons comme le *substratum* ou soutien des idées que nous connaissons.

§ 19. *Nulles propositions ne peuvent être innées, puisqu'il n'y a point d'idées qui soient innées.*

Quoi qu'on dise donc des principes innés, tant de ceux qui regardent la spéculation que de ceux qui appartiennent à la pratique, on serait aussi bien fondé à soutenir qu'un homme aurait cent francs dans sa poche, argent comptant, quoiqu'on niât qu'il n'y eût ni denier, ni sou, ni écu, ni aucune pièce de monnaie qui pût faire cette somme ; ou serait, dis-je, tout aussi bien fondé à dire cela, qu'à se figurer que certaines propositions sont innées, quoiqu'on ne puisse supposer en aucune manière que les idées dont elles sont composées soient innées ; car en plusieurs rencontres, d'où que viennent les idées, on reçoit nécessairement des propositions qui expriment la convenance ou la disconvenance de ces idées. Quiconque a, par exemple, une véritable idée de Dieu et du culte qu'on doit lui rendre, donnera son consentement à cette proposition : *Dieu doit être adoré*, si elle est exprimée dans un langage qu'il entende : et tout homme raisonnable qui n'y a pas fait réflexion aujourd'hui sera prêt à la recevoir demain sans aucune difficulté. Or, nous pouvons fort bien supposer qu'un million d'hommes manquent aujourd'hui de l'une de ces idées ou de toutes deux ensemble. Car, posé le cas que les sauvages et la plus grande partie des paysans aient effectivement des idées de Dieu et du culte qu'on doit lui rendre (ce qu'on n'osera jamais soutenir, si on entre en conversation avec eux sur ces matières), je crois du moins qu'on ne saurait supposer qu'il y ait beaucoup d'enfants qui aient ces idées. Cela étant, il faut que les enfants commencent à les avoir dans un certain temps, quel qu'il soit, et ce sera alors qu'ils commenceront aussi à donner leur consentement à cette proposition, pour n'en plus douter. Mais un tel consentement, donné à une proposition dès qu'on l'entend pour la première fois,

[1] « Je suis persuadé que la réflexion suffit pour trouver « l'idée de la substance en nous-mêmes, qui sommes des « substances ; et cette notion est des plus importantes. »

ne prouve pas plus que les idées qu'elle contient sont innées, qu'il prouve qu'un aveugle de naissance, à qui on lèvera demain les cataractes, avait des idées innées du soleil, de la lumière, du safran ou du jaune, parce que, dès que sa vue sera éclaircie, il ne manquera pas de donner son consentement à ces deux propositions: *le soleil est lumineux, le safran est jaune*. Or, si un tel consentement ne prouve point que les idées, dont ces propositions sont composées soient innées, il prouve encore moins que ces propositions le soient. Que si quelqu'un a des idées innées, je serais bien aise qu'il voulût prendre la peine de me dire quelles sont ces idées, et combien il en connaît de cette espèce.

§ 20. *Il n'y a point d'idées innées dans la mémoire.*

A quoi j'ajouterai que, s'il y a des idées innées qui soient dans l'esprit, sans que l'esprit y pense actuellement, il faut, du moins, qu'elles soient dans la mémoire, d'où elles doivent être tirées par voie de réminiscence, c'est-à-dire être connues lorsqu'on en rappelle le souvenir, comme autant de perceptions qui ont été auparavant dans l'âme, à moins que la réminiscence ne puisse subsister sans réminiscence. Car se ressouvenir d'une chose, c'est l'apercevoir par mémoire, ou par une conviction intérieure qui nous fasse sentir que nous avons eu auparavant une connaissance ou une perception particulière de cette chose. Sans cela, toute idée qui vient dans l'esprit est nouvelle, et n'est point aperçue par voie de réminiscence; car cette persuasion, où l'on est intérieurement qu'une telle idée a été auparavant dans notre esprit, est proprement ce qui distingue la réminiscence de toute autre manière de penser. Toute idée que l'esprit n'a jamais aperçue, n'a jamais été dans l'esprit; et toute idée qui est dans l'esprit, est une perception actuelle, ou bien, ayant été actuellement aperçue, elle est en telle sorte dans l'esprit, qu'elle peut redevenir une perception actuelle par le moyen de la mémoire. Lorsqu'il y a dans l'esprit une perception actuelle de quelque idée sans mémoire, cette idée paraît tout à fait nouvelle à l'entendement; et lorsque la mémoire rend quelque idée actuellement présente à l'esprit, c'est en faisant sentir intérieurement que cette idée a été actuellement dans l'esprit, et qu'elle ne lui était pas tout à fait inconnue. J'en appelle à ce que chacun observe en soi-même, pour savoir si cela n'est pas ainsi; et je voudrais bien qu'on me donnât un exemple de quelque idée, prétendue innée, que quelqu'un pût rappeler dans son esprit comme une idée déjà connue, avant que d'en avoir reçu aucune impression par les voies dont nous parlerons dans la suite: car, encore un coup, sans ce sentiment intérieur d'une perception qu'on ait déjà eue, il n'y a point de réminiscence, et on ne saurait dire d'aucune idée qui vient dans l'esprit sans cette conviction, qu'on s'en ressouvienne, ou qu'elle sorte de la mémoire, ou qu'elle soit dans l'esprit avant qu'elle commence de se montrer actuellement à nous. Lorsqu'une idée n'est pas actuellement présente à l'esprit ou en réserve, pour ainsi dire, dans la mémoire, elle n'est point du tout dans l'esprit, et c'est comme si elle n'y avait jamais été. Supposons un enfant qui ait l'usage de ses yeux jusqu'à ce qu'il connaisse et distingue les couleurs, mais qu'alors les cataractes venant à fermer l'entrée à la lumière, il soit quarante ou cinquante ans sans rien voir absolument, et que pendant tout ce temps-là il perde entièrement le souvenir des idées des couleurs qu'il avait eues auparavant. C'était là justement le cas où se trouvait un aveugle auquel j'ai parlé une fois, qui, dès l'enfance, avait été privé de la vue par la petite vérole, et n'avait aucune idée des couleurs, non plus qu'un aveugle-né [1]. Je demande si un homme, dans cet état-là, a dans l'esprit quelque idée des couleurs, plutôt qu'un aveugle-né? Je ne crois pas que personne dise que l'un ou l'autre en aient absolument aucune. Mais qu'on lève les cataractes de celui qui est devenu aveugle, il aura de nouveau des idées des couleurs, qu'il ne se souvient nullement d'avoir eues; idées que la vue qu'il vient de recouvrer fera passer dans son esprit, sans qu'il soit convaincu en lui-même de les avoir connues auparavant: après quoi il pourra les rappeler et se les rendre comme présentes à l'esprit au milieu des ténèbres. Et c'est à l'égard de toutes ces idées des

[1] « Il se peut qu'un enfant, devenu aveugle, oublie « d'avoir jamais vu la lumière et les couleurs, comme il « arriva, à l'âge de deux ans et demi, par la petite vérole, « au célèbre Ulric Schomberg, natif de Weide, au bas « Palatinat, qui mourut à Kœnigsberg en Prusse, en 1649, « où il avait enseigné la philosophie et les mathématiques « avec l'admiration de tout le monde. Il se peut aussi qu'il « reste à un tel homme des effets des anciennes impressions, sans qu'il s'en souvienne. Je crois que les songes « nous renouvellent aussi d'anciennes pensées..... du « moins je ne vois aucune nécessité qui nous oblige d'assurer qu'il ne reste aucune trace d'une perception, quand « il n'y en a pas assez pour se souvenir qu'on l'a eue. »

couleurs qu'on peut rappeler dans l'esprit, quoiqu'elles ne soient pas présentes aux yeux, qu'on dit qu'étant dans la mémoire elles sont aussi dans l'esprit. D'où je conclus : que toute idée qui est dans l'esprit, sans être actuellement présente à l'esprit, n'y est qu'en tant qu'elle est dans la mémoire; que si elle n'est pas dans la mémoire, elle n'est point dans l'esprit; et que si elle est dans la mémoire, elle ne peut devenir actuellement présente à l'esprit, sans une perception qui fasse connaître que cette idée procède de la mémoire, c'est-à-dire qu'on l'a auparavant connue, et qu'on s'en ressouvient présentement. Si donc il y a des idées innées, elles doivent être dans la mémoire, ou bien on ne saurait dire qu'elles soient dans l'esprit; et si elles sont dans la mémoire, elles peuvent être retracées à l'esprit sans qu'aucune impression extérieure précède; et toutes les fois qu'elles se présentent à l'esprit, elles produisent un sentiment de réminiscence, c'est-à-dire qu'elles portent avec elles une perception qui convainc intérieurement l'esprit qu'elles ne lui sont pas entièrement nouvelles. Telle étant la différence qui se trouve constamment entre ce qui est et ce qui n'est pas dans la mémoire ou dans l'esprit, tout ce qui n'est pas dans la mémoire est regardé comme une chose entièrement nouvelle, et qui était auparavant tout à fait inconnue, lorsqu'il vient à se présenter à l'esprit : au contraire, ce qui est dans la mémoire ou dans l'esprit ne paraît point nouveau, lorsqu'il vient à paraître par l'intervention de la mémoire; mais l'esprit le trouve en lui-même, et connaît qu'il y était auparavant. On peut éprouver par là s'il y a aucune idée innée dans l'esprit avant l'impression faite par sensation ou par réflexion. Du reste, je voudrais bien voir un homme qui, étant parvenu à l'âge de raison, ou dans quelque autre temps que ce soit, se ressouvînt de quelqu'une de ces idées qu'on prétend être innées, et auquel elles n'auraient jamais paru nouvelles depuis sa naissance. Que si quelqu'un prétend soutenir qu'il y a dans l'esprit des idées qui ne sont pas dans la mémoire, je le prierai de s'expliquer et de me faire comprendre ce qu'il entend par là.

§ 21. *Les principes qu'on veut faire passer pour innés ne le sont pas, parce qu'ils sont de peu d'usage, ou d'une évidence peu sensible.*

Outre ce que j'ai déjà dit, il y a une autre raison qui me fait douter si ces principes que je viens d'examiner, ou quelque autre que ce soit, sont véritablement innés. Comme je suis pleinement convaincu que Dieu, qui est infiniment sage, n'a rien fait qui ne soit parfaitement conforme à son infinie sagesse, je ne saurais voir pourquoi l'on devrait supposer que Dieu imprime certains principes universels dans l'âme des hommes, puisque *les principes de spéculation qu'on prétend être innés ne sont pas d'un fort grand usage, et que ceux qui concernent la pratique ne sont point évidents par eux-mêmes; et que les uns et les autres ne peuvent être distingués de quelques autres vérités qui ne sont pas reconnues pour innées.* Car pourquoi Dieu aurait-il gravé de son propre doigt, dans l'âme des hommes, des caractères qui n'y paraissent pas plus nettement que ceux qui y sont introduits dans la suite, ou qui même ne peuvent être distingués de ces derniers? Que si quelqu'un est persuadé qu'il y a effectivement des idées et des propositions innées qui, par leur clarté et leur utilité, peuvent être distinguées de tout ce qui vient de dehors dans l'esprit, et dont on a une connaissance acquise, il n'aura pas de peine à nous dire quelles sont ces propositions et ces idées, et alors tout le monde sera capable de juger si elles sont véritablement innées ou non. Car, s'il y a de telles idées qui soient visiblement différentes de toute autre perception ou connaissance, chacun pourra s'en convaincre par lui-même. J'ai déjà parlé de l'évidence des maximes qu'on suppose innées, et j'aurai occasion de parler plus au long de leur utilité.

§ 22. *La différence des découvertes que font les hommes dépend du différent usage qu'ils font de leurs facultés.*

Pour conclure, il y a quelques idées qui se présentent d'abord comme d'elles-mêmes à l'entendement de tous les hommes, et certaines vérités qui résultent de quelques idées, dès que l'esprit joint ces idées ensemble pour en faire des propositions. Il y a d'autres vérités qui dépendent d'une suite d'idées disposées en bon ordre, de l'exacte comparaison qu'on en fait, et de certaines déductions faites avec soin, sans quoi l'on ne peut les découvrir ni leur donner son consentement. Certaines vérités de la première espèce ont été regardées mal à propos comme innées, parce qu'elles sont reçues généralement et sans peine. Mais la vérité est que les idées, quelles qu'elles soient, ne sont pas plus

nées avec nous que les arts et les sciences, quoiqu'il y en ait effectivement quelques-unes qui se présentent plus aisement à notre esprit que d'autres, et qui, par conséquent, sont plus généralement reçues, bien qu'au reste elles ne viennent à notre connaissance qu'en conséquence de l'usage que nous faisons des organes de notre corps et des facultés de notre âme; *Dieu ayant donné aux hommes des facultés et des moyens pour découvrir, recevoir et retenir certaines vérités, selon qu'ils se servent de ces facultés et de ces moyens dont il les a pourvus.* L'extrême différence qu'on trouve entre les idées des hommes, vient du différent usage qu'ils font de leurs facultés. Les uns (et c'est le plus grand nombre), recevant les choses sur la foi d'autrui, font un mauvais usage du pouvoir qu'ils ont de donner leur consentement à telle ou telle chose, en soumettant lâchement leur esprit à l'autorité des autres, dans des points qu'il est de leur devoir d'examiner eux-mêmes avec soin, au lieu de les recevoir aveuglément avec une foi implicite. D'autres n'appliquent leur esprit qu'à un petit nombre de choses dont ils acquièrent une assez grande connaissance; mais ils ignorent toutes les autres, pour ne s'être jamais attachés à d'autres recherches. Ainsi, rien n'est plus certain que cette vérité. : *Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits.* Elle est, non-seulement très-certaine, mais même plus évidente, à mon avis, que plusieurs de ces propositions qu'on regarde comme des principes. Cependant, il y a des millions d'hommes qui, quoique habiles en d'autres choses, ignorent entièrement celle-là, parce qu'ils n'y ont jamais appliqué leur esprit. D'ailleurs, celui qui connaît très-certainement cette proposition, peut néanmoins ignorer entièrement la vérité de plusieurs autres propositions de mathématique qui sont aussi claires et aussi évidentes que celle-là, parce qu'il n'est pas allé plus loin dans ce genre de recherches. La même chose peut arriver à l'égard des idées que nous avons de Dieu : car, quoiqu'il n'y ait point de vérité que l'homme puisse connaître plus évidemment par lui-même que l'existence de Dieu, cependant, quiconque regardera les choses de ce monde, selon qu'elles servent à ses plaisirs et au contentement de ses passions, sans se mettre autrement en peine d'en rechercher les causes, les diverses fins et l'admirable disposition, pour s'attacher avec soin à en tirer les conséquences qui en naissent naturellement, un tel homme peut vivre longtemps sans avoir aucune idée de Dieu. Et s'il s'en trouve d'autres qui viennent à mettre cette idée dans leur tête pour en avoir ouï parler en conversation, peut-être croiront-ils l'existence d'un tel Être : mais, s'ils n'en ont jamais examiné les fondements, la connaissance qu'ils en auront ne sera pas plus parfaite que celle qu'une personne peut avoir de cette vérité : *Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits*, s'il la reçoit sur la foi d'autrui, par la seule raison qu'il en a ouï parler comme d'une vérité certaine, sans en avoir jamais examiné lui-même la démonstration. Auquel cas ils peuvent regarder l'existence de Dieu comme une opinion probable; mais ils n'en voient pas la vérité, quoiqu'ils aient des facultés capables de leur en donner une connaissance claire et évidente, s'ils les employaient soigneusement à cette recherche. Ce qui soit dit en passant, pour montrer *combien nos connaissances dépendent du bon usage des facultés que la nature nous a données*, et combien peu elles dépendent de ces principes qu'on suppose sans raison avoir été imprimés dans l'âme de tous les hommes pour être la règle de leur conduite : principes que tous les hommes connaîtraient nécessairement s'ils étaient dans leur esprit, ou qui, leur étant inconnus, y seraient fort inutilement. Or, puisque tous les hommes ne les connaissent pas, et ne peuvent même les distinguer des autres vérités dont la connaissance leur vient certainement de dehors, nous sommes en droit de conclure qu'il n'y a point de tels principes.

§ 23. *Les hommes doivent penser et connaître les choses par eux-mêmes.*

Je ne saurais dire à quelles censures je puis m'être exposé en révoquant en doute qu'il y ait des principes innés, et si l'on ne dira point que je renverse par là les anciens fondements de la connaissance et de la certitude : mais je crois du moins que la méthode que j'ai suivie, étant conforme à la vérité, rend ces fondements plus inébranlables. Une autre chose dont je suis aussi très-sûr, c'est que, dans le discours suivant, je ne me suis point fait une loi d'abandonner ou de suivre l'autorité de qui que ce soit. La vérité a été mon unique but : partout où elle a paru me conduire, je l'ai suivie sans aucune prévention, et sans me mettre en peine si quelque autre avait suivi ou non le même chemin. Ce n'est pas que je n'aie beaucoup de res-

pect pour les sentiments des autres hommes; mais la vérité doit être respectée par-dessus tout; et j'espère qu'on ne me taxera pas de vanité, si je dis que nous ferions peut-être de plus grands progrès dans la connaissance des choses si nous allions à la source, je veux dire à l'examen des choses mêmes, et que nous nous fissions un devoir de chercher la vérité en suivant nos propres pensées plutôt que celles des autres hommes. Car je crois que nous pouvons espérer avec autant de raison, de voir par les yeux d'autrui que de connaître les choses par l'entendement des autres hommes. Plus nous connaissons la vérité et la raison par nous-mêmes, plus nos connaissances sont réelles et véritables. Pour les opinions des autres hommes, si elles ne font que flotter, pour ainsi dire, dans notre esprit, elles ne contribuent en rien à nous rendre plus intelligents, quoique d'ailleurs elles soient conformes à la vérité. Tant que nous n'embrassons ces opinions que par respect pour le nom de leurs auteurs, et que nous n'employons point notre raison, comme eux, à comprendre ces vérités, dont la connaissance les a rendus si illustres dans le monde, ce qui en eux était véritable science n'est en nous que pur entêtement. Aristote était sans doute un très-habile homme, mais personne ne s'est encore avisé de le juger tel parce qu'il embrassait aveuglément et soutenait avec confiance les sentiments d'autrui. Et s'il n'est pas devenu philosophe en recevant sans examen les principes des savants qui l'ont précédé, je ne vois pas que personne puisse le devenir par ce moyen-là. Dans les sciences, chacun n'est riche que de ce qu'il connaît et de ce qu'il comprend réellement. Pour ce qui est des choses qu'il croit, et reçoit simplement sur la foi d'autrui, elles ne sauraient entrer en ligne de compte: ce ne sont que des lambeaux entièrement inutiles à ceux qui les ramassent, quoiqu'ils vaillent leur prix étant joints à la pièce d'où ils ont été détachés: monnaie d'emprunt toute pareille à ces pièces enchantées qui paraissent de l'or entre les mains de celui dont on les reçoit, mais qui deviennent des feuilles ou de la poussière dès qu'on vient à s'en servir.

§ 24. *D'où vient l'opinion qui établit des principes innés.*

Les hommes ayant une fois trouvé certaines propositions générales, qu'on ne saurait révoquer en doute dès qu'on les comprend, je sais bien que rien n'était plus court et plus aisé que de conclure que ces propositions étaient innées. Cette conclusion, une fois reçue, a délivré les paresseux de la peine de faire des recherches sur tout ce qui était déclaré inné, et a empêché ceux qui doutaient de songer à s'en instruire par eux-mêmes. D'ailleurs, ce n'est pas un petit avantage pour ceux qui font les maîtres et les docteurs de poser pour principe de tous les principes *que les principes ne doivent point être mis en question* [1]; car, ayant une fois établi qu'il y a des principes innés, ils mettent leurs sectateurs dans la nécessité de recevoir certaines doctrines comme innées, et leur ôtent, par ce moyen, l'usage de leur propre raison, en les engageant à croire et à recevoir ces doctrines sur la foi de leur maître sans aucun autre examen: de sorte que ces pauvres disciples, devenus esclaves d'une aveugle crédulité, sont bien plus aisés à gouverner, et deviennent beaucoup plus utiles à une certaine espèce de gens qui ont l'adresse et la charge de leur donner des principes et de diriger leur conduite. Or, ce n'est pas un petit pouvoir que celui qu'un homme prend sur un autre, lorsqu'il a l'autorité de lui inculquer tels principes qu'il veut, comme autant de vérités qu'il ne doit jamais révoquer en doute, et de lui faire recevoir comme un principe inné tout ce qui peut servir à ses propres fins.

Mais si, au lieu d'en user ainsi, l'on eût examiné les moyens par où les hommes viennent à la connaissance de plusieurs vérités universelles, on aurait trouvé qu'elles se forment dans l'esprit par la considération exacte des choses mêmes, et qu'on les découvre par l'usage de ses facultés, qui, par leur destination, sont très-propres à nous faire recevoir ces vérités, et à nous en faire juger droitement, si nous les appliquons comme il faut à cette recherche.

§ 25. *Conclusion.*

Je me propose, dans le livre suivant, de montrer comment l'entendement y procède; mais

[1] « Si le dessein de l'auteur est de conseiller qu'on « cherche les preuves des vérités qui en peuvent recevoir, « sans distinguer si elles sont innées ou non, nous sommes entièrement d'accord; et l'opinion des vérités innées, de la manière que je les prends, n'en doit détourner personne; car, outre qu'on fait bien de chercher la « raison des instincts, c'est une de mes grandes maximes « qu'il est bon de chercher la démonstration des axiomes « mêmes: pour ce qui est du principe de ceux qui disent « qu'il ne faut point disputer contre celui qui nie les « principes, il n'a lieu entièrement qu'à l'égard de ces « principes qui ne sauraient recevoir ni doute ni preuve. »

j'avertirai d'avance, qu'afin de me frayer le chemin à la découverte de ces fondements, qui sont les seuls, à ce que je crois, sur lesquels les notions que nous pouvons avoir de nos propres connaissances puissent être solidement établies, j'ai été obligé de rendre compte des raisons que j'avais de douter qu'il y ait des principes innés. Et parce que, parmi les arguments qui combattent ce sentiment, il y en a quelques-uns qui sont fondés sur les opinions vulgaires, j'ai été contraint de supposer plusieurs choses, ce qu'on ne peut guère éviter lorsqu'on s'attache uniquement à montrer la fausseté ou l'inconsistance de quelque sentiment particulier. Dans les controverses, il arrive la même chose que dans le siége d'une ville, où, pourvu que la terre sur laquelle on veut dresser les batteries soit ferme, on ne se met point en peine d'où elle est prise ni à qui elle appartient, pourvu qu'elle serve au besoin présent. Mais comme je me propose, dans la suite de cet ouvrage, d'élever un bâtiment uniforme, et dont toutes les parties soient bien jointes ensemble, autant que mon expérience et les observations que j'ai faites me le pourront permettre, j'espère de le construire de telle manière sur ses propres fondements, qu'il ne faudra ni piliers ni arcs-boutants pour le soutenir. Que si l'on montre, en le minant, que c'est un château bâti en l'air, je ferai du moins en sorte qu'il soit tout d'une pièce et qu'il ne puisse être enlevé que tout à la fois. Au reste, j'avertirai ici mon lecteur de ne pas s'attendre à des démonstrations incontestables, à moins qu'on ne m'accorde le privilége que d'autres s'attribuent assez souvent, de supposer mes principes comme autant de vérités reconnues, auquel cas je ne serai pas en peine de faire aussi des démonstrations. Tout ce que j'ai à dire en faveur des principes sur lesquels je vais fonder mes raisonnements, c'est que j'en appelle uniquement à l'expérience et aux observations que chacun peut faire par soi-même sans aucun préjugé, pour savoir s'ils sont vrais ou faux : et cela suffit pour une personne qui ne fait profession que d'exposer sincèrement et librement ses propres conjectures sur un sujet assez obscur, sans autre dessein que de chercher la vérité avec un esprit dépouillé de toute prévention.

LIVRE SECOND.

DES IDÉES.

CHAPITRE PREMIER.

Où l'on traite des idées en général et de leur origine, et où l'on examine, par occasion, si l'âme de l'homme pense toujours.

§ 1er. *Ce qu'on nomme* idée *est l'objet de la pensée.*

CHAQUE homme étant convaincu en lui-même qu'il pense, et ce qui est dans son esprit, lorsqu'il pense, étant des idées qui l'occupent actuellement, il est hors de doute que les hommes ont plusieurs idées dans l'esprit, comme celles qui sont exprimées par ces mots : *blancheur, dureté, douceur, pensée, mouvement, homme, éléphant, armée, meurtre*, et plusieurs autres. Cela posé, la première chose qui se présente à examiner, c'est *comment l'homme vient à avoir toutes ces idées?* Je sais que c'est un sentiment généralement établi, que tous les hommes ont des idées innées, et certains caractères originaux qui ont été gravés dans leur âme dès le premier moment de leur existence. J'ai déjà examiné au long ce sentiment, et je m'imagine que ce que j'ai dit, dans le livre précédent, pour le réfuter, sera reçu avec beaucoup plus de facilité, lorsque j'aurai fait voir d'où l'entendement peut tirer toutes les idées qu'il a, et par quels moyens et par quels degrés elles peuvent venir dans l'esprit; sur quoi j'en appellerai à ce que chacun peut observer et éprouver en soi-même.

§ 2. *Toutes les idées viennent par sensation ou par réflexion.*

Supposons donc qu'au commencement l'âme est ce qu'on appelle une *table rase* (tabula rasa)[1], vide de tous caractères, sans aucune

[1] « Cette *table rase*, dont on parle tant, n'est, à mon « avis, qu'une fiction que la nature ne souffre point, et « qui n'est fondée que dans les notions incomplètes des « philosophes, comme le vide, les atomes, ou comme la « matière première qu'on conçoit sans aucunes formes. « Les choses uniformes et qui ne renferment aucune va- « riété ne sont jamais que des abstractions, comme le « temps, l'espace, et les autres êtres des mathématiques « pures... On me répondra peut-être que cette *table* « *rase* des philosophes veut dire que l'âme n'a na- « turellement et originairement que des facultés nues. « Mais les facultés sans quelque acte, en un mot les « *puissances* de l'école, ne sont aussi que des fic-

idée quelle qu'elle soit, comment vient-elle à recevoir des idées ? Par quel moyen en acquiert-elle cette prodigieuse quantité que l'imagination de l'homme, toujours agissante et sans bornes, lui présente avec une variété presque infinie ? D'où puise-t-elle tous ces matériaux qui sont comme le fonds de tous ses raisonnements et de toutes ses connaissances ? A cela je réponds en un mot, de l'*expérience* : c'est là le fondement de toutes nos connaissances, et c'est de là qu'elles tirent leur première origine. *Les observations que nous faisons sur* les objets extérieurs et sensibles, *ou sur* les opérations intérieures de notre âme, *que nous apercevons, et sur lesquelles nous réfléchissons nous-mêmes, fournissent à notre esprit les matériaux de toutes ses pensées.* Ce sont là les deux sources d'où découlent toutes les idées que nous avons, ou que nous pouvons avoir naturellement.

§ 3. *Objets de la sensation, première source de nos idées.*

Et premièrement nos sens, étant frappés par certains objets extérieurs, font entrer dans notre âme plusieurs perceptions distinctes des choses, selon les diverses manières dont ces objets agissent sur nos sens. C'est ainsi que nous acquérons les idées que nous avons du *blanc*, du *jaune*, du *chaud*, du *froid*, du *dur*, du *mou*, du *doux*, de l'*amer*, et de tout ce que nous appelons *qualités sensibles*. Nos sens, dis-je, font entrer toutes ces idées dans notre âme, par où j'entends qu'ils font passer des objets extérieurs dans l'âme, ce qui y produit ces sortes de *perceptions*. Et comme cette grande source de la plupart des idées que nous avons dépend entièrement de nos sens, et se communique à

« tions.... Il y a toujours une disposition particulière à « l'action, et à une action plutôt qu'à l'autre ; et, outre « la disposition, il y a une tendance à l'action, et même « il y en a toujours une infinité à la fois dans chaque su« jet, et ces tendances ne sont jamais sans quelque effet. « L'expérience est nécessaire, je l'avoue, afin que l'âme « soit déterminée à telles ou telles pensées, et afin qu'elle « prenne garde aux idées qui sont en nous ; mais le « moyen que l'expérience et les sens puissent nous donner « des idées ? L'âme a-t-elle des fenêtres, ressemble-t-elle « à des tablettes, est-elle comme de la cire ? Il est visible « que tous ceux qui pensent ainsi de l'âme, la rendent « corporelle au fond. On m'objectera cet axiome reçu « parmi les philosophes : *Nihil est in intellectu, quod* « *non fuerit in sensu* ; [mais il y faut ajouter :] *nisi ipse* « *intellectus*... cela s'accorde assez avec l'auteur de « l'*Essai*, qui cherche une bonne partie des idées dans « la réflexion de l'esprit sur sa propre nature. »

l'entendement par leur moyen, je l'appelle *sensation*.

§ 4. *Les opérations de notre esprit, autre source d'idées.*

L'autre source d'où l'entendement vient à recevoir des idées, c'est la perception des opérations de notre âme appliquée aux idées qu'elle a reçues par les sens : opérations qui, devenant l'objet des réflexions de l'âme, produisent dans l'entendement une autre espèce d'idées, que les objets extérieurs n'auraient pu lui fournir : telles sont les idées de ce qu'on appelle *percevoir*, *penser*, *douter*, *croire*, *raisonner*, *connaître*, *vouloir*, et toutes les différentes actions de notre âme, de l'existence desquelles étant pleinement convaincus parce que nous les trouvons en nous-mêmes, nous recevons par leur moyen des idées aussi distinctes que celles que les corps produisent en nous lorsqu'ils viennent à frapper nos sens. C'est là une source d'idées que chaque homme a toujours en lui-même : et, quoique cette faculté ne soit pas un sens, parce qu'elle n'a rien à faire avec les objets extérieurs, elle en approche beaucoup, et le nom de *sens intérieur* ne lui conviendrait pas mal. Mais, comme j'appelle l'autre source de nos idées *sensation*, je nommerai celle-ci *réflexion*, parce que l'âme ne reçoit par son moyen que les idées qu'elle acquiert en réfléchissant sur ses propres opérations. C'est pourquoi je vous prie de remarquer que, dans la suite de ce discours, j'entends par *réflexion* la connaissance que l'âme prend de ses différentes opérations, par où l'entendement vient à s'en former des idées. Ce sont là, à mon avis, les seuls principes d'où toutes nos idées tirent leur origine, savoir : les choses extérieures et matérielles qui sont les objets de la *sensation*, et les opérations de notre esprit, qui sont les objets de la *réflexion*. J'emploie ici le mot d'*opération* dans un sens étendu, non seulement pour signifier les actions de l'âme concernant ses idées, mais encore certaines passions qui sont produites quelquefois par ces idées, comme le plaisir ou la douleur que cause quelque pensée que ce soit.

§ 5. *Toutes nos idées viennent de l'une de ces deux sources* [1].

L'entendement ne me paraît avoir absolument

[1] « Je l'entends de leur perception actuelle ; car je crois « qu'elles sont en nous avant qu'on s'en aperçoive, en « tant qu'elles ont quelque chose de distinct. »

aucune idée qui ne lui vienne de l'une de ces deux sources : *Les objets extérieurs fournissent à l'esprit les idées des qualités sensibles*, c'est-à-dire, toutes ces différentes perceptions que ces qualités produisent en nous ; et *l'esprit fournit à l'entendement les idées de ses propres opérations*. Si nous faisons une exacte revue de toutes ces idées et de leurs différents modes, combinaisons et relations, nous trouverons que c'est à quoi se réduisent toutes nos idées, et que nous n'avons rien dans l'esprit qui n'y vienne par l'une de ces deux voies. Que quelqu'un prenne seulement la peine d'examiner ses propres pensées, et de fouiller exactement dans son esprit pour considérer tout ce qui s'y passe, et qu'il me dise, après cela, si toutes les idées originales qui y sont viennent d'ailleurs que des objets de ses sens, ou des opérations de son âme, considérés comme des objets de la réflexion qu'elle fait sur les idées qui lui sont venues par les sens. Quelque grand amas de connaissances qu'il y découvre, il verra, je m'assure, après y avoir bien pensé, qu'*il n'a d'autres idées dans l'esprit, que celles qui y ont été produites par ces deux voies* ; quoique peut-être combinées et étendues par l'entendement avec une variété infinie, comme nous le verrons dans la suite.

§ 6. *Ce qu'on peut observer dans les enfants.*

Quiconque considérera avec attention l'état où se trouve un enfant dès qu'il vient au monde, n'aura pas grand sujet de se figurer qu'il ait dans l'esprit ce grand nombre d'idées qui sont la matière des connaissances qu'il a dans la suite. C'est par degrés qu'il acquiert toutes ces idées : et, quoique celles des qualités qui sont le plus exposées à sa vue et qui lui sont le plus familières s'impriment dans son esprit avant que la mémoire commence de tenir registre du temps et de l'ordre des choses, il arrive néanmoins assez souvent que certaines qualités peu communes se présentent si tard à l'esprit, qu'il y a peu de gens qui ne puissent rappeler le souvenir du temps auquel ils ont commencé à les connaître ; et si cela en valait la peine, il est certain qu'un enfant pourrait être conduit de telle sorte qu'il aurait fort peu d'idées, même des plus communes, avant que d'être homme fait. Mais tous ceux qui viennent dans ce monde, étant d'abord environnés de corps qui frappent leurs sens continuellement et en différentes manières, une grande diversité d'idées se trouvent gravées dans l'âme des enfants, soit qu'on prenne soin de leur en donner la connaissance ou non. La lumière et les couleurs sont toujours en état de faire impression partout où l'œil est ouvert pour leur donner entrée. Les sons, et certaines qualités qui concernent l'attouchement, ne manquent pas non plus d'agir sur les sens qui leur sont propres, et de s'ouvrir un passage dans l'âme. Je crois pourtant qu'on m'accordera sans peine que, si un enfant était retenu dans un lieu où il ne vît que du blanc et du noir jusqu'à ce qu'il devînt homme fait, il n'aurait pas plus d'idée de l'écarlate ou du vert, que celui qui, dès son enfance, n'a jamais goûté ni ananas ni huître, n'en a du goût particulier de ces deux choses.

§ 7. *Les hommes reçoivent plus ou moins de ces idées, selon que différents objets se présentent à eux.*

Par conséquent, les hommes reçoivent de dehors plus ou moins d'idées simples, selon que les objets qui se présentent à eux leur en fournissent une diversité plus ou moins grande, comme ils en reçoivent aussi des opérations intérieures de leur esprit, selon qu'ils y réfléchissent plus ou moins. Car, quoique celui qui examine les opérations de son esprit ne puisse qu'en avoir des idées claires et distinctes, il est pourtant certain que, s'il ne tourne pas ses pensées de ce côté-là, pour faire une attention particulière sur ce qui se passe dans son âme, il sera aussi éloigné d'avoir des idées distinctes de toutes les opérations de son esprit, que celui qui prétendrait avoir toutes les idées particulières qu'on peut avoir d'un certain paysage ou des parties et des divers mouvements d'une horloge, sans avoir jamais jeté les yeux sur ce paysage, ou sur cette horloge pour en considérer exactement toutes les parties. L'horloge ou le tableau peuvent être placés d'une telle manière, quoiqu'ils se rencontrent tous les jours sur son chemin, qu'il n'aura que des idées fort confuses de toutes leurs parties, jusqu'à ce qu'il se soit appliqué avec attention à les considérer chacune en particulier.

§ 8. *Les idées qui viennent par réflexion sont plus tard dans l'esprit, parce qu'il faut de l'attention pour les découvrir.*

Et de là nous voyons pourquoi il se passe bien du temps avant que la plupart des enfants aient des idées des opérations de leur propre esprit, et pourquoi certaines personnes n'en connaissent ni fort clairement ni fort parfaitement

la plus grande partie pendant tout le cours de leur vie. La raison de cela est que, quoique ces opérations soient continuellement excitées dans l'âme, elles n'y paraissent que comme des visions flottantes, et n'y font pas d'assez fortes impressions pour en laisser dans l'âme des idées claires, distinctes et durables, jusqu'à ce que l'entendement vienne à se replier, pour ainsi dire, sur soi-même, à réfléchir sur ses propres opérations, et à en faire l'objet de ses propres contemplations. Les enfants ne sont pas plutôt au monde, qu'ils se trouvent environnés d'une infinité de choses nouvelles qui, par l'impression continuelle qu'elles font sur leurs sens, s'attirent l'attention de ces petites créatures, que leur penchant porte à connaître tout ce qui leur est nouveau, et à prendre du plaisir à la diversité des objets qui les frappent en tant de différentes manières. Ainsi, les enfants emploient ordinairement leurs premières années à voir et à observer ce qui se passe au dehors; de sorte que, continuant à s'attacher constamment à tout ce qui frappe les sens, ils font rarement aucune sérieuse réflexion sur ce qui se passe au dedans d'eux-mêmes, jusqu'à ce qu'ils soient parvenus à un âge plus avancé; et il s'en trouve qui, devenus hommes, n'y pensent presque jamais.

§ 9. *L'âme commence d'avoir les idées lorsqu'elle commence d'apercevoir.*

Du reste, demander *en quel temps l'homme commence d'avoir quelques idées*, c'est demander en quel temps il commence d'*apercevoir;* car, avoir des idées et avoir des perceptions, c'est une seule et même chose. Je sais bien que certains philosophes [1] assurent que *l'âme pense toujours;* qu'elle a constamment en elle-même une perception actuelle de certaines idées, aussi longtemps qu'elle existe; et que la pensée actuelle est aussi inséparable de l'âme, que l'extension actuelle est inséparable du corps, de sorte que, si cette opinion est véritable, rechercher en quel temps un homme commence d'avoir des idées, c'est la même chose que de rechercher quand son âme a commencé d'exister. Car, à ce compte, l'âme et ses idées commencent à exister dans le même temps, tout de même que le corps et son étendue.

§ 10. *L'âme ne pense pas toujours, parce qu'on ne saurait le prouver.*

Mais, soit qu'on suppose que l'âme existe avant, après, ou dans le même temps que le corps commence d'être grossièrement organisé, ou d'avoir les principes de la vie (ce que je laisse discuter à ceux qui ont mieux médité sur cette matière que moi); quelque supposition, dis-je, qu'on fasse à cet égard, j'avoue qu'il m'est tombé en partage une de ces âmes pesantes qui ne se sentent pas toujours occupées de quelque idée, et qui ne sauraient concevoir qu'il soit plus nécessaire à l'âme de penser toujours, qu'au corps d'être toujours en mouvement; la perception des idées étant à l'âme, comme je crois, ce que le mouvement est au corps, savoir, une de ses opérations, et non pas ce qui en constitue l'essence [1]. D'où il s'ensuit que, quoique la pensée soit regardée comme l'action la plus propre à l'âme, il n'est pourtant pas nécessaire de supposer que l'âme pense toujours et qu'elle soit toujours en action. C'est là peut-être le privilége de l'auteur et du conservateur de toutes choses, qui, étant infini dans ses perfections, *ne dort ni ne sommeille jamais;* ce qui ne convient point à aucun être fini, ou du moins à un être tel que l'âme de l'homme. Nous savons certainement par expérience que nous pensons quelquefois; d'où nous tirons cette conclusion infaillible, qu'il y a en nous quelque chose qui a la puissance de penser. Mais de savoir si cette substance pense continuellement ou non, c'est de quoi nous ne pouvons nous assurer qu'autant que l'expérience nous en instruit. Car, dire que penser actuellement est une propriété essentielle à l'âme, c'est poser visiblement ce qui est en question, sans en donner aucune preuve; de quoi l'on ne saurait pourtant se dispenser, à moins que ce ne soit une proposition évidente par elle-même. Or, j'en appelle à tout le genre humain pour savoir s'il est vrai que cette proposition, *L'âme pense toujours*, soit évidente par elle-même [2], de sorte que chacun y donne son consentement dès qu'il l'entend pour la première fois. Je doute si j'ai pensé la nuit précédente ou non. Comme c'est une question de fait, c'est faire une pétition de principe que d'alléguer en preuve une supposition qui est la chose

[1] Les cartésiens.

[1] « Une substance qui sera une fois en action le sera « toujours, car toutes les impressions demeurent et sont « mêlées seulement avec d'autres nouvelles... On peut « croire que, si le corps n'est jamais en repos, l'âme, qui « y répond ne sera jamais non plus sans perception. »

[2] « Je ne le dis point non plus. Il faut un peu de rai- « sonnement et d'attention pour la trouver. Le vulgaire « s'en aperçoit aussi peu que de la pression de l'air et de « la rondeur de la terre. »

même dont on dispute. Il n'y a rien qu'on ne puisse prouver par cette méthode. Je n'ai qu'à supposer que toutes les pendules pensent tandis que le balancier est en mouvement ; et dès là j'ai prouvé suffisamment et d'une manière incontestable que ma pendule a pensé durant toute la nuit précédente. Mais quiconque veut éviter de se tromper soi-même, doit établir son hypothèse sur un point de fait, et en démontrer la vérité par des expériences sensibles, et non pas se prévenir sur un point de fait en faveur de son hypothèse, c'est-à-dire, juger qu'un fait est vrai parce qu'il le suppose tel ; manière de prouver qui se réduit à ceci : il faut nécessairement que j'aie pensé pendant toute la nuit précédente, parce qu'un autre a supposé que je pense toujours, quoique je ne puisse pas apercevoir moi-même que je pense effectivement toujours.

Je ne puis m'empêcher de remarquer ici que des gens passionnés pour leurs sentiments sont non-seulement capables d'alléguer en preuve une pure supposition de ce qui est en question, mais encore de faire dire à ceux qui ne sont pas de leur avis tout autre chose que ce qu'ils ont dit effectivement. C'est ce que j'ai éprouvé dans cette occasion ; car il s'est trouvé un auteur qui, ayant lu la première édition de cet ouvrage, et n'étant pas satisfait de ce que je viens d'avancer contre l'opinion de ceux qui soutiennent que *l'âme pense toujours*, me fait dire qu'*une chose cesse d'exister parce que nous ne sentons pas qu'elle existe pendant notre sommeil.* Étrange conséquence, qu'on ne peut m'attribuer sans avoir l'esprit rempli d'une aveugle préoccupation ! Car je ne dis pas qu'il n'y ait point d'âme dans l'homme, parce que, durant le sommeil, l'homme n'en a aucun sentiment ; mais je dis que l'homme ne saurait penser, en quelque temps que ce soit, qu'il veille ou qu'il dorme, sans s'en apercevoir. Ce sentiment n'est nécessaire à l'égard d'aucune chose, excepté nos pensées, auxquelles il est et sera toujours nécessairement attaché jusqu'à ce que nous puissions penser sans être convaincus en nous-mêmes que nous pensons.

§ 11. *L'âme ne sent pas toujours qu'elle pense.*

Je conviens que l'âme n'est jamais sans penser dans un homme qui veille, parce que c'est ce qu'emporte l'état d'un homme éveillé. Mais de savoir s'il ne peut pas convenir à tout l'homme, y compris l'âme aussi bien que le corps, de dormir sans avoir aucun songe, c'est une question qui vaut la peine d'être examinée par un homme qui veille ; car il n'est pas aisé de concevoir qu'une chose puisse penser, et ne point sentir qu'elle pense [1]. Que si l'âme pense dans un homme qui dort sans en avoir une perception actuelle, je demande si, pendant qu'elle pense de cette manière, elle sent du plaisir ou de la douleur, si elle est capable de félicité ou de misère ? Pour l'homme, je suis assuré qu'il n'en est pas plus capable dans ce temps-là que le lit ou la terre où il est couché. Car d'être heureux ou malheureux sans en avoir aucun sentiment, c'est une chose qui me paraît tout à fait incompatible. Que si l'on dit qu'il peut être que, tandis que le corps est accablé de sommeil, l'âme ait ses pensées, ses sentiments, ses plaisirs et ses peines, séparément et en elle-même, sans que l'homme s'en aperçoive et y prenne aucune part, il est certain que Socrate dormant et Socrate éveillé n'est pas la même personne, et que l'âme de Socrate, lorsqu'il dort, et Socrate qui est un homme composé de corps et d'âme lorsqu'il veille, sont deux personnes ; parce que Socrate éveillé n'a aucune connaissance du bonheur ou de la misère de son âme qui y participe toute seule pendant qu'il dort, auquel état il ne s'en aperçoit point du tout, et n'y prend pas plus de part qu'au bonheur ou à la misère d'un homme qui est aux Indes et qui lui est absolument inconnu. Car si nous séparons de nos actions et de nos sensations, et surtout du plaisir et de la douleur, le sentiment intérieur que nous en avons et l'intérêt qui l'accompagne, il sera bien malaisé de savoir ce qui fait la même personne [2].

§ 12. *Si un homme endormi pense sans le*

[1] « Il faut considérer que nous pensons à beaucoup de « choses à la fois ; mais nous ne prenons garde qu'aux « pensées qui sont les plus distinguées : et la chose ne « saurait aller autrement ; car, si nous prenions garde à « tout, il faudrait penser avec attention à une infinité de « choses en même temps, que nous sentons toutes et « qui font impression sur nos sens. Je dis bien plus : il « reste quelque chose de toutes nos pensées passées, et « aucune ne saurait jamais être effacée entièrement ; or, « quand nous dormons sans songer, ou quand nous sommes étourdis par quelque coup, chute, etc., il se forme « en nous une infinité de petits sentiments confus... J'avoue, cependant, qu'en cet état de confusion, l'âme « serait sans plaisir et sans douleur, car ce sont des perceptions notables. »

[2] C'est une question que M. Locke examine fort au long dans le chap. 27 de ce livre 2.

savoir ; un homme qui dort, et qui ensuite veille, ce sont deux personnes.

L'âme pense, disent ces gens-là, pendant le plus profond sommeil. Mais lorsque l'âme pense, et qu'elle a des perceptions, elle est, sans doute, aussi capable de recevoir des idées de plaisir ou de douleur qu'aucune autre idée que ce soit, et elle doit nécessairement sentir en elle-même ses propres perceptions. Cependant si l'âme a toutes ses perceptions à part, il est visible que l'homme qui est endormi n'en a aucun sentiment en lui-même. Supposons donc que Castor étant endormi, son âme est séparée de son corps pendant qu'il dort : supposition qui ne doit point paraître impossible à ceux avec qui j'ai présentement affaire, lesquels accordent si librement la vie à tous les autres animaux différents de l'homme, sans leur donner une âme qui connaisse et qui pense ; ces gens-là, dis-je, ne peuvent trouver aucune impossibilité ou contradiction à dire que le corps puisse vivre sans âme, ou que l'âme puisse subsister, penser ou avoir des perceptions, même celles de plaisir ou de douleur, sans être jointe à un corps. Cela étant, supposons que l'âme de Castor, séparée de son corps pendant qu'il dort, a ses pensées à part. Supposons encore qu'elle choisit pour théâtre de ses pensées le corps d'un autre homme, celui de Pollux, par exemple, qui dort sans âme ; car si, tandis que Castor est endormi, son âme peut avoir des pensées dont il n'a aucun sentiment en lui-même, n'importe quel lieu son âme choisisse pour penser : nous avons par ce moyen les corps de deux hommes qui n'ont entre eux qu'une seule âme, et que nous supposons endormis et éveillés tour à tour ; de sorte que l'âme pense toujours dans celui des deux qui est éveillé, de quoi celui qui est endormi n'a jamais aucun sentiment en lui-même, ni aucune perception quelle qu'elle soit. Je demande présentement si Castor et Pollux, n'ayant qu'une seule âme qui agit en eux par tour, de sorte qu'elle a, dans l'un, des pensées et des perceptions dont l'autre n'a jamais aucun sentiment, et auxquelles il ne prend jamais aucun intérêt, je demande, dis-je, si dans ce cas-là Castor et Pollux ne sont pas deux personnes aussi distinctes que Castor et Hercule, ou que Socrate et Platon ; et si l'un d'eux ne pourrait point être fort heureux, et l'autre tout à fait misérable [1] ? C'est justement par la même raison que ceux qui disent que l'âme a en elle-même des pensées dont l'homme n'a aucun sentiment, séparent l'âme d'avec l'homme, et divisent l'homme même en deux personnes distinctes : car je suppose qu'on ne s'avisera pas de faire consister l'identité des personnes dans l'union de l'âme avec certaines particules de matière qui soient les mêmes en nombre, parce que si cela était nécessaire pour constituer l'identité de la personne, il serait impossible, dans ce flux perpétuel où sont les particules de notre corps, qu'aucun homme pût être la même personne deux jours ou même deux moments de suite.

§ 13. *Il est impossible de convaincre ceux qui dorment sans faire aucun songe qu'ils pensent pendant leur sommeil.*

Ainsi le moindre assoupissement où nous jette le sommeil suffit, ce me semble, pour renverser la doctrine de ceux qui soutiennent que l'âme pense toujours. Du moins ceux à qui il arrive de dormir sans faire aucun songe ne peuvent jamais être convaincus que leurs pensées soient en action, quelquefois pendant quatre heures, sans qu'ils en sachent rien ; et si on les éveille au milieu de cette contemplation dormante, et qu'on les prenne, pour ainsi dire, sur le fait, il ne leur est pas possible de rendre compte de ces prétendues contemplations.

§ 14. *C'est en vain qu'on oppose que les hommes font des songes dont ils ne se ressouviennent point.*

On dira peut-être que, dans le plus profond sommeil, l'âme a des pensées que la mémoire ne retient point. Mais il paraît bien malaisé de concevoir que, dans ce moment, l'âme pense

[1] « La fiction d'une âme qui anime tour à tour des « corps différents, sans que ce qui lui arrive dans l'un de « ces corps l'intéresse dans l'autre, est une de ces fictions « contraires à la nature des choses qui viennent des notions incomplètes des philosophes, comme l'espace sans « corps et le corps sans mouvement ; chaque âme garde « ses impressions précédentes, et ne saurait se mi-partir « de la manière qu'on vient de dire. L'avenir, dans chaque « substance, a une liaison parfaite avec le passé ; c'est ce « qui fait l'identité de l'individu. Cependant le souvenir « n'est point toujours nécessaire, ni même toujours possible, à cause de la multitude des impressions présentes « et passées qui concourent à nos pensées présentes ; car « je ne crois point qu'il y ait dans l'homme des pensées « dont il n'y ait quelque effet, au moins confus, ou quelque reste mêlé avec les pensées suivantes. On peut oublier bien des choses, mais on pourrait aussi se ressouvenir de bien loin, si l'on était ramené comme il faut. »

dans un homme endormi, et le moment suivant dans un homme éveillé, sans qu'elle se ressouvienne ni qu'elle soit capable de rappeler la mémoire de la moindre circonstance de toutes les pensées qu'elle vient d'avoir en dormant [1]. Pour persuader une chose qui paraît si inconcevable, il faudrait la prouver autrement que par une simple affirmation. Car qui peut se figurer, sans en avoir d'autre raison que l'assertion magistrale de la personne qui l'affirme, qui peut, dis-je, se persuader sur un aussi faible fondement que la plus grande partie des hommes pensent durant toute leur vie, plusieurs heures chaque jour, à des choses dont ils ne peuvent se ressouvenir le moins du monde si, dans le temps même que leur esprit en est actuellement occupé, on leur demande ce que c'est. Je crois pour moi que la plupart des hommes passent une grande partie de leur sommeil sans songer; et j'ai su d'un homme qui, dans sa jeunesse, s'était appliqué à l'étude, et avait la mémoire assez heureuse, qu'il n'avait jamais fait aucun songe avant que d'avoir eu la fièvre dont il venait d'être guéri dans le temps qu'il me parlait. Il avait alors vingt-cinq ou vingt-six ans. On pourrait, je crois, trouver plusieurs exemples semblables dans le monde. Il n'y a du moins personne qui, parmi ceux de sa connaissance, n'en trouve assez qui passent la plus grande partie des nuits sans songer.

§ 15. *Selon cette hypothèse, les pensées d'un homme endormi devraient être très-conformes à la raison.*

D'ailleurs, penser souvent, et ne pas conserver un seul moment le souvenir de ce qu'on pense, c'est penser d'une manière bien inutile [2]. L'âme dans cet état-là n'est que fort peu, ou point du tout au-dessus de la condition d'un miroir qui, recevant constamment diverses images ou idées, n'en retient aucune. Ces images s'évanouissant et disparaissant sans qu'il y en reste aucune trace, le miroir n'en devient pas plus parfait, non plus [1] que l'âme, par le moyen de ces sortes de pensées dont elle ne saurait conserver le souvenir un seul instant. On dira peut-être que, lorsqu'un homme éveillé pense, son corps a quelque part à cette action, et que le souvenir de ses pensées se conserve par le moyen des impressions qui se font dans le cerveau et des traces qui y restent après qu'il a pensé, mais qu'à l'égard des pensées que l'homme n'aperçoit point lorsqu'il dort, l'âme les retient à part en elle-même, sans faire aucun usage des organes du corps, en sorte qu'elle n'y laisse aucune impression ni par conséquent aucun souvenir de ces sortes de pensées [2]. Mais

[1] « Quelque chose de semblable s'observe tous les « jours, même pendant qu'on veille; car il y a toujours « des objets qui frappent nos yeux et nos oreilles, et par « conséquent l'âme en est touchée aussi, sans que nous y « prenions garde, parce que notre attention est bandée à « d'autres objets, jusqu'à ce que l'objet devienne assez « fort pour l'attirer à soi, en redoublant son action, ou « par quelque autre raison. C'était comme un sommeil « particulier à l'égard de cet objet-là; et ce sommeil de« vient général, lorsque notre attention cesse à l'égard de « tous les objets ensemble. C'est aussi un moyen de s'en« dormir, que de partager l'attention pour l'affaiblir. »

[2] « Toutes les impulsions ont leur effet, mais tous les « effets ne sont pas toujours notables. Quand je me tourne « d'un côté plutôt que d'un autre, c'est bien souvent par « un enchaînement de petites impressions, dont je ne « m'aperçois pas, et qui rendent un mouvement un peu « plus malaisé que l'autre. Toutes nos actions indéli« bérées sont des résultats d'un concours de petites per« ceptions; et même nos habitudes et passions, qui ont « tant d'influence dans nos délibérations, en viennent: « car ces habitudes naissent peu à peu, et par conséquent, « sans les petites perceptions, on ne viendrait point à ces « dispositions notables. Celui qui nierait ces effets dans « la morale, imiterait des gens mal instruits qui nient les « corpuscules insensibles dans la physique; et cependant « il y en a, parmi ceux qui parlent de liberté, qui, ne pre« nant pas garde à ces impressions insensibles capables « de faire pencher la balance, s'imaginent une entière in« différence dans les actions morales, comme celle de « *l'âne de Buridan*, mi-parti entre deux prés. »

[1] Quant à l'inutilité des songes, je ne sais si elle est constamment aussi réelle que le dit M. Locke. Voici du moins une expérience très-commune qui semble prouver le contraire. Un enfant est obligé d'apprendre par cœur douze ou quinze vers de Virgile : il les lit trois ou quatre fois immédiatement avant de s'endormir, et il les récite fort bien le lendemain à son réveil. Son âme a-t-elle pensé à ces vers, pendant qu'il était enseveli dans un profond sommeil? L'enfant n'en sait rien. Cependant, si son âme a effectivement ruminé sur ces vers, comme on pourrait, je pense, le soupçonner avec quelque apparence de raison, voilà des pensées qui ne sont pas inutiles à l'homme, quoiqu'il ne puisse point se souvenir que son âme en ait été occupée un seul moment.

[2] « Je suis bien éloigné de dire cela, puisque je crois « qu'il y a toujours une étroite correspondance entre le « corps et l'âme, et puisque je me sers des impressions du « corps, soit en dormant, soit en veillant, pour prouver « que l'âme en a de semblables. Je tiens même qu'il se « passe quelque chose dans l'âme qui répond à la circula« tion du sang et à tous les mouvements internes des « viscères, dont on ne s'aperçoit pourtant point, tout « comme ceux qui habitent auprès d'un moulin à eau ne « s'aperçoivent point du bruit qu'il fait. En effet, s'il y « avait des impressions dans le corps, pendant le sommeil « ou pendant la veille, dont l'âme ne fût point touchée ou « affectée du tout, il faudrait des limites à l'union de « l'âme et du corps, comme si les impressions corporelles « avaient besoin d'une certaine figure et grandeur pour

sans répéter ici ce que je viens de dire de l'absurdité qui suit d'une telle supposition, savoir, que le même homme se trouve par là divisé en deux personnes distinctes, je réponds, outre cela, que quelques idées que l'âme puisse recevoir et considérer sans l'intervention du corps, il est raisonnable de conclure qu'elle peut aussi en conserver le souvenir sans l'intervention du corps; ou bien, la faculté de penser ne sera pas d'un grand avantage à l'âme et à tout autre esprit séparé du corps. Si l'âme ne se souvient pas de ses propres pensées; si elle ne peut point les mettre en réserve, ni les rappeler pour les employer dans l'occasion; si elle n'a pas le pouvoir de réfléchir sur le passé et de se servir des expériences, des raisonnements et des réflexions qu'elle a faits auparavant, à quoi lui sert de penser? Ceux qui réduisent l'âme à penser de cette manière, n'en font pas un être beaucoup plus excellent que ceux qui ne la regardent que comme un assemblage des parties les plus subtiles de la matière, gens qu'ils condamnent eux-mêmes avec tant de hauteur. Car enfin des caractères tracés sur la poussière que le premier souffle de vent efface, ou bien des impressions faites sur un amas d'atomes ou d'esprits animaux, sont aussi utiles et rendent le sujet aussi excellent que les pensées de l'âme qui s'évanouissent à mesure qu'elle pense, ces pensées n'étant pas plus tôt hors de sa vue, qu'elles se dissipent pour jamais, sans laisser aucun souvenir après elles. La nature ne fait rien en vain, ou pour des fins peu considérables; et il est bien malaisé de concevoir que notre divin créateur, dont la sagesse est infinie, nous ait donné la faculté de penser, qui est si admirable, et qui approche le plus de l'excellence de cet être incompréhensible, pour être employée d'une manière si inutile, pour le moins la quatrième partie du temps qu'elle est en action; en sorte qu'elle pense constamment durant tout ce temps-là, sans se souvenir d'aucune de ses pensées, sans en retirer aucun avantage pour elle-même ou pour les autres, et sans être par là d'aucune utilité à quoi que ce soit dans ce monde. Si nous pensons bien à cela, nous ne trouverons pas, je m'assure, que le mouvement de la matière, toute brute et insensible qu'elle est, puisse être, nulle part dans le monde, si inutile et si absolument hors d'œuvre.

§ 16. A la vérité, nous avons quelquefois des exemples de certaines perceptions qui nous viennent en dormant, et dont nous conservons le souvenir; mais y a-t-il rien de plus extravagant et de plus mal lié que la plupart de ces pensées? Combien peu de rapport ont-elles avec la perfection qui doit convenir à un être raisonnable? C'est ce que savent fort bien tous ceux qui sont accoutumés à faire des songes, sans qu'il soit nécessaire de les en avertir. Sur quoi je voudrais bien qu'on me dît, si, lorsque l'âme pense ainsi à part, et comme [1] séparée du corps, elle agit moins raisonnablement que lorsqu'elle agit conjointement avec le corps, ou non. Si les pensées qu'elle a dans ce premier état sont moins raisonnables, ces gens-là doivent donc dire que c'est du corps que l'âme tient la faculté de penser raisonnablement. Que si ses pensées ne sont pas alors moins raisonnables que lorsqu'elle agit avec le corps, c'est une chose étonnante que nos songes soient pour la plupart si frivoles et si absurdes, et que l'âme ne retienne aucun de ses soliloques, aucune de ses méditations les plus raisonnables.

§ 17. *Suivant cette hypothèse, l'âme doit avoir des idées qui ne viennent ni par sensa-*

« que l'âme s'en pût ressentir; ce qui n'est point soute- « nable, si l'âme est incorporelle, car il n'y a aucune pro- « portion entre une substance incorporelle, et une telle « ou telle modification de la matière. En un mot, c'est une « grande source d'erreurs de croire qu'il n'y a aucune per- « ception dans l'âme que celles dont elle s'aperçoit. »

[1] Je ne pense pas que ceux que M. Locke combat ici se soient jamais avisés de soutenir que l'âme de l'homme soit plus séparée du corps pendant que l'homme dort, que pendant qu'il veille.... Mais on pourrait fort bien soutenir, ce me semble, et contre Descartes et contre M. Locke, qu'à la rigueur on ne peut ni affirmer ni nier positivement que l'*âme pense toujours*..... C'est ce qu'on vient de reconnaître fort ingénument dans un petit ouvrage, écrit en anglais, intitulé : *Défense du docteur* CLARKE *sur l'existence et les attributs de Dieu*, etc. (Londres, 1732.) L'auteur venant à raisonner sur la nature de l'âme, et en particulier sur son extension, nous dit : « Que toute la « difficulté qu'il y a à se déterminer sur l'article de son « extension, semble fondée sur l'incapacité où nous som- « mes de concevoir ce que c'est que penser, et en quoi il « consiste. Que ce soit, dit-il, une opération de l'âme, et « non son essence, c'est, je crois, ce qui est assez certain, « quoiqu'il ne paraisse pas, comme le suppose M. Locke, « que *penser* soit à l'âme comme le *mouvement* est au « corps. Car ce peut fort bien être une opération qui ne « saurait cesser. » Ce que cet auteur prouve immédiatement après, par un raisonnement fort subtil à la vérité, mais qui est aussi probable que le sujet peut le permettre. Et de tout cela il conclut, *que de savoir si l'âme pense toujours, c'est une question fort disputable, et que nous sommes peut-être tout à fait incapables de décider.*

tion ni par réflexion, à quoi il n'y a nulle apparence.

Je voudrais aussi que ceux qui assurent avec tant de confiance que l'âme pense actuellement toujours, nous dissent quelles sont les idées qui se trouvent dans l'âme d'un enfant [1], avant qu'elle soit unie au corps, ou justement dans le temps de son union, avant qu'elle ait reçu aucune idée par voie de sensation [2]. Les songes d'un homme endormi ne sont composés, à mon avis, que des idées que cet homme a eues en veillant, quoique pour la plupart jointes bizarrement ensemble. Si l'âme a des idées par elle-même qui ne lui viennent ni par sensation ni par réflexion, comme cela doit être, supposé qu'elle pense avant que d'avoir reçu aucune impression par le moyen du corps, c'est une chose bien étrange que, plongée dans ces méditations particulières (qui le sont à tel point que l'homme lui-même ne s'en aperçoit pas), elle ne puisse jamais en retenir aucune, dans le même moment qu'elle vient à en être retirée par le réveil des sens, et donner par là à l'homme le plaisir d'avoir fait quelque nouvelle découverte. Et qui pourrait trouver la raison pourquoi, pendant tant d'heures qu'on passe dans le sommeil, l'âme recueillie en elle-même, et ne cessant de penser durant tout ce temps-là, ne rencontre pourtant jamais aucune de ces idées qu'elle n'a reçues ni par sensation ni par réflexion, ou du moins n'en conserve dans sa mémoire absolument aucune autre que celles qui lui viennent à l'occasion du corps, et qui dès là doivent nécessairement être moins naturelles à l'esprit? C'est une chose bien surprenante que, pendant la vie d'un homme, son âme ne puisse pas rappeler une seule fois quelqu'une de ces pensées pures et naturelles, quelqu'une de ces idées qu'elle a eues avant que d'en emprunter aucune du corps, et que jamais elle ne lui présente, lorsqu'il est éveillé, aucunes autres idées que celles qui retiennent l'odeur du vase où elle est renfermée, je veux dire, qui tirent manifestement leur origine de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps. Si l'âme [1] pense toujours, et qu'ainsi elle ait eu des idées avant que d'avoir été unie au corps, ou avant que d'en avoir reçu aucune par le corps, on ne peut s'empêcher de supposer que durant le sommeil elle ne rappelle ses idées naturelles, et que, pendant cette espèce de séparation d'avec le corps, il n'arrive, au moins quelquefois, que parmi toutes ces idées dont elle est occupée en se recueillant ainsi en elle-même, il s'en présente quelques-unes purement naturelles, et qui soient justement du même ordre que celles qu'elle avait eues autrement que par le corps, ou par ses réflexions sur les idées qui lui sont venues des objets extérieurs. Or, comme jamais homme ne rappelle le souvenir d'aucune de ces sortes d'idées lorsqu'il est éveillé, nous devons conclure de cette hypothèse, ou que l'âme se ressouvient de quelque chose dont l'homme ne saurait se ressouvenir, ou bien que la mémoire ne s'étend que sur les idées qui viennent du corps, ou des opérations de l'âme sur ses idées.

§ 18. *Personne ne peut connaître que l'âme pense toujours sans en avoir des preuves, parce que ce n'est pas une proposition évidente par elle-même.*

Je voudrais bien aussi que ceux qui soutiennent avec tant de confiance que l'âme de l'homme, ou, ce qui est la même chose, que l'homme pense toujours, me dissent comment ils le savent [2], *et par quel moyen ils viennent*

[1] Un enfant n'est point enfant avant que d'avoir un corps, et, par conséquent, dès qu'il a une âme, cette âme est actuellement unie à son corps. De savoir si cette âme a subsisté avant que d'être l'âme d'un enfant, c'est une question qui n'est point, je pense, du ressort de la philosophie. Ceux à qui M. Locke en veut en cet endroit pourraient fort bien dire, sans contredire leur hypothèse, que l'âme commence à penser dans le temps de son union avec le corps; et même qu'il lui vient des idées par voie de sensation.

[2] « Les perceptions de l'âme répondent toujours naturellement à la constitution du corps; et, lorsqu'il y a « quantité de mouvements confus et peu distingués dans « le cerveau, comme il arrive à ceux qui ont peu d'expérience, les pensées de l'âme (suivant l'ordre des choses) « ne sauraient être non plus distinctes. Cependant l'âme « n'est jamais privée de la sensation, puisqu'elle exprime « toujours son corps, et ce corps est toujours frappé d'une « infinité de manières par les autres corps qui l'environnent, mais qui souvent ne font qu'une impression con- « fuse. »

[1] De ce que l'âme penserait toujours dans l'homme, il ne s'ensuivrait nullement qu'elle eût eu des idées avant que d'avoir été unie au corps, puisqu'elle pourrait avoir commencé d'exister justement dans le temps qu'elle a été unie au corps: et, si je ne me trompe, c'est là l'opinion de la plupart des philosophes que M. Locke attaque dans ce chapitre.

[2] « Je ne sais s'il ne faut pas plus de confiance pour « nier qu'il se passe quelque chose dans l'âme dont nous « ne nous apercevions pas; car ce qui est remarquable « doit être composé de parties qui ne le sont pas: rien ne « saurait naître tout d'un coup, la pensée non plus que le

à connaître qu'ils pensent eux-mêmes, lors même qu'ils ne s'en aperçoivent point. Pour moi, je crains fort que ce ne soit une affirmation destituée de preuves, et une connaissance sans perception, ou plutôt une notion très-confuse qu'on s'est formée pour défendre une hypothèse, bien loin d'être une de ces vérités claires que leur propre évidence nous force de recevoir, ou qu'on ne peut nier sans contredire grossièrement la plus commune expérience. Car ce qu'on peut dire tout au plus sur cet article, c'est qu'il est possible que l'âme pense toujours, mais qu'elle ne conserve pas toujours le souvenir de ce qu'elle pense : et moi, je dis qu'il est aussi possible que l'âme ne pense pas toujours ; et qu'il est beaucoup [1] plus probable qu'elle ne pense pas quelquefois, qu'il n'est probable qu'elle pense souvent et pendant un assez long temps de suite, sans pouvoir être convaincue, un moment après, qu'elle ait eu aucune pensée.

§ 19. Supposer que l'âme pense et que l'homme ne s'en aperçoit point, c'est, comme j'ai déjà dit, faire deux personnes d'un seul homme ; et c'est de quoi l'on aura sujet de soupçonner ces messieurs, si l'on prend bien garde à la manière dont ils s'expriment en cette occasion. Car il ne me souvient pas d'avoir remarqué que ceux qui nous disent que *l'âme pense toujours*, disent jamais que *l'homme pense toujours*. Or, l'âme peut-elle penser sans que l'homme pense ? Ou bien, l'homme peut-il penser sans en être convaincu en lui-même ? Cela passerait apparemment pour galimatias, si d'autres le disaient. S'ils soutiennent que l'homme pense toujours, mais qu'il n'en est pas toujours convaincu en lui-même, ils peuvent tout aussi bien dire que le corps est étendu sans avoir des parties. Car, dire que le corps est étendu sans avoir des parties, et qu'une chose pense sans connaître et sans apercevoir qu'elle pense, ce sont deux assertions également inintelligibles [1]. Et ceux qui parlent ainsi seront tout aussi bien fondés à soutenir, si cela peut servir à leur hypothèse, que l'homme a toujours faim, mais qu'il n'a pas toujours un sentiment de faim [2] ; puisque la faim ne saurait être sans ce sentiment-là, non plus que la pensée sans une conviction qui nous assure intérieurement que nous pensons. S'ils disent que l'homme a toujours cette conviction, je demande d'où ils le savent, puisque cette conviction n'est autre chose que la perception de ce qui se passe dans l'âme de l'homme. Or, un autre homme peut-il s'assurer que je sens en moi ce que je n'aperçois pas moi-même ? C'est ici que la connaissance de l'homme ne saurait s'étendre au delà de sa propre expérience. Réveillez un homme d'un profond sommeil, et demandez-lui à quoi il pensait dans ce moment. S'il ne sent pas lui-même qu'il ait pensé à quoi que ce soit dans ce temps-là, il faut être grand devin pour pouvoir l'assurer qu'il n'a pas laissé de penser effectivement. Ne pourrait-on pas lui soutenir avec plus de raison qu'il n'a pas dormi ? C'est là sans doute une affaire qui passe la philosophie ; et il n'y a qu'une révélation expresse qui puisse découvrir à un autre qu'il y a dans

« mouvement. Enfin, c'est comme si quelqu'un demandait « aujourd'hui comment nous connaissons les corpuscules « insensibles. «

[1] Si M. Locke voulait s'en tenir à cette espèce de pyrrhonisme qui paraît fort raisonnable sur cet article, la plupart des raisonnements qu'il fait ici prouveraient trop ; car ils tendent presque tous à faire voir, non qu'il est plus probable, mais tout à fait certain que l'âme de l'homme ne pense pas toujours. Mais qu'aurait répondu M. Locke, si on lui eût dit qu'il s'ensuit de sa doctrine que l'homme ne pense point un instant avant que d'être endormi, parce que nul homme ne peut distinguer par sentiment cet instant-là d'avec celui qui le suit immédiatement. Cependant, selon M. Locke, l'homme pense pendant qu'il est éveillé ; et il ne pense jamais qu'il ne soit convaincu qu'il pense ; et par conséquent il ne pense jamais qu'il ne puisse distinguer le temps auquel il pense d'avec celui auquel il ne pense pas, tel qu'est, selon M. Locke, le temps auquel l'homme est enseveli dans un profond sommeil. Je ne sais si la question que je fais ici n'est point trop subtile ; mais elle l'est moins certainement que celle que M. Locke fait lui-même à ceux qui assurent positivement que l'âme pense actuellement toujours, lorsqu'il dit au commencement du paragraphe qui précède immédiatement celui-ci, qu'il voudrait bien savoir d'eux, « quelles sont les idées qui se trouvent dans l'âme d'un enfant avant qu'elle soit unie au corps. »

[1] « Lorsqu'on avance qu'il n'y a rien dans l'âme dont « elle ne s'aperçoive, c'est une pétition de principe..... « Mais outre qu'on n'apporte point de preuve de cette as- « sertion, il est aisé de faire voir le contraire, c'est-à-dire, « qu'il n'est pas possible que nous réfléchissions toujours « expressément sur toutes nos pensées ; autrement l'esprit « ferait réflexion sur chaque réflexion, à l'infini, sans « pouvoir jamais passer à une nouvelle pensée..... Par « exemple, en m'apercevant de quelque sentiment pré- « sent, je devrais toujours penser que j'y pense, et penser « encore que je pense d'y penser, et ainsi à l'infini. «

[2] « Il y a bien de la différence : la faim a des causes « particulières qui ne subsistent pas toujours. Cependant « il est vrai aussi que, même quand on a faim, on n'y « pense pas toujours ; mais, quand on y pense, on s'en « aperçoit, car c'est une disposition bien notable. Il y a « toujours des irritations dans l'estomac, mais il faut « qu'elles soient assez fortes pour causer la faim. La même « distinction se doit toujours faire entre les pensées géné- « rales et les pensées notables. »

mon âme des pensées, lorsque je ne puis point y en découvrir moi-même. Il faut que ces gens-là aient la vue bien perçante, pour voir certainement que je pense, lorsque je ne le saurais voir moi-même, et que je déclare expressément que je ne le vois pas. Et, ce qu'il y a de plus admirable, avec les mêmes yeux qui pénètrent en moi ce que je n'y saurais voir moi-même [1], ils voient que les chiens et les éléphants ne pensent point, quoique ces animaux en donnent toutes les démonstrations imaginables, excepté qu'ils ne nous le disent pas eux-mêmes. Il y a en tout cela plus de mystère, au jugement de certaines personnes, que dans tout ce qu'on rapporte des frères de la Rose-Croix; car enfin il paraît plus aisé de se rendre invisible aux autres que de faire que les pensées d'un autre me soient connues, tandis qu'il ne les connaît pas lui-même. Mais pour cela il ne faut que définir l'âme, *une substance qui pense toujours*, et l'affaire est faite. Si une telle définition est de quelque autorité, je ne vois pas qu'elle puisse servir à autre chose qu'à faire soupçonner à plusieurs personnes qu'ils n'ont point d'âme, puisqu'ils éprouvent qu'une bonne partie de leur vie se passe sans qu'ils aient aucune pensée. Car je ne connais point de définitions, ni de suppositions d'aucune secte, qui soient capables de détruire une expérience constante; et c'est sans doute cette affectation de vouloir connaître au delà de ce que nous pouvons percevoir, qui fait tant de fracas et cause tant de vaines disputes dans le monde.

§ 20. *L'âme n'a aucune idée que par sensation ou par réflexion.*

Je ne vois donc aucune raison de croire [2] que l'âme pense avant que les sens lui aient fourni des idées pour être l'objet de ses pensées; et comme le nombre de ces idées augmente et qu'elles se conservent dans l'esprit, il arrive que l'âme perfectionnant, par l'exercice, sa faculté de penser dans ses différentes parties, en combinant diversement ses idées et en réfléchissant sur ses propres opérations, augmente le fond de ses idées, aussi bien que la facilité d'en acquérir de nouvelles par le moyen de la mémoire, de l'imagination, du raisonnement et des autres manières de penser.

§ 21. *C'est ce que nous pouvons observer évidemment dans les enfants.*

Quiconque voudra prendre la peine de s'instruire par observation et par expérience, au lieu d'assujettir la conduite de la nature à ses propres hypothèses, n'a qu'à considérer un enfant nouvellement né, et il ne trouvera pas, je m'assure, que son âme donne de grandes marques d'être accoutumée à penser beaucoup, et moins encore [1] à former aucun raisonnement. Cependant il est bien malaisé de concevoir qu'une âme raisonnable puisse penser beaucoup, sans raisonner en aucune manière. D'ailleurs, qui considérera que les enfants nouvellement nés passent la plus grande partie du temps à dormir, et qu'ils ne sont guère éveillés que lorsque la faim leur fait désirer de teter, ou lorsque la douleur (qui est la plus importune de nos sensations), ou quelque autre violente impression faite sur le corps, forcent l'âme à en prendre connaissance et à y faire attention; quiconque, dis-je, considérera cela, aura sans doute raison de croire que *le fœtus, dans le ventre de la mère, ne diffère pas beaucoup de l'état d'un végétable*, et qu'il passe la plus grande partie du temps sans perception ou pensée, ne faisant guère autre chose que dormir dans un lieu où il n'a pas besoin de teter pour se nourrir, et où il est environné d'une liqueur toujours également fluide et presque toujours également tempérée; où les yeux ne sont frappés d'aucune lumière, où les oreilles ne sont guère en état de recevoir aucun son, et où il n'y a que peu ou point de changement d'objets qui puissent émouvoir les sens.

§ 22. Suivez un enfant depuis sa naissance, observez les changements que le temps produit

[1] Il paraît visiblement par cet endroit que c'est à Descartes et à ses disciples qu'en veut M. Locke dans tout ce chapitre.

[2] Dès le moment que l'âme est unie au corps, les sens peuvent lui fournir des idées, par l'impression qu'ils reçoivent des objets extérieurs, laquelle impression étant communiquée à l'âme, y produit ce qu'on appelle *perception* ou *pensée*. C'est ce que doivent soutenir ceux qui croient que l'âme pense toujours : philosophes trop décisifs sur cet article, mais que M. Locke combat à son tour par des raisonnements qui ne sont pas toujours démonstratifs, comme j'ai pris la liberté de le faire voir.

[1] Je ne sais pourquoi M. Locke mêle ici le raisonnement à la pensée. Cela ne sert qu'à embarrasser la question. Il est certain qu'un enfant qui, en naissant, voit une chandelle allumée, a l'idée de la lumière, et par conséquent il pense dans le temps qu'il voit une chandelle allumée. Dût-il ne raisonner jamais sur la lumière, il ne laisserait pourtant pas de penser durant tout le temps que son esprit serait frappé de cette perception. Il en est de même de toute autre perception.

en lui, et vous trouverez que l'âme venant à se fournir de plus en plus d'idées par le moyen des sens, se réveille, pour ainsi dire, de plus en plus, et pense davantage à mesure qu'elle a plus de matière pour penser. Quelque temps après, elle commence à connaître les objets qui ont fait sur elle de fortes impressions, à mesure qu'elle est plus familiarisée avec eux. C'est ainsi qu'un enfant vient, par degrés, à connaître les personnes avec qui il est tous les jours, et à les distinguer d'avec les étrangers, ce qui montre en effet qu'il commence à retenir et à distinguer les idées qui lui viennent par les sens. Nous pouvons voir par le même moyen comment l'âme se perfectionne, par degrés, de ce côté-là, aussi bien que dans l'exercice des autres facultés qu'elle a d'étendre ses idées, de les composer, d'en former des abstractions, de raisonner et de réfléchir sur toutes ses idées, de quoi j'aurai occasion de parler plus particulièrement dans la suite de ce livre.

§ 23. Si donc on demande : *Quand c'est que l'homme commence d'avoir des idées*, je crois que la véritable réponse qu'on puisse faire, c'est de dire, *Dès qu'il a quelque sensation*[1]. Car puisqu'il ne paraît aucune idée dans l'âme avant que les sens y en aient introduit, je conçois que l'entendement commence à recevoir des idées, justement dans le temps qu'il vient à recevoir des sensations; et par conséquent que les idées commencent d'y être produites dans le même temps que la sensation, qui est une impression ou un mouvement excité dans quelque partie du corps qui produit quelque perception dans l'entendement. C'est sur ces impressions, faites par les objets extérieurs sur nos sens, que l'esprit semble d'abord s'exercer lui-même dans les opérations que nous appelons perception, souvenir, considération, raisonnement, etc.

§ 24. *Quelle est l'origine de toutes nos connaissances.*

Avec le temps, l'esprit vient à réfléchir sur ses propres opérations au sujet des idées acquises par sensation, et, par ce moyen, il amasse une nouvelle provision d'idées, que j'appelle idées de réflexion. Celles-ci sont les impressions qui sont faites sur nos sens par les objets du dehors, et qui sont externes à l'esprit, et ses propres opérations résultant de pouvoirs internes qui lui appartiennent exclusivement; lesquelles, quand il y a réfléchi par lui-même, devenant aussi les objets de sa contemplation, sont, comme je l'ai dit, la source de toute connaissance. Ainsi la première capacité de l'entendement humain consiste en ce que l'âme est propre à recevoir les impressions qui se font en elle, ou par les objets extérieurs à la faveur des sens, ou par ses propres opérations lorsqu'elle réfléchit sur ces opérations. C'est là le premier pas que l'homme fait vers la découverte des choses, quelles qu'elles soient. C'est sur ce fondement que sont établies toutes les notions qu'il aura jamais naturellement dans ce monde. Toutes ces pensées sublimes qui s'élèvent au-dessus des nues et pénètrent jusque dans les cieux, tirent de là leur origine : et dans toute cette grande étendue que l'âme parcourt par ses vastes spéculations, qui semblent l'élever si haut, elle ne passe point au delà des idées que la sensation ou la réflexion lui présentent pour être les objets de ses contemplations.

§ 25. *L'entendement est, pour l'ordinaire, passif dans la réception des idées simples.*

L'esprit est, à cet égard, purement passif[1]; et il n'est pas en son pouvoir d'avoir ou de n'avoir pas ces rudiments, et, pour ainsi dire, ces matériaux de connaissances. Car les idées particulières des objets des sens s'introduisent dans notre âme, soit que nous voulions ou que nous ne voulions pas; et les opérations de notre entendement nous laissent pour le moins quelque notion obscure d'elles-mêmes, personne ne pouvant ignorer absolument ce qu'il fait lorsqu'il pense. Lorsque ces idées simples se présentent à l'esprit, l'entendement n'a pas le puissance de les refuser ou de les altérer quand elles ont fait leur impression, de les effacer ou d'en produire de nouvelles en lui-même, pas plus qu'un miroir ne peut refuser, altérer ou effacer les images que les objets produisent sur la glace devant laquelle ils sont placés. Comme les corps qui nous environnent frappent diversement nos organes, l'âme

[1] « Je suis du même sentiment, mais c'est par un principe un peu particulier; car je crois que nous ne sommes jamais sans pensées, et aussi jamais sans sensations. « Je distingue seulement entre sensations et pensées; car « nous avons toujours toutes les idées pures et distinctes « indépendamment des sens; mais les pensées répondent « toujours à quelque sensation. »

[1] « Comment se peut-il qu'il soit passif seulement à « l'égard de la perception de toutes les idées simples, « puisque, de l'aveu de l'auteur, il y a des idées simples « dont la perception vient de la réflexion, et qu'au moins « l'esprit se donne lui-même les pensées de réflexion? Car « c'est lui qui réfléchit. »

est forcée d'en recevoir les impressions, et ne saurait s'empêcher d'avoir la perception des idées qui y sont attachées.

CHAPITRE II.

Des idées simples.

§ 1er. *Idees qui ne sont pas composées.*

Pour mieux comprendre quelle est la nature et l'étendue de nos connaissances, il y a une chose qui concerne nos idées à laquelle il faut bien prendre garde : c'est qu'il y a de deux sortes d'idees, les unes simples et les autres composées.

Bien que les qualités qui frappent nos sens soient si fort unies et si bien mêlées ensemble dans les choses mêmes, qu'il n'y ait aucune séparation ou distance entre elles, il est certain néanmoins que les idées que ces diverses qualités produisent dans l'âme y entrent par les sens d'une manière simple et sans nul mélange. Car, quoique la vue et l'attouchement excitent souvent dans le même temps différentes idées par le même objet, comme lorsqu'on voit le mouvement et la couleur tout à la fois, et que la main sent la mollesse et la chaleur d'un même morceau de cire, cependant les idées simples qui sont ainsi réunies dans le même sujet sont aussi parfaitement distinctes que celles qui entrent dans l'esprit par divers sens. Par exemple, la froideur et la dureté qu'on sent dans un morceau de glace sont des idées aussi distinctes dans l'âme que l'odeur et la blancheur d'une fleur de lis, ou que la douceur du sucre et l'odeur d'une rose; et rien n'est plus évident à un homme que la perception claire et distincte qu'il a de ces idées simples, dont chacune, prise à part, est exempte de toute composition, et ne produit par conséquent dans l'âme qu'une conception entièrement uniforme, qui ne peut être distinguée en différentes idées [1].

§ 2. *L'esprit ne peut ni faire ni détruire des idées simples.*

Or, ces idées simples, qui sont les matériaux de toutes nos connaissances, ne sont suggérées à l'âme que par les deux voies dont nous avons parlé ci-dessus, je veux dire par la sensation et par la réflexion. Lorsque l'entendement a une fois reçu ces idées simples, il a la puissance de les répéter, de les comparer, de les unir ensemble avec une variété presque infinie, et de former par ce moyen de nouvelles idées complexes, selon qu'il le trouve à propos. Mais il n'est pas au pouvoir des esprits les plus sublimes et les plus vastes, quelque vivacité et quelque fertilité qu'ils puissent avoir, de former dans leur entendement aucune nouvelle idée simple qui ne vienne par l'une de ces deux voies que je viens d'indiquer; et il n'y a aucune force dans l'entendement qui soit capable de détruire celles qui y sont déjà. L'empire que l'homme a sur ce petit monde, je veux dire sur son propre entendement, est le même que celui qu'il exerce dans ce grand monde d'êtres visibles. Comme toute la puissance que nous avons sur ce monde matériel, ménagée avec tout l'art et toute l'adresse imaginables, ne s'étend dans le fond qu'à composer et à diviser les matériaux qui sont à notre disposition, sans qu'il soit en notre pouvoir de faire la moindre particule de nouvelle matière, ou de détruire un seul atome de celle qui existe déjà, de même nous ne pouvons former dans notre entendement aucune idée simple qui ne nous vienne par les objets extérieurs à la faveur des sens, ou par les réflexions que nous faisons sur les propres opérations de notre esprit. C'est ce que chacun peut éprouver par lui-même. Et pour moi, je serais bien aise que quelqu'un voulût essayer de se donner l'idée de quelque goût dont son palais n'eût jamais été frappé, ou de se former l'idée d'une odeur qu'il n'eût jamais sentie; et lorsqu'il pourra le faire, j'en conclurai tout aussitôt qu'un aveugle a des idées des couleurs, et un sourd des notions distinctes des sons.

§ 3. Ainsi, bien que nous ne puissions pas nier qu'il ne soit possible à Dieu de faire une créature qui reçoive dans son entendement la connaissance des choses corporelles, par des organes différents de ceux qu'il a donnés à l'homme, et en plus grand nombre que ces derniers qu'on nomme les sens, et qui sont au nombre de cinq, selon l'opinion vulgaire [2], je crois pourtant

[1] « Je crois qu'on peut dire que ces idées sensibles ne « sont simples qu'en apparence, parce que, étant confu- « ses, elles ne donnent point à l'esprit le moyen de dis- « tinguer ce qu'elles contiennent..... Par exemple, le « vert naît du jaune et du bleu mêlés ensemble, et pour- « tant l'idee du vert nous paraît aussi simple que celle du « bleu, ou que celle du chaud.... Je consens donc qu'on « traite ces idées de simples, parce qu'au moins notre « aperception ne les divise pas; mais il faut venir à leur « analyse par d'autres expériences, et par la raison, à « mesure qu'on peut les rendre plus intelligibles. »

[2] Montaigne a exprimé tout cela à sa manière. Comme le passage est curieux, quoique un peu long, je crois qu'on ne sera pas fâché de le voir ici. « La première considé-

que nous ne saurions imaginer ni connaître dans les corps, de quelque manière qu'ils soient disposés, aucunes qualités dont nous puissions avoir quelque connaissance qui soient différentes des sons, des goûts, des odeurs et des qualités visibles et tangibles. Par la même raison, si l'homme n'avait reçu que quatre de ces sens, les qualités qui sont les objets du cinquième sens auraient été aussi éloignées de notre connaissance, imagination et conception, que le sont présentement les qualités qui appartiennent au sixième, septième et huitième sens, que nous supposons possibles, et dont on ne saurait dire, sans une grande présomption, que quelques autres créatures ne puissent être enrichies dans quelque autre partie de ce vaste univers. Car quiconque n'aura pas la vanité ridicule de s'élever au-dessus de tout ce qui est sorti de la main du Créateur, mais considérera sérieusement l'immensité de ce prodigieux édifice et la grande variété qui paraît sur la terre, cette petite et si peu considérable partie de l'univers, sur laquelle il se trouve placé, sera porté à croire que, dans d'autres demeures, il peut y avoir d'autres êtres intelligents dont les facultés lui sont aussi peu connues, que les sens ou l'entendement de l'homme le sont à un ver caché dans le fond d'un cabinet. Une telle variété et une telle excellence dans les ouvrages de Dieu conviennent à la sagesse et à la puissance de ce grand ouvrier. Au reste, j'ai suivi dans cette occasion le sentiment commun, qui ne donne que cinq sens à l'homme, quoique peut-être on eût droit d'en compter davantage. Mais ces deux suppositions servent également à mon dessein.

CHAPITRE III.

Des idées qui nous viennent par un seul sens.

§ 1er. *Divisions des idées simples.*

Pour mieux connaître les idées que nous recevons par les sens, il ne sera pas inutile de les considérer par rapport aux différentes voies par où elles entrent dans l'âme et se font connaître à nous.

I. Premièrement donc, il y en a quelques-unes qui nous viennent par un seul sens.

II. En second lieu, il y en a d'autres qui entrent dans l'esprit par plus d'un sens.

III. D'autres y viennent par la seule réflexion.

Nous allons les considérer à part sous ces différents chefs.

Idées qui viennent dans l'esprit par un seul sens.

Premièrement, il y a des idées qui n'entrent dans l'esprit que par un seul sens, qui est particulièrement disposé à les recevoir. Ainsi, la lumière et les couleurs, comme le blanc, le rouge, le jaune et le bleu, avec leurs mélanges et leurs différentes nuances qui forment le vert, l'écarlate, le pourpre, le vert de mer et le reste, entrent uniquement par les yeux; toutes les sortes de bruits, de sons et de tons différents, entrent par les oreilles, les différents goûts par le palais, et les odeurs par le nez. Et si les organes ou nerfs qui, après avoir reçu ces impressions de dehors, les portent au cerveau, qui est, pour ainsi dire, la chambre d'audience où elles se présentent à l'âme pour y produire différentes sensations; si, dis-je, quelques-uns de ces organes viennent à être détraqués, en sorte qu'ils ne puissent point exercer leur fonction, ces sensations ne sauraient y être admises par quelque fausse porte; elles ne peuvent plus se présenter à l'entendement, et en être aperçues par aucune autre voie.

« ration, dit-il, que j'ai sur le subject des sens, est que « je mets en doute que l'homme soit pourveu de tous sens « naturels. Je vois plusieurs animaux qui vivent une vie « entière et parfaicte, les uns sans la veue, les autres sans « l'ouye : qui sait si à nous aussi il ne manque pas encore « un, deux, trois, et plusieurs autres sens? Car, s'il en « manque quelqu'un, notre discours n'en peut descouvrir « le défaut. C'est le privilége des sens d'être l'extrême « borne de notre apercevance : il n'y a rien, au-delà d'eux, « qui nous puisse servir à les descouvrir : voire ni l'un « des sens ne peut descouvrir l'autre.

« An poterunt oculos aures reprehendere, an aures
« Tactus? an hunc porrò tactum sapor arguet oris?
« An confutabunt nares, oculive revincent?

« Ils sont trestous la ligne extrême de notre faculté. « — Que sait-on si les difficultés que nous trouvons en « plusieurs ouvrages de nature viennent du défaut de « quelques sens? Et si plusieurs effets des animaux qui « excèdent notre capacité, sont produicts par la faculté de « quelque sens que nous ayons à dire? Et si aucuns d'en« tr'eux ont une vie plus pleine par ce moyen, et plus en« tière que la nôtre? Nous saisissons la pomme quasi par « tous nos sens : nous y trouverons de la rougeur, de la « polisseure, de l'odeur et de la douceur : outre cela elle « peut avoir d'autres vertus, comme d'asseicher ou res« treindre, ausquelles nous n'avons point de sens qui se « puisse rapporter. Les propriétés que nous appelons oc« cultes en plusieurs choses, comme à l'aimant d'attirer « le fer, n'est-il pas vraisemblable qu'il y a des facultés « sensitives en nature propres à les juger et à les aperce« voir, et que le défaut de telles facultés nous apporte l'i« gnorance de la vraye essence de telles choses? » Essais, liv. II, chap. XII.

Les plus considérables des qualités *tactiles*, sont le *froid*, le *chaud* et la *solidité*. Pour toutes les autres, qui ne consistent presque en autre chose que dans la configuration des parties sensibles, comme est ce qu'on nomme *poli* et *rude*, ou bien dans l'union des parties, plus ou moins forte, comme est ce qu'on nomme *compacte* et *mou*, *dur* et *fragile*, elles se présentent assez d'elles-mêmes [1].

§ 2. *Il y a peu d'idées simples qui aient des noms.*

Je ne crois pas qu'il soit nécessaire de faire ici une énumération de toutes les idées simples qui sont les objets particuliers des sens. Et on ne pourrait même en venir à bout quand on voudrait, parce qu'il y en a beaucoup plus que nous n'avons de noms pour les exprimer. Les odeurs, par exemple, qui sont peut-être en aussi grand nombre, ou même en plus grand nombre que les différentes espèces de corps qui sont dans le monde, manquent de nom pour la plupart. Nous nous servons communément des mots *sentir bon* ou *sentir mauvais*, pour exprimer ces idées, par où nous ne disons, dans le fond, autre chose, sinon qu'elles nous sont agréables ou désagréables, quoique l'odeur de la rose et celle de la violette, par exemple, qui sont agréables l'une et l'autre, soient sans doute des idées fort distinctes. On n'a pas eu plus de soin de donner des noms aux différents goûts, dont nous recevons les idées par le moyen du palais. Le *doux*, l'*amer*, l'*aigre*, l'*âcre*, l'*acerbe* et le *salé*, sont presque les seuls termes que nous ayons pour désigner ce nombre infini de saveurs qui se peuvent remarquer distinctement, non-seulement dans presque toutes les espèces d'êtres sensibles, mais dans les différentes parties de la même plante ou du même animal. On peut dire la même chose des couleurs et des sons. Je me contenterai donc, sur ce que j'ai à dire des idées simples, de ne proposer que celles qui font le plus à mon dessein, ou qui sont en elles-mêmes de nature à être moins connues, quoique fort souvent elles fassent partie de nos idées complexes. Parmi ces idées simples, auxquelles on fait peu d'attention, il me semble qu'on peut fort bien mettre la *solidité*, dont je parlerai pour cet effet dans le chapitre suivant.

[1] « On peut dire que le poli, ou le rude, et le dur, ou « le mou, ne sont que les modifications de la résistance, « ou de la solidité. »

CHAPITRE IV.

De la solidité.

§ 1er. *C'est par l'attouchement que nous recevons l'idée de la solidité.*

L'idée de la *solidité* nous vient par l'attouchement, et elle est causée par la résistance que nous trouvons dans un corps jusqu'à ce qu'il ait quitté le lieu qu'il occupe, lorsqu'un autre corps y entre actuellement. De toutes les idées qui nous viennent par sensation, il n'y en a point que nous recevions plus constamment que celle de la solidité. Soit que nous soyons en mouvement ou en repos, dans quelque situation que nous nous rencontrions, nous sentons toujours quelque chose qui nous soutient et qui nous empêche d'aller plus bas; et nous éprouvons tous les jours en maniant des corps que, tandis qu'ils sont entre nos mains, ils empêchent, par une force invincible, l'approche des parties de nos mains qui les pressent. Or, ce qui empêche ainsi l'approche de deux corps, lorsqu'ils se meuvent l'un vers l'autre, c'est ce que j'appelle *solidité*. Je n'examine point si le mot de *solide*, employé dans ce sens, approche plus de sa signification originale, que dans le sens auquel s'en servent les mathématiciens : il suffit que la notion ordinaire de la solidité doive, je ne dis pas justifier, mais autoriser l'usage de ce mot au sens que je viens de marquer; ce que je ne crois pas que personne veuille nier. Mais si quelqu'un trouve plus à propos d'appeler *impénétrabilité* ce que je viens de nommer solidité, j'y consens volontiers. Pour moi, j'ai cru le terme de *solidité* beaucoup plus propre à exprimer cette idée, non-seulement à cause qu'on l'emploie communément en ce sens-là, mais aussi parce qu'il emporte quelque chose de plus positif que celui d'*impénétrabilité*, qui est purement négatif, et qui peut-être est plutôt un effet de la solidité que la solidité elle-même. Du reste, la solidité est, de toutes les idées, celle qui paraît la plus essentielle et la plus étroitement unie au corps, en sorte qu'on ne peut la trouver ou l'imaginer ailleurs que dans la matière : et quoique nos sens ne la remarquent que dans des amas de matière d'une grosseur capable de produire en nous quelque sensation, cependant l'âme ayant une fois reçu cette idée, par le moyen de ces corps grossiers, la porte encore plus loin, la considérant (aussi bien que la figure) dans la plus petite partie de matière

qui puisse exister, et la regardant comme inséparablement attachée au corps, quelque part qu'il soit, et de quelque manière qu'il soit modifié [1].

§ 2. *La solidité remplit l'espace.*

Or, par cette idée qui appartient au corps, nous concevons que le corps remplit l'*espace:* autre idée qui emporte que partout où nous imaginons quelque espace occupé par une substance solide, nous concevons que cette substance occupe de telle sorte cet espace, qu'elle en exclut toute autre substance solide, et qu'elle empêchera à jamais deux autres corps qui se meuvent en ligne droite l'un vers l'autre de venir à se toucher, si elle ne s'éloigne d'entre eux par une ligne qui ne soit point parallèle à celle sur laquelle ils se meuvent actuellement. C'est là une idée qui nous est suffisamment fournie par les corps que nous manions ordinairement.

§ 3. *La solidité est différente de l'espace.*

Or, cette résistance qui empêche que d'autres corps n'occupent l'espace dont un corps est actuellement en possession, cette résistance, dis-je, est si grande qu'il n'y a point de force, quelque grande qu'elle soit, qui puisse la vaincre. Que tous les corps du monde pressent de tous côtés une goutte d'eau, ils ne pourront jamais surmonter la résistance qu'elle fera, quelque molle qu'elle soit, jusqu'à s'approcher l'un de l'autre, si auparavant ce petit corps n'est ôté de leur chemin: en quoi notre idée de la solidité est différente de celle de l'*espace pur* (qui n'est capable ni de résistance ni de mouvement), et de l'idée de la *dureté*. Car un homme peut concevoir deux corps éloignés l'un de l'autre qui s'approchent sans toucher ni déplacer aucune chose solide, jusqu'à ce que leurs surfaces viennent à se rencontrer. Et par là nous avons, à ce que je crois, une idée nette de l'espace sans solidité. Car, sans recourir à l'annihilation d'aucun corps particulier, je demande si un homme ne peut point avoir l'idée du mouvement d'un seul corps, sans qu'aucun autre corps succède immédiatement à sa place. Il est évident, ce me semble, qu'il peut fort bien se former cette idée; parce que l'idée de mouvement, dans un certain corps, ne renferme pas plutôt l'idée de mouvement dans un autre corps, que l'idée d'une figure carrée dans un corps renferme l'idée de cette figure dans un autre corps. Je ne demande pas si les corps existent de telle manière que le mouvement d'un seul corps ne puisse exister réellement sans le mouvement de quelque autre: déterminer cela, c'est soutenir ou combattre l'existence actuelle du vide, à quoi je ne songe pas présentement. Je demande seulement si l'on ne peut point avoir l'idée d'un corps particulier qui soit en mouvement, pendant que les autres sont en repos. Je ne crois pas que personne le nie. Cela étant, la place que le corps abandonne en se mouvant nous donne l'idée d'un pur espace sans solidité, dans lequel un autre corps peut entrer sans qu'aucune chose s'y oppose ou l'y pousse. Lorsqu'on tire le piston d'une pompe, l'espace qu'il remplit dans le tube est visiblement le même, soit qu'un autre corps suive le piston à mesure qu'il se meut, on non; et lorsqu'un corps vient à se mouvoir, il n'y a point de contradiction à supposer qu'un autre corps, qui lui est seulement contigu, ne le suive pas. La nécessité d'un tel mouvement n'est fondée que sur la supposition que le monde est plein, mais nullement sur l'idée distincte de l'espace et de la solidité, qui sont deux idées aussi différentes que la résistance et la non-résistance, l'impulsion et la non-impulsion. Les disputes mêmes que les hommes ont sur le vide montrent clairement qu'ils ont des idées d'un espace sans corps, comme je le ferai voir ailleurs.

§ 4. *En quoi la solidité diffère de la dureté.*

Il s'ensuit encore de là que la *solidité* diffère de la *dureté*, en ce que la solidité d'un corps n'emporte autre chose, si ce n'est que ce corps remplit l'espace qu'il occupe, de telle sorte qu'il en exclut absolument tout autre corps: au lieu que la *dureté* consiste dans une forte union de certaines parties de matière qui composent des amas d'une grosseur sensible, de sorte que toute la masse ne change pas aisément de figure. En effet, le *dur* et le *mou* sont des noms que nous donnons aux choses, seulement par rapport à la constitution particulière de nos corps. Ainsi, nous donnons le nom de *dur* à tout ce que nous ne pouvons sans peine faire changer de figure en le pressant avec quelque partie de notre corps; et, au contraire, nous appelons *mou* ce qui change la situation de ses parties, lorsque

[1] « Dans le fond, la *solidité*, en tant qu'elle donne une « notion distincte, se conçoit par la pure raison, quoique « les sens fournissent au raisonnement de quoi prouver « qu'elle est dans la nature. »

nous venons à le toucher sans faire aucun effort considérable et pénible.

Mais la difficulté qu'il y a à faire changer de situation aux différentes parties sensibles d'un corps, ou à changer la figure de tout le corps, cette difficulté, dis-je, ne donne pas plus de solidité aux parties les plus dures de la matière qu'aux plus molles; et un diamant n'est point plus solide que l'eau. Car, quoique deux plaques de marbre soient plus aisément jointes l'une à l'autre, lorsqu'il n'y a que de l'eau ou de l'air entre deux, que s'il y avait un diamant, ce n'est pas à cause que les parties du diamant sont plus solides que celles de l'eau, ou qu'elles résistent davantage, mais parce que les parties de l'eau pouvant être plus aisément séparées les unes des autres, elles sont écartées plus facilement par un mouvement oblique, et laissent aux deux pièces de marbre le moyen de s'approcher l'une de l'autre. Mais si les parties de l'eau pouvaient n'être point chassées de leur place par ce mouvement oblique, elles empêcheraient éternellement l'approche de ces deux pièces de marbre, tout aussi bien que le diamant; et il serait aussi impossible de surmonter leur résistance par quelque force que ce fût, que de vaincre la résistance des parties du diamant. Car, que les parties de matière les plus molles et les plus pliables qu'il y ait au monde soient entre deux corps quels qu'ils soient, si on ne les chasse point de là, et qu'elles restent toujours entre deux, elles résisteront aussi invinciblement à l'approche de ces corps, que le corps le plus dur qu'on puisse trouver ou imaginer. On n'a qu'à bien remplir d'eau ou d'air un corps souple et mou, pour sentir bientôt de la résistance en le pressant; et quiconque s'imagine qu'il n'y a que les corps durs qui puissent l'empêcher d'approcher ses mains l'une de l'autre, peut se convaincre aisément du contraire, par le moyen d'un ballon rempli d'air. L'expérience que j'ai ouï dire avoir été faite à Florence avec un globe d'or concave, qu'on remplit d'eau et qu'on referma exactement, fait voir la solidité de l'eau, toute liquide qu'elle est. Car ce globe, ainsi rempli, étant mis sous une presse qu'on serra à toute force, autant que les vis le purent permettre, l'eau se fit chemin elle-même à travers les pores de ce métal si compacte. Comme les particules ne trouvaient point de place dans le creux du globe pour se resserrer davantage, elles échappèrent au dehors, où elles s'exhalèrent en forme de rosée, et tombèrent ainsi goutte à goutte, avant qu'on pût faire céder les côtés du globe à l'effort de la machine qui les pressait avec tant de violence.

§ 5. Selon cette idée de la solidité, l'étendue du corps est distincte de l'étendue de l'espace [1]. Car *l'étendue du corps* n'est autre chose qu'une union ou continuité de parties solides, divisibles et capables de mouvement; au lieu que *l'étendue de l'espace* est une continuité de parties non solides, indivisibles et immobiles. C'est d'ailleurs de la solidité des corps que dépend leur impulsion mutuelle, leur résistance et leur simple impulsion. Cela posé, il y a bien des gens, au nombre desquels je me range, qui croient avoir des idées claires et distinctes du pur espace et de la solidité, et qui s'imaginent pouvoir penser à l'espace sans y concevoir quoi que ce soit qui résiste ou qui soit capable d'être poussé par aucun corps. C'est là, dis-je, l'idée de l'espace pur, qu'ils croient avoir aussi nettement dans l'esprit que l'idée qu'on peut se former de l'étendue du corps: car l'idée de la distance qui est entre les parties opposées d'une surface concave est tout aussi claire, selon eux, sans l'idée d'aucune partie solide qui soit entre deux, qu'avec cette idée. D'un autre côté, ils se persuadent qu'outre l'idée de l'espace pur, ils en ont une autre tout à fait différente de quelque chose qui remplit cet espace, et qui peut en être chassé par l'impulsion de quelque autre corps, ou résister à ce mouvement. Que s'il se trouve d'autres gens qui n'aient pas ces deux idées distinctes, mais qui les confondent, et des deux n'en fassent qu'une, je ne vois pas que des personnes qui ont la même idée sous différents noms, ou qui donnent le même nom à des idées différentes, puissent s'entretenir ensemble; pas plus qu'un homme qui n'est ni aveugle ni sourd,

[1] « Comme, en concevant plusieurs choses à la fois, on « conçoit quelque chose de plus que le nombre, savoir « *res numeratas*, et que cependant il n'y a point deux « multitudes, l'une abstraite, celle des nombres, et l'autre « concrète, celle des choses nombrées, on peut dire de « même qu'il ne faut point s'imaginer deux étendues, « l'une abstraite, de l'espace, l'autre concrète, des corps, « le concret n'étant tel que par l'abstrait. Et comme les « corps passent d'un endroit de l'espace à l'autre, c'est-« à-dire qu'ils changent d'ordre entre eux, les choses aussi « passent d'un endroit de l'ordre, ou d'un nombre, à « l'autre, c'est-à-dire, que la première devient la seconde, « la seconde devient la troisième, etc. En effet, le temps et « le lieu ne sont que des espèces d'ordre, et dans ces or-« dres la place vacante (qui s'appelle vide à l'égard de « l'espace), s'il y en avait, marquerait la possibilité seu-« lement de ce qui manque, avec son rapport à l'actuel. »

et qui a des idées distinctes de la couleur nommée écarlate et du son de la trompette, ne pourrait discourir de l'écarlate avec l'aveugle, dont je parle ailleurs, qui s'était figuré que l'idée de l'écarlate ressemblait au son d'une trompette [1].

§ 6. Si, après cela, quelqu'un me demande ce que c'est que la *solidité*, je le renverrai à ses sens pour s'en instruire. Qu'il mette entre ses mains un caillou ou un ballon; qu'il tâche de joindre ses mains, et il connaîtra bientôt ce que c'est que la solidité. S'il croit que cela ne suffit pas pour expliquer ce que c'est que la solidité, et en quoi elle consiste, je m'engage de le lui dire, lorsqu'il m'aura appris ce que c'est que la pensée, et en quoi elle consiste, ou, ce qui est peut-être plus aisé, lorsqu'il m'aura expliqué ce que c'est que l'étendue ou le mouvement. Les idées simples sont telles précisément que l'expérience nous les fait connaître. Mais si, non contents de cela, nous voulons nous en former des idées plus nettes dans l'esprit, nous n'avancerons pas davantage que si nous entreprenions de dissiper par de simples paroles les ténèbres dont l'âme d'un aveugle est environnée, et d'y produire par le discours des idées de la lumière et des couleurs: j'en donnerai la raison dans un autre endroit.

CHAPITRE V.

Des idées simples qui nous viennent par divers sens.

Les idées qui viennent à l'esprit par plus d'un sens sont celles de l'espace ou de l'étendue, de la figure, du mouvement et du repos [2]. Car toutes ces choses font des impressions sur nos yeux et sur les organes de l'attouchement; de sorte que nous pouvons également, par le moyen de la vue et de l'attouchement, recevoir et faire entrer dans notre esprit les idées de l'étendue, de la figure, du mouvement et du repos des corps. Mais comme j'aurai occasion de parler ailleurs plus au long de ces idées-là, il suffira d'en avoir fait ici l'énumération.

[1] « Je distingue l'étendue de la matière, contre le sentiment des cartésiens. Cependant je ne crois pas qu'il y « ait deux étendues; et puisque ceux qui disputent sur la « différence de l'étendue et de la solidité conviennent de « plusieurs vérités sur ce sujet, et ont quelques notions « distinctes, ils y peuvent trouver le moyen de sortir de « leur différend. »

[2] « Ces idées qu'on dit venir par plus d'un sens, « comme celles de l'espace, de la figure, du mouvement, « nous viennent plutôt du sens commun, c'est-à-dire de « l'esprit même; car ce sont des idées de l'entendement « pur, mais qui ont du rapport à l'extérieur, et que les « sens font apercevoir; aussi sont-elles capables de définitions et de démonstrations. »

CHAPITRE VI.

Des idées simples qui nous viennent par réflexion.

§ 1er. Les objets extérieurs ayant fourni à l'esprit les idées dont nous avons parlé dans les chapitres précédents, l'esprit faisant réflexion sur lui-même, et considérant ses propres opérations par rapport aux idées qu'il vient de recevoir, tire de là d'autres idées qui sont aussi propres à être les objets de ses contemplations, qu'aucune de celles qu'il reçoit de dehors.

§ 2. *Les idées de la perception et de la volonté nous viennent par la réflexion.*

Il y a deux grandes et principales actions de notre âme dont on parle le plus ordinairement, et qui sont, en effet, si fréquentes, que chacun peut les découvrir aisément en lui-même, s'il veut en prendre la peine: c'est la perception ou la puissance de penser, et la volonté ou la puissance de vouloir [1].

La puissance de penser est ce qu'on nomme l'*entendement*, et la puissance de vouloir est ce qu'on nomme la *volonté:* deux puissances ou dispositions de l'âme auxquelles on donne le nom de *facultés*. J'aurai occasion de parler dans la suite de quelques-uns des modes de ces idées simples produites par la réflexion; tels sont le *souvenir*, le *discernement*, le *jugement*, la *connaissance*, la *croyance*, etc.

CHAPITRE VII.

Des idées simples qui viennent par sensation et par réflexion.

§ 1er. Il y a d'autres idées simples qui s'introduisent dans l'esprit par toutes les voies de la sensation et de la réflexion; savoir:

Le *plaisir* et son contraire;
La *douleur* ou l'*inquiétude;*
La *puissance;*
L'*existence;*
L'*unité* [2].

[1] « On peut douter si toutes ces idées sont simples, car « il est clair, par exemple, que l'idée de la volonté renferme celle de l'entendement, et que l'idée du mouvement contient celle de la figure. »

[2] « Il me semble que les sens ne sauraient nous convaincre de l'existence des choses sensibles, sans le se-

§ 2. *Du plaisir et de la douleur.*

Le plaisir et la douleur sont deux idées dont l'une ou l'autre se trouve jointe à presque toutes nos idées, tant à celles qui nous viennent par sensation qu'à celles que nous recevons par réflexion ; et à peine y a-t-il aucune perception excitée en nous par l'impression des objets extérieurs sur nos sens, ou aucune pensée renfermée dans notre esprit, qui ne soit capable de produire en nous du plaisir ou de la douleur. J'entends par plaisir et douleur tout ce qui nous plaît ou nous incommode, soit qu'il procède des pensées de notre esprit ou de quelque chose qui agisse sur nos corps. Car, soit que nous l'appelions, d'un côté, *satisfaction*, *contentement*, *plaisir*, *bonheur*, etc., ou, de l'autre, *inquiétude*, *peine*, *douleur*, *tourment*, *affliction*, *misère*, etc., ce ne sont dans le fond que différents degrés de la même chose, lesquels se rapportent à des idées de plaisir et de douleur, de contentement ou d'inquiétude : termes dont je me servirai le plus ordinairement pour désigner ces deux sortes d'idées.

§ 3. Le souverain auteur de notre être, dont la sagesse est infinie, nous a donné la puissance de mouvoir différentes parties de notre corps, ou de les tenir en repos, comme il nous plaît; et, par ce mouvement que nous leur imprimons, de nous mouvoir nous-mêmes, et de mouvoir les autres corps contigus, en quoi consistent toutes les actions de notre corps. Il a aussi accordé à notre esprit le pouvoir de choisir, en différentes rencontres, entre ses idées, celle dont il veut faire le sujet de ses pensées, et de s'appliquer, avec une attention particulière, à la recherche de tel ou tel sujet. Et afin de nous porter à ces mouvements et à ces pensées, qu'il est en notre pouvoir de produire quand nous voulons, il a eu la bonté d'attacher un sentiment de *plaisir* à différentes pensées et à diverses sensations. Rien ne pouvait être plus sagement établi : car si ce sentiment était entièrement détaché de toutes nos sensations extérieures et de toutes les pensées que nous avons en nous-mêmes, nous n'aurions aucun sujet de préférer une pensée ou une action à une autre ; de préférer, par exemple, l'attention à la nonchalance, et le mouvement au repos. Et ainsi nous ne songerions point à mettre notre corps en mouvement, ou à occuper notre esprit ; mais, laissant aller nos pensées à l'aventure sans les diriger vers aucun but particulier, nous ne ferions aucune attention sur nos idées, qui, dès là semblables à de vaines ombres, viendraient se montrer à notre esprit, sans que nous nous en missions autrement en peine. Dans cet état, l'homme, quoique doué des facultés de l'entendement et de la volonté, ne serait qu'une créature inutile, plongée dans une parfaite inaction, passant toute sa vie dans une lâche et continuelle léthargie. Il a donc plu à notre sage créateur d'attacher à plusieurs objets, et aux idées que nous recevons par leur moyen, aussi bien qu'à la plupart de nos pensées, certain plaisir qui les accompagne ; et cela en différents degrés, selon les différents objets dont nous sommes frappés, afin que nous ne laissions pas ces facultés, dont il nous a enrichis, dans une entière inaction, et sans en faire aucun usage.

« cours de la raison : ainsi, je croirais que la considération « de l'existence vient de la réflexion ; celles de la puissance « et de l'unité aussi viennent de la même source, et il me « paraît que ces idées sont d'une tout autre nature que les « perceptions du plaisir et de la douleur. »

§ 4. La *douleur* n'est pas moins propre à nous mettre en mouvement que le plaisir : car nous sommes tout aussi prêts à faire usage de nos facultés pour éviter la douleur que pour rechercher le plaisir. La seule chose qui mérite d'être remarquée en cette occasion, c'est *que la douleur est souvent produite par les mêmes objets et par les mêmes idées qui nous causent du plaisir.* L'étroite liaison qu'il y a entre l'un et l'autre, et qui nous cause souvent de la douleur par les mêmes sensations d'où nous attendons du plaisir, nous fournit un nouveau sujet d'admirer la sagesse et la bonté de notre créateur, qui, pour la conservation de notre être, a établi que certaines choses venant à agir sur nos corps, nous causassent de la douleur, pour nous avertir par là du mal qu'elles nous peuvent faire, afin que nous songions à nous en éloigner. Mais, comme il n'a pas eu seulement en vue la conservation de nos personnes en général, mais la conservation entière de toutes les parties et de tous les organes de notre corps en particulier, il a attaché, en plusieurs occasions, un sentiment de douleur aux mêmes idées qui nous font du plaisir en d'autres rencontres. Ainsi la chaleur, qui, dans un certain degré, nous est fort agréable, venant à s'augmenter un peu plus, nous cause une extrême douleur. La lumière elle-même, qui est le plus charmant de tous les objets sensibles, nous incommode beaucoup, si elle frappe nos yeux avec trop de force et au

delà d'une certaine proportion. Or, c'est une chose sagement et utilement établie par la nature que, lorsque quelque objet met en désordre, par la force de ses impressions, les organes du sentiment, dont la structure ne peut qu'être fort délicate, nous puissions être avertis, par la douleur que ces sortes d'impressions produisent en nous, de nous éloigner de cet objet avant que l'organe soit entièrement dérangé, et par ce moyen mis hors d'état de faire ses fonctions à l'avenir. Il ne faut que réfléchir sur les objets qui causent de tels sentiments pour être convaincu que c'est là effectivement la fin ou l'usage de la douleur. Car, quoiqu'une trop grande lumière soit insupportable à nos yeux, cependant les ténèbres les plus obscures ne leur causent aucune incommodité, parce que la plus grande obscurité, ne produisant aucun mouvement déréglé dans les yeux, laisse cet excellent organe de la vue dans son état naturel, sans le blesser en aucune manière. D'autre part, un trop grand froid nous cause de la douleur aussi bien que le chaud; parce que le froid est également propre à détruire le tempérament qui est nécessaire à la conservation de notre vie et à l'exercice des différentes fonctions de notre corps : tempérament qui consiste dans un degré modéré de chaleur, ou, si vous voulez, dans le mouvement des parties insensibles de notre corps, renfermé dans de certaines limites.

§ 5. Outre cela, nous pouvons trouver une autre raison pourquoi Dieu a attaché différents degrés de plaisir et de peine à toutes les choses qui nous environnent et qui agissent sur nous, et pourquoi il les a joints ensemble dans la plupart des choses qui frappent notre esprit et nos sens. C'est afin que, trouvant dans tous les plaisirs que les créatures peuvent nous donner, quelque amertume, une satisfaction imparfaite et éloignée d'une entière félicité, nous soyons portés à chercher notre bonheur dans la possession de celui[1] *en qui il y a un rassasiement de joie, et à la droite duquel il y a des plaisirs pour toujours.*

§ 6. Quoique ce que je viens de dire ne puisse peut-être pas servir à nous faire connaître les idées du *plaisir* et de la *douleur* plus clairement que nous les connaissons par notre propre expérience, qui est la seule voie par laquelle nous pouvons avoir ces idées, cependant, comme, en considérant la raison pourquoi ces idées se trouvent attachées à tant d'autres, nous sommes portés par là à concevoir de justes sentiments de la sagesse et de la bonté du souverain régulateur de toutes choses, cette considération convient assez bien au but principal de ces recherches, puisque la principale de toutes nos pensées, et la véritable occupation de tout être doué d'entendement, c'est la connaissance et l'adoration de cet Être suprême.

[1] Ps. XVI, 11.

§ 7. *Comment on vient à se former des idées de l'*existence *et de l'*unité.

L'*existence* et l'*unité* sont deux autres idées qui sont communiquées à l'entendement par chaque objet extérieur, et par chaque idée que nous apercevons en nous-mêmes. Lorsque nous avons des idées dans l'esprit, nous les considérons comme y étant actuellement, tout ainsi que nous considérons les choses comme étant actuellement hors de nous, c'est-à-dire, comme actuellement existantes en elles-mêmes. D'autre part, tout ce que nous considérons comme une seule chose, que ce soit un être réel ou une simple idée, suggère à notre entendement l'idée de l'unité.

§ 8. *La* puissance, *autre idée simple qui nous vient par sensation et par réflexion.*

La *puissance* est encore une de ces idées simples que nous recevons par sensation et par réflexion. Car, venant à observer en nous-mêmes que nous pensons et que nous pouvons penser, que nous pouvons (quand nous voulons) mettre en mouvement certaines parties de notre corps qui sont en repos, et d'ailleurs les effets que les corps naturels sont capables de produire les uns sur les autres se présentant à tout moment à nos sens, nous acquérons par ces deux voies l'idée de la *puissance.*

§ 9. *L'idée de la* succession, *comment introduite dans l'esprit.*

Outre ces idées, il y en a une autre qui, bien qu'elle nous soit proprement communiquée par les sens, nous est néanmoins offerte plus constamment par ce qui se passe dans notre esprit; et cette idée est celle de la *succession.* Car, si nous nous considérons immédiatement nous-mêmes, et que nous réfléchissions sur ce qui peut y être observé, nous trouverons toujours que, tandis que nous sommes éveillés, ou que nous pensons actuellement, nos idées passent, pour ainsi dire, à la file, l'une allant et l'autre venant, sans aucune intermission.

§ 10. *Les idées simples sont les matériaux de toutes nos connaissances.*

Voilà, à ce que je crois, les plus considérables, pour ne pas dire les seules idées simples que nous ayons, desquelles notre esprit tire toutes ses autres connaissances, et qu'il ne reçoit que par les deux voies de sensation et de réflexion dont nous avons déjà parlé.

Et qu'on n'aille pas se figurer que ce sont là des bornes trop étroites pour fournir à la vaste capacité de l'entendement humain, qui s'élève au-dessus des étoiles et qui, ne pouvant être renfermé dans les limites du monde, se transporte quelquefois bien au delà de l'étendue matérielle, et fait des excursions jusque dans ces espaces incompréhensibles qui ne contiennent aucun corps. Telle est l'étendue et la capacité de l'âme, j'en tombe d'accord ; mais, avec tout cela, je voudrais bien que quelqu'un prît la peine de marquer une seule idée simple qu'il n'ait pas reçue par l'une des voies que je viens d'indiquer, ou quelque idée complexe qui ne soit pas composée de quelqu'une de ces idées simples. Du reste, nous ne serons pas si fort surpris que ce petit nombre d'idées simples suffise à exercer l'esprit le plus vif et de la plus vaste capacité, et à fournir les matériaux de toutes les diverses connaissances, des opinions et des imaginations les plus particulières de tout le genre humain, si nous considérons quel nombre prodigieux de mots on peut faire par le différent assemblage des vingt-quatre lettres de l'alphabet, et si, avançant plus loin d'un degré, nous faisons réflexion sur la variété des combinaisons qu'on peut faire par le moyen d'une seule de ces idées simples que nous venons d'indiquer, je veux dire le *nombre*, combinaisons dont le fonds est inépuisable et véritablement infini. Que dirons-nous de l'*étendue?* Quel large et vaste champ ne fournit-elle pas aux mathématiciens !

CHAPITRE VIII.

Autres considérations sur les idées simples

§ 1er. *Idées positives qui viennent de causes privatives.*

A l'égard des idées simples qui viennent par sensation, il faut considérer que tout ce qui, en vertu de l'institution de la nature, est capable d'exciter quelque perception dans l'esprit en frappant nos sens, produit par même moyen dans l'entendement une idée simple qui, par quelque cause extérieure qu'elle soit produite, ne vient pas plus tôt à notre connaissance, que l'esprit la regarde et la considère, dans l'entendement, comme une idée aussi réelle et aussi positive que quelque autre idée que ce soit, quoique peut-être la cause qui la produit ne soit, dans le sujet, qu'une simple privation.

§ 2. Ainsi, les idées du chaud et du froid, de la lumière et des ténèbres, du blanc et du noir, du mouvement et du repos, sont des idées également claires et positives dans l'esprit, bien que quelques-unes des causes qui les produisent ne soient peut-être que de pures privations dans les sujets d'où les sens tirent ces idées. Lors, dis-je, que l'entendement voit ces idées, il les considère toutes comme distinctes et positives, sans songer à examiner les causes qui les produisent : examen qui ne regarde point l'idée en tant qu'elle est dans l'entendement, mais la nature même des choses qui existent hors de nous. Or, ce sont deux choses bien différentes, et qu'il faut distinguer exactement : car, autre chose est d'apercevoir et de connaître l'idée du blanc ou du noir, et autre chose d'examiner quelle espèce et quel arrangement de particules doivent se rencontrer sur la surface d'un corps pour faire qu'il paraisse blanc ou noir.

§ 3. Un peintre ou un teinturier qui n'a jamais recherché les causes des couleurs, a dans son entendement les idées du blanc et du noir, et des autres couleurs, d'une manière aussi claire, aussi parfaite et aussi distincte qu'un philosophe qui a employé bien du temps à examiner la nature de toutes ces différentes couleurs, et qui pense connaître ce qu'il y a précisément de positif ou de privatif dans leurs causes. Ajoutez à cela que l'idée du noir n'est pas moins positive dans l'esprit que celle du blanc, quoique la cause du noir, considérée dans l'objet extérieur, puisse n'être qu'une simple privation.

§ 4. Si c'était ici le lieu de rechercher les causes naturelles de la perception, je prouverais par là qu'*une cause privative peut*, du moins en certaines rencontres, *produire une idée positive :* je veux dire que, comme toute sensation est produite en nous seulement par différents degrés et par différentes déterminations de mouvement dans nos esprits animaux diversement agités par les objets extérieurs, la diminution d'un mouve-

ment qui vient d'y être excité doit produire aussi nécessairement une nouvelle sensation que la variation ou l'augmentation de ce mouvement-là, et introduire par conséquent dans notre esprit une nouvelle idée qui dépend uniquement d'un mouvement différent des esprits animaux dans l'organe destiné à produire cette sensation.

§ 5. Mais que cela soit ainsi ou non, c'est ce que je ne veux pas déterminer présentement. Je me contenterai d'en appeler à ce que chacun éprouve en soi-même, pour savoir si l'ombre d'un homme, par exemple (laquelle ne consiste que dans l'absence de la lumière, en sorte que moins la lumière peut pénétrer dans le lieu où l'ombre paraît, plus l'ombre y paraît distinctement), si cette ombre, dis-je, ne cause pas dans l'esprit de celui qui la regarde une idée aussi claire et aussi positive que le corps même de l'homme, quoique tout couvert des rayons du soleil. La peinture de l'ombre est de même quelque chose de positif. Il est vrai que nous avons des noms négatifs qui ne signifient pas directement des idées positives, mais l'absence de ces idées; tels sont les mots *insipide*, *silence*, *rien*, etc., lesquels désignent des idées positives, comme celles du goût, du son et de l'être, avec une signification de l'absence de ces choses.

§ 6. *Idées positives qui viennent de causes privatives.*

On peut donc dire, avec vérité, qu'un homme voit les ténèbres. Car, supposons un trou parfaitement obscur d'où il ne réfléchisse aucune lumière, il est certain qu'on en peut voir la figure ou la représenter; et je ne sais si l'idée produite par l'encre avec laquelle j'écris vient par une autre voie. En proposant ces privations comme des causes d'idées positives, j'ai suivi l'opinion vulgaire; mais dans le fond il sera malaisé de déterminer s'il y a effectivement aucune idée qui vienne d'une cause privative, jusqu'à ce qu'on ait déterminé *si le repos est plutôt une privation que le mouvement.*

§ 7. *Idées dans l'esprit à l'occasion des corps, et qualités dans les corps, deux choses qui doivent être distinguées.*

Mais, afin de mieux découvrir la nature de nos idées et d'en discourir d'une manière plus intelligible, il est nécessaire de les distinguer en tant qu'elles sont des perceptions et des idées dans notre esprit, et en tant qu'elles sont, dans les corps, des modifications de la matière qui produisent ces perceptions dans l'esprit. Il faut, dis-je, distinguer exactement ces deux choses, de peur que nous ne nous figurions (comme on n'est peut-être que trop accoutumé à le faire) que nos idées sont de véritables images ou ressemblances de quelque chose d'inhérent dans le sujet qui les produit; car la plupart des idées de sensation qui sont dans notre esprit ne ressemblent pas plus à quelque chose qui existe hors de nous, que les noms qu'on emploie pour les exprimer ressemblent à nos idées, quoique ces noms ne laissent pas de les exciter en nous dès que nous les entendons.

§ 8. J'appelle *idée* tout ce que l'esprit aperçoit en lui-même, tout ce qui est l'objet immédiat de la perception, de la pensée ou de l'entendement; et j'appelle *qualité* du sujet la puissance ou faculté qu'il a de produire une certaine idée dans l'esprit. Ainsi j'appelle *idées* la blancheur, la froideur et la rondeur, en tant qu'elles sont des perceptions ou des sensations qui sont dans l'âme; et en tant qu'elles sont dans une balle de neige, qui peut produire ces idées en nous, je les appelle *qualités*. Que si je parle quelquefois de ces idées comme si elles étaient dans les choses mêmes, on doit supposer que j'entends par là les qualités qui se rencontrent dans les objets qui produisent ces idées en nous.

§ 9. *Premières et secondes qualités dans les corps.*

Cela posé, l'on doit distinguer dans les corps deux sortes de qualités. Premièrement, celles qui sont entièrement inséparables du corps, en quelque état qu'il soit, de sorte qu'il les conserve toujours, quelques altérations et quelques changements que le corps vienne à souffrir. Ces qualités, dis-je, sont de telle nature que nos sens les trouvent toujours dans chaque partie de matière qui est assez grosse pour être aperçue, et l'esprit les regarde comme inséparables de chaque partie de matière, lors même qu'elle est trop petite pour que nos sens puissent l'apercevoir. Prenez, par exemple, un grain de blé, et le divisez en deux parties; chaque partie a toujours de l'étendue, de la solidité, une certaine figure et de la mobilité. Divisez-le encore, il retiendra toujours les mêmes qualités; et si enfin vous le divisez jusqu'à ce que ses parties deviennent insensibles, toutes ces qualités res-

teront toujours dans chacune des parties. Car une division qui va à réduire un corps en parties insensibles (qui est tout ce qu'une meule de moulin, un pilon ou quelque autre corps peut faire sur un autre corps), une telle division ne peut jamais ôter à un corps la solidité, l'étendue, la figure et la mobilité, mais seulement faire plusieurs amas de matière distincts et séparés de ce qui n'en composait qu'un auparavant; lesquels, étant regardés dès là comme autant de corps distincts, font un certain nombre déterminé après que la division est finie. Ces qualités du corps qui n'en peuvent être séparées, je les nomme *qualités originales* et *premières*, qui sont la *solidité*, l'*étendue*, la *figure*, le *nombre*, le *mouvement* ou le *repos*, et qui produisent en nous des idées simples, comme chacun peut, à mon avis, s'en assurer par soi-même.

§ 10. Il y a, en second lieu, des qualités qui, dans les corps, ne sont effectivement autre chose que la puissance de produire diverses sensations en nous par le moyen de leurs premières qualités, c'est-à-dire par la grosseur, figure, contexture et mouvement de leurs parties insensibles, comme sont les couleurs, les sons, les goûts, etc. Je donne à ces qualités le nom de *secondes qualités* [1], auxquelles on peut ajouter une troisième espèce, que tout le monde s'accorde à ne regarder que comme une puissance que les corps ont de produire tels et tels effets, quoique ce soient des qualités aussi réelles dans le sujet que celles que j'appelle qualités pour m'accommoder à l'usage communément reçu, mais que je nomme secondes qualités pour les distinguer de celles qui sont réellement dans les corps et qui n'en peuvent être séparées. Car, par exemple, la puissance qui est dans le feu de produire, par le moyen de ses premières qualités, une nouvelle couleur ou une nouvelle consistance dans la cire ou dans la boue, est autant une qualité dans le feu, que la puissance qu'il a de produire en moi, par les mêmes qualités, c'est-à-dire par la grosseur, la contexture et le mouvement de ses parties insensibles, une nouvelle idée ou sensation de chaleur ou de brûlure que je ne sentais pas auparavant.

[1] « Je crois qu'on pourrait dire que lorsque la puis« sance est intelligible et se peut expliquer distinctement, « elle doit être comptée parmi les *qualités premières ;* « mais lorsqu'elle n'est que sensible et ne donne qu'une « idée confuse, il faudra la mettre parmi les *qualités se« condes.* »

§ 11. *Comment les* premières qualités *produisent des idées en nous.*

Ce que l'on doit considérer après cela, c'est la manière dont les corps produisent des idées en nous. Il est visible, du moins autant que nous pouvons le concevoir, que c'est uniquement par *impulsion*.

§ 12. Si donc les objets extérieurs ne s'unissent pas immédiatement à l'âme lorsqu'ils y excitent des idées, et que cependant nous apercevions ces qualités originales dans ceux de ces objets qui viennent à tomber sous nos sens, il est visible qu'il doit y avoir dans les objets extérieurs un certain mouvement qui, agissant sur certaines parties de notre corps, soit continué par le moyen des nerfs ou des esprits animaux jusqu'au cerveau ou au siége de nos sensations, pour exciter là dans notre esprit les idées particulières que nous avons de ces premières qualités. Ainsi, puisque l'étendue, la figure, le nombre et le mouvement des corps qui sont d'une grosseur propre à frapper nos yeux, peuvent être aperçus par la vue à une certaine distance, il est évident que certains petits corps imperceptibles doivent venir de l'objet que nous regardons jusqu'aux yeux, et par là communiquer au cerveau certains mouvements qui produisent en nous les idées que nous avons de ces différentes qualités.

§ 13. *Comment les* secondes qualités *excitent en nous des idées.*

Nous pouvons concevoir, par même moyen, comment les idées des secondes qualités sont produites en nous, je veux dire par l'action de quelques particules insensibles sur les organes de nos sens. Car il est évident qu'il y a un grand amas de corps dont chacun est si petit, que nous ne pouvons en découvrir, par aucun de nos sens, la grosseur, la figure et le mouvement, comme il paraît par les particules de l'air et de l'eau, et par d'autres beaucoup plus déliées que celles de l'air et de l'eau, et qui peut-être le sont beaucoup plus que les particules de l'air ou de l'eau ne le sont en comparaison des pois ou de quelque autre grain encore plus gros. Cela étant, nous sommes en droit de supposer que ces sortes de particules, différentes en mouvement, en figure, en grosseur et en nombre, venant à frapper les différents organes de nos sens, produisent en nous ces différentes sensations que nous causent les couleurs et les odeurs

des corps; qu'une violette, par exemple, produit en nous les idées de la couleur bleuâtre et de la douce odeur de cette fleur, par l'impulsion de ces sortes de particules insensibles, d'une figure et d'une grosseur particulière, qui, diversement agitées, viennent à frapper les organes de la vue et de l'odorat. Car il n'est pas plus difficile de concevoir que Dieu peut attacher de telles idées à des mouvements avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, qu'il est difficile de concevoir qu'il a attaché l'idée de la douleur au mouvement d'un morceau de fer qui divise notre chair, auquel mouvement la douleur ne ressemble en aucune manière [1].

§ 14. Ce que je viens de dire des couleurs et des odeurs [2] peut s'appliquer aussi aux sons, aux saveurs et à toutes les autres qualités sensibles qui (quelque réalité que nous leur attribuions faussement) ne sont dans le fond autre chose, dans les objets, que la puissance de produire en nous diverses sensations par le moyen de leurs premieres qualités, qui sont, comme j'ai dit, la grosseur, la figure, la contexture et le mouvement de leurs parties.

§ 15. *Les idées des* premières qualités *ressemblent à ces qualités, et celles des* secondes *ne leur ressemblent en aucune manière.*

Il est aisé, je pense, de tirer de là cette conclusion, que les idées des premières qualités des corps ressemblent à ces qualités, et que les exemplaires de ces idées existent réellement dans les corps; mais que les idées produites en nous par les secondes qualités ne leur ressemblent en aucune manière, et qu'il n'y a rien, dans les corps mêmes, qui ait de la conformité avec ces idées. Il n'y a, dis-je, dans les corps auxquels nous donnons certaines dénominations, fondées sur les sensations produites par leur présence, rien autre chose que la puissance de produire en nous ces mêmes sensations : de sorte que ce qui est doux, bleu ou chaud dans l'idée, n'est autre chose dans les corps auxquels on donne ces noms, qu'une certaine grosseur, figure et mouvement des particules insensibles dont ils sont composés.

§ 16. Ainsi, l'on dit que le feu est chaud et lumineux, la neige blanche et froide, et la manne blanche et douce, à cause de ces différentes idées que ces corps produisent en nous. Et l'on croit communément que ces qualités sont, dans ces corps, la même chose que ce que ces idées sont en nous, en sorte qu'il y ait une parfaite ressemblance entre ces qualités et ces idées, comme entre un corps et son image représentée dans un miroir. On le croit, dis-je, si fortement, que qui voudrait dire le contraire, passerait pour extravagant dans l'esprit de la plupart des hommes. Cependant, quiconque prendra la peine de considérer que le même feu, qui, à certaine distance, produit en nous la sensation de la chaleur, nous cause, si nous en approchons de plus près, une sensation bien différente, je veux dire, celle de la douleur; quiconque, dis-je, fera réflexion sur cela, doit se demander à lui-même quelle raison il peut avoir de soutenir que l'idée de chaleur, que le feu a produite en lui, est actuellement dans le feu, et que l'idée de douleur, que le même feu fait naître en lui par la même voie, n'est point dans le feu? Par quelle raison la blancheur et la froideur est dans la neige, et non la douleur, puisque c'est la neige qui produit ces trois idées en nous; ce qu'elle ne peut faire que par la gros-

[1] « Je dirais plutôt qu'il y a une manière de ressemblance, non pas entière et, pour ainsi dire, *in terminis*, « mais expressive, ou une manière de rapport d'ordre; « comme une ellipse, et même une parabole, ou une hyperbole, ressemblent en quelque façon au cercle dont « elles sont la projection sur le plan, puisqu'il y a un certain rapport exact et naturel entre ce qui est projeté et « la projection qui s'en fait; chaque point de l'un répondant, suivant une certaine relation, à chaque point de « l'autre. C'est ce que les cartésiens ne considèrent pas « assez. »

[2] Remarquons ici que, dans Descartes, dans les ouvrages du P. Mallebranche, dans la physique de Rohault, en un mot dans tous les traités de physique composés par des cartésiens, on trouve l'explication des qualités sensibles, fondée exactement sur les mêmes principes que M. Locke nous étale dans ce chapitre. Ainsi, Rohault, ayant à traiter de la chaleur et de la froideur (ch. XXIII, part. I), dit d'abord : « Ces deux mots ont chacun deux significations; « car, premièrement, par la *chaleur* et par la *froideur* on « entend deux sentiments particuliers qui sont en nous, « et qui ressemblent en quelque façon à ceux qu'on nomme « *douleur* et *chatouillement*, tels que les sentiments « qu'on a quand on approche du feu ou quand on touche « de la glace : secondement, par la chaleur et par la froideur, on entend le pouvoir que certains corps ont de « causer en nous ces deux sentiments dont je viens de « parler. » Rohault emploie la même distinction en parlant des *Saveurs*, chap. XXIV; des *Odeurs*, chap. XXV; du *Son*, chap. XXVI; de la *Lumière* et des *Couleurs*, chap. XXVII. — Je serai bientôt obligé de me servir de cette remarque, pour en justifier une autre concernant un passage du livre de M. Locke, où il semble avoir entièrement oublié la manière dont les cartésiens expliquent les qualités sensibles.

seur, la figure, le nombre et le mouvement de ses parties ?

§ 17. Il y a réellement, dans le feu ou dans la neige, des parties d'une certaine grosseur, figure, nombre et mouvement, soit que nos sens les aperçoivent ou non : c'est pourquoi ces qualités peuvent être appelées réelles, parce qu'elles existent reellement dans ces corps. Mais, pour la lumière, la chaleur ou la froideur, elles n'y sont pas plus réellement que la langueur ou la douleur dans la manne. Otez le sentiment que nous avons de ces qualités, faites que les yeux ne voient point la lumière ou les couleurs, que les oreilles n'entendent aucun son, que le palais ne soit frappé d'aucun goût, ni le nez d'aucune odeur ; et dès lors toutes les couleurs, tous les goûts, toutes les odeurs et tous les sons, en tant que ce sont telles et telles idées particulières, s'évanouiront et cesseront d'exister sans qu'il reste après cela autre chose que les causes mêmes de ces idées, c'est-à-dire, certaine grosseur, figure et mouvement des parties des corps, qui produisent toutes ces idées en nous.

§ 18. Prenons un morceau de manne d'une grosseur sensible : il est capable de produire en nous l'idée d'une figure ronde ou carrée ; et, si on le transporte d'un lieu dans un autre, l'idée du mouvement. Cette dernière idée nous représente le mouvement, comme étant réellement dans la manne qui se meut. La figure ronde ou carrée de la manne est aussi la même, soit qu'on la considère dans l'idée qui s'en présente à l'esprit, soit en tant qu'elle existe dans la manne ; de sorte que le mouvement et la figure sont réellement dans la manne, soit que nous y songions ou que nous y songions pas : c'est de quoi tout le monde tombe d'accord. Mais, outre cela, la manne a la puissance de produire en nous, par le moyen de la grosseur, figure, contexture et mouvement de ses parties, des sensations de douleur, et quelquefois de violentes tranchées. Tout le monde convient encore sans peine, que *ces idées de douleur ne sont pas dans la manne*, mais que ce sont des effets de la manière dont elle opère en nous ; et que, lorsque nous n'avons pas ces perceptions, elles n'existent nulle part. Mais que *la douceur et la blancheur ne soient pas non plus réellement dans la manne*, c'est ce qu'on a de la peine à se persuader, quoique ce ne soient que des effets de la manière dont la manne agit sur nos yeux et sur notre palais, par le mouvement, la grosseur et la figure de ses particules, tout de même que la douleur causée par la manne n'est autre chose, de l'aveu de tout le monde, que l'effet que la manne produit dans l'estomac et dans les intestins par la contexture, le mouvement et la figure de ses parties insensibles ; car un corps ne peut agir par aucune autre chose, comme je l'ai déjà prouvé. On a, dis-je, de la peine à se figurer que la blancheur et la douceur ne soient pas dans la manne, comme si la manne ne pouvait pas agir sur nos yeux et sur notre palais, et produire, par ce moyen, dans notre esprit, certaines idées distinctes qu'elle n'a pas en elle-même, tout aussi bien qu'elle peut agir, de notre propre aveu, sur nos intestins et sur notre estomac, et produire par là des idées distinctes qu'elle n'a pas en elle-même. Puisque toutes ces idées sont des effets de la manière dont la manne opère sur différentes parties de notre corps, par la situation, la figure, le nombre et le mouvement de ses parties, il serait nécessaire d'expliquer quelle raison on pourrait avoir de penser que les idées produites par les yeux et par le palais, existent réellement dans la manne, plutôt que celles qui sont causées par l'estomac et les intestins ; ou bien sur quel fondement on pourrait croire que la douleur et la langueur, qui sont des idées causées par la manne, n'existent nulle part, lorsqu'on ne les sent pas, et que pourtant la douceur et la blancheur, qui sont des effets de la même manne, agissant sur d'autres parties du corps par des voies également inconnues, existent actuellement dans la manne, lorsqu'on n'en a aucune perception ni par le goût ni par la vue.

§ 19. Considérons la couleur rouge et blanche dans le porphyre : faites que la lumière ne donne pas dessus, sa couleur s'évanouit, et le porphyre ne produit plus de telles idées en nous. La lumière revient-elle, le porphyre excite encore en nous l'idee de ces couleurs. Peut-on se figurer qu'il soit arrivé aucune altération réelle dans le porphyre par la présence ou l'absence de la lumière, et que ces idées de blanc et de rouge soient réellement dans le porphyre, lorsqu'il est exposé à la lumière, puisqu'il est évident qu'il n'a aucune couleur dans les ténèbres ? A la vérité, il a, de jour et de nuit, telle configuration des parties qu'il faut, pour que les rayons de lumière, réfléchis de quelques parties de ce corps dur, produisent en nous l'idée du rouge,

et qu'étant réfléchis de quelques autres parties, ils nous donnent l'idée du blanc : cependant, il n'y a, en aucun temps, ni blancheur ni rougeur dans le porphyre, mais seulement un arrangement de parties propre à produire ces sensations dans notre âme.

§ 20. Autre expérience qui confirme visiblement que les secondes qualités ne sont point dans les objets mêmes qui en produisent les idées en nous. Prenez une amande, et la pilez dans un mortier ; sa couleur nette et blanche sera aussitôt changée en une couleur plus chargée et plus obscure, et le goût de douceur qu'elle avait sera changé en un goût fade et huileux ; or, en froissant un corps avec le pilon, quel autre changement réel peut-on y produire que celui de la contexture de ses parties ?

§ 21. Les idées étant ainsi distinguées, en tant que ce sont des sensations excitées dans l'esprit, et des effets de la configuration et du mouvement des parties insensibles des corps, il est aisé d'expliquer comment la même eau peut en même temps produire l'idée du froid par une main, et celle du chaud par l'autre, au lieu qu'il serait impossible que la même eau pût être en même temps froide et chaude, si ces deux idées étaient réellement dans l'eau [1] ; car, si nous imaginons que la chaleur, telle qu'elle est dans nos mains, n'est autre chose qu'une certaine espèce de mouvement, produit en un certain degré dans les petits filets des nerfs ou dans les esprits animaux, nous pouvons comprendre comment il se peut faire que la même eau produit, dans le même temps, le sentiment du chaud dans une main, et celui du froid dans l'autre : ce que la même figure ne fait jamais, car la même figure qui a produit l'idée d'un globe, étant appliquée à une main, ne produit jamais l'idée d'un carré, étant appliquée à l'autre main ; mais, si la sensation du chaud et du froid n'est autre chose que l'augmentation ou la diminution du mouvement des petites parties de notre corps, causée par les corpuscules de quelque autre corps, il est aisé de comprendre que, si ce mouvement est plus grand dans une main que dans l'autre, et qu'on applique sur les deux mains un corps dont les petites parties soient dans un plus grand mouvement que celles d'une main, et moins agitées que les petites parties de l'autre main, ce corps, augmentant le mouvement d'une main et diminuant celui de l'autre, causera, par ce moyen, les différentes sensations de chaleur et de froideur qui dépendent de ce différent degré de mouvement.

§ 22. Je viens de m'engager peut-être un peu plus que je n'avais résolu, dans des recherches physiques. Mais comme cela est nécessaire pour donner quelque idée de la nature des sensations, et pour faire concevoir distinctement la différence qu'il y a entre les qualités qui sont dans les corps, et entre les idées que les corps excitent dans l'esprit, sans quoi il serait impossible d'en discourir d'une manière intelligible, j'espère qu'on me pardonnera cette petite digression. Car il est d'une absolue nécessité, pour notre dessein, de distinguer les qualités premières et réelles qui sont toujours dans les corps, et n'en peuvent être séparées (savoir, la solidité, l'étendue, la figure, le nombre et le mouvement, ou le repos), qualités que nous apercevons toujours dans les corps, lorsque, pris à part, ils sont assez gros pour pouvoir être discernés ; il est, dis-je, absolument nécessaire de distinguer ces sortes de qualités, d'avec celles que je nomme *secondes qualités*, qu'on regarde faussement comme inhérentes aux corps, et qui ne sont que des effets de différentes combinaisons de ces premières qualités lorsqu'elles agissent sans qu'on les discerne distinctement. Et par là nous pouvons parvenir à connaître, quelles idées sont, et quelles idées ne sont pas des ressemblances de quelque chose qui existe réellement dans les corps auxquels nous donnons des noms tirés de ces idées.

[1] « Cela prouve tout au plus que la chaleur n'est pas « une qualité sensible ou une puissance de se faire sentir « tout à fait absolue, mais qu'elle est relative à des or« ganes proportionnés : car un mouvement propre dans « la main s'y peut mêler et en altérer l'apparence.... L'u« nité et le nombre peuvent ne point paraître comme il « faut, car, comme Descartes l'a déjà rapporté, un globe « touché d'une certaine façon paraît double.... Il ne s'en« suit donc pas que ce qui ne paraît pas toujours de même « ne soit pas une qualité de l'objet et que son image ne lui « ressemble pas.... quant à l'observation que l'on a faite « sur ce que la même eau peut paraître froide à une main « et chaude à l'autre, il demeure pourtant vrai que, lors« que l'organe et le milieu sont constitués comme il faut, « les mouvements internes et les idées qui les représentent « à l'âme ressemblent aux mouvements de l'objet qui cau« sent la couleur, la douleur, etc., ou, ce qui est la même « chose, l'expriment par un rapport assez exact, quoique « ce rapport ne nous paraisse pas distinctement, parce « que nous ne saurions démêler cette multitude de petites « impressions, ni dans notre âme, ni dans notre corps, « ni dans ce qui est hors de nous. »

§ 23. *On distingue trois sortes de qualités dans les corps.*

Il s'ensuit de tout ce que nous venons de dire, qu'à bien examiner les qualités des corps on peut les distinguer en trois espèces.

Premièrement, il y a la grosseur, la figure, le nombre, la situation, et le mouvement ou le repos de leurs parties solides. Ces qualités sont dans les corps, soit que nous les y apercevions ou non; et lorsqu'elles sont telles que nous pouvons les découvrir, nous avons, par leur moyen, une idée de la chose telle qu'elle est en elle-même, comme on le voit dans les choses artificielles. Ce sont celles que je nomme *qualités premières*.

En second lieu, il y a dans chaque corps la puissance d'agir d'une manière particulière sur quelqu'un de nos sens, par le moyen de ses premieres qualités imperceptibles, et par là de produire en nous les différentes idées des *couleurs*, des *sons*, des *odeurs*, des *saveurs*, etc. C'est ce qu'on appelle communément les *qualités sensibles*.

On peut remarquer, en troisième lieu, dans chaque corps, la puissance de produire, en vertu de la constitution particulière de ses premières qualités, de tels changements dans la grosseur, la figure, la contexture, et le mouvement d'un autre corps, qu'il le fasse agir sur nos sens d'une autre manière qu'il ne faisait auparavant. Ainsi le soleil a la puissance de blanchir la cire, et le feu celle de rendre le plomb fluide.

Je crois que les premières de ces qualités peuvent être proprement appelées *qualités réelles*, *originales* et *premières*, comme il a été déjà remarqué, parce qu'elles existent dans les choses mêmes, soit qu'on les aperçoive ou non; et c'est de leurs différentes modifications que dépendent les secondes qualités.

Pour les deux autres, ce ne sont que des puissances d'agir en différentes manières sur d'autres choses: puissances qui résultent des combinaisons différentes des premières qualités.

§ 24. *Les* premières qualités *sont dans les corps : les* secondes *sont jugées y être et n'y sont point : les* troisièmes *n'y sont pas, et ne sont pas jugées y être.*

Mais, quoique ces deux dernières sortes de qualités soient de pures puissances, qui se rapportent à d'autres corps, et qui résultent des différentes modifications des premières qualites, cependant on en juge généralement d'une manière toute différente. Car, à l'égard des qualités de la seconde espèce, qui ne sont autre chose que la puissance de produire en nous différentes idées par le moyen des sens, on les regarde comme des *qualités qui existent réellement dans les choses* qui nous causent tels et tels sentiments : mais pour celles de la troisième espèce, on les appelle de *simples puissances*, et on ne les regarde pas autrement. Ainsi les idées de chaleur ou de lumière que nous recevons du soleil, par les yeux ou par l'attouchement, sont regardées communément comme des *qualités réelles* qui existent dans le soleil, et qui y sont quelque chose de plus que de simples puissances. Mais lorsque nous considérons le soleil par rapport à la cire qu'il amollit ou blanchit, nous jugeons que la blancheur et la mollesse sont produites dans la cire, non comme des qualités qui existent actuellement dans le soleil, mais comme des effets de la puissance qu'il a d'amollir et de blanchir. Cependant, à bien considérer la chose, ces qualités de lumière et de chaleur, qui sont des perceptions en moi, lorsque je suis échauffé ou éclairé par le soleil, ne sont point dans le soleil d'une autre manière que les changements produits dans la cire, lorsqu'elle est blanchie ou fondue, sont dans cet astre. Dans le soleil, les unes et les autres sont également des puissances qui dépendent de ses premières qualités, par lesquelles il est capable, dans le premier cas, d'altérer en telle sorte la grosseur, la figure, la contexture ou le mouvement de quelques-unes des parties insensibles de mes yeux ou de mes mains, qu'il produit en moi, par ce moyen, des idées de lumière ou de chaleur; et dans le second cas, de changer de telle manière la grosseur, la figure, la contexture et le mouvement des parties insensibles de la cire, qu'elles deviennent propres à exciter en moi les idées distinctes de blanc et de fluide.

§ 25. La raison pourquoi *les unes sont regardées communément comme des qualités réelles, et les autres comme de simples puissances*, c'est apparemment parce que les idées que nous avons des couleurs et des sons, etc., ne contenant rien en elles-mêmes qui tienne de la grosseur, figure et mouvement des parties de quelque corps, nous ne sommes point portés à croire que ce soient des effets de ces premières qualités, qui ne paraissent point à nos sens

comme ayant part à leur production, et avec qui ces idées n'ont effectivement aucun rapport apparent, ni aucune liaison concevable. De là vient que nous avons tant de penchant à nous figurer que ce sont des ressemblances de quelque chose qui existe réellement dans les objets mêmes : parce que les sens ne nous montrent pas que la grosseur, la figure, ou le mouvement des parties, contribuent en rien à leur production; et que d'ailleurs la raison ne peut faire voir comment les corps peuvent produire dans l'esprit les idées du bleu ou du jaune, etc., par le moyen de la grosseur, figure et mouvement de leurs parties. Au contraire, dans l'autre cas, je veux dire, dans les opérations des corps dont les qualités se changent ou s'altèrent réciproquement, nous voyons clairement que la qualité produite par ce changement, n'a ordinairement aucune ressemblance avec quoi que ce soit qui existe dans le corps qui a produit cette nouvelle qualité. C'est pourquoi nous la regardons comme un pur effet de la puissance qu'un corps a sur un autre corps. Car, bien qu'en recevant du soleil l'idée de la chaleur, ou de la lumière, nous soyons portés à croire que c'est une perception et une ressemblance d'une pareille qualité qui existe dans le soleil, cependant, lorsque nous voyons que la cire, ou un beau visage, reçoivent du soleil un changement de couleur, nous ne saurions nous figurer que ce soit une émanation, ou ressemblance d'une pareille chose qui soit actuellement dans le soleil, parce que nous ne trouvons point ces différentes couleurs dans le soleil même. Comme nos sens sont capables de remarquer la ressemblance ou la dissemblance des qualités sensibles qui sont dans deux différents objets extérieurs, nous ne faisons pas difficulté de conclure, que la production de quelque qualité sensible dans un sujet n'est que l'effet d'une certaine puissance, et non la communication d'une qualité qui existe réellement dans celui qui la produit, quand nous n'y trouvons point une telle qualité sensible. Mais lorsque nos sens ne nous font découvrir aucune dissemblance entre l'idée qui est produite en nous et la qualité de l'objet qui la produit, nous sommes portés à croire que nos idées sont des ressemblances de quelque chose qui existe dans les objets, et non les effets d'une certaine puissance, qui consiste dans la modification de leurs qualités premières, avec lesquelles les idées produites en nous n'ont aucune ressemblance.

§ 26. *Distinction qu'on peut mettre entre les secondes qualités.*

Enfin, excepté ces premières qualités, qui sont réellement dans les corps, je veux dire, la grosseur, la figure, l'étendue, le nombre et le mouvement de leurs parties solides, tout le reste par où nous connaissons les corps et les distinguons les uns des autres, n'est autre chose que différents pouvoirs qui sont en eux, et qui dépendent de ces premières qualités, par le moyen desquelles ils sont capables de produire en nous plusieurs différentes idées en agissant immédiatement sur nos corps, ou d'agir sur d'autres corps, en changeant leurs premières qualités, au point de les rendre capables de faire naître en nous des idées différentes de celles que ces corps y excitaient auparavant. On peut appeler les premières de ces deux sortes de puissances, *secondes qualités qu'on aperçoit immédiatement*, et les dernières, *secondes qualités qu'on aperçoit médiatement.*

CHAPITRE IX.

De la perception.

§ 1. *La perception est la première idée simple produite par la réflexion.*

La *perception* étant la première faculté de l'âme qui est occupée de nos idées, est aussi la première et la plus simple idée que nous recevions par le moyen de la réflexion. Quelques-uns la désignent par le nom général de *pensée*. Mais comme ce dernier mot signifie proprement une opération de l'esprit sur ses idées, dans laquelle il est actif et considère une chose avec un certain degré d'attention volontaire, il vaut mieux employer ici le terme de *perception*, qui fait mieux comprendre la nature de cette faculté. Car dans ce qu'on nomme simplement *perception*, l'esprit est pour l'ordinaire purement passif, ne pouvant éviter de percevoir ce qu'il perçoit actuellement [1].

§ 2. *Il n'y a de la perception que lorsque l'impression agit sur l'esprit.*

Chacun peut mieux connaître ce que c'est que *perception*, en réfléchissant sur ce qu'il fait

[1] « On pourrait peut-être ajouter que les bêtes ont de « la perception, et qu'il n'est point nécessaire qu'elles « aient de la pensée, c'est-à-dire, qu'elles aient de la réflexion, ou ce qui en peut être l'objet; aussi avons-nous « de petites perceptions nous-mêmes, dont nous ne nous « apercevons point dans notre état présent. »

lui-même lorsqu'il voit, qu'il entend, qu'il sent, etc., ou qu'il pense, que par tout ce que je lui pourrais dire sur ce sujet. Quiconque réfléchit sur ce qui se passe dans son esprit, ne peut éviter d'en être instruit; et s'il n'y fait aucune réflexion, tous les discours du monde ne sauraient lui en donner aucune idée.

§ 3. Ce qu'il y a de certain, c'est que, quelques altérations, quelques impressions qui se fassent dans notre corps ou sur ses parties extérieures, il n'y a point de perception, si l'esprit n'est pas actuellement frappé de ces altérations, si ces impressions ne parviennent point jusque dans l'intérieur de notre âme. Le feu, par exemple, peut brûler notre corps, sans produire d'autre effet sur nous que sur une pièce de bois qu'il consume, à moins que le mouvement causé dans notre corps par le feu ne soit continué jusqu'au cerveau, et qu'il ne s'excite dans notre esprit un sentiment de *chaleur* ou une idée de *douleur*, en quoi consiste la perception actuelle.

§ 4. Chacun a pu observer souvent en soi-même que, lorsque son esprit est fortement appliqué à contempler certains objets, à réfléchir sur les idées qu'ils excitent en lui, il ne s'aperçoit en aucune manière de l'impression que certains corps font sur l'organe de l'ouïe, quoiqu'ils y causent les mêmes changements qui se font ordinairement pour la production de l'*idée du son*. L'impression qui se fait alors sur l'organe peut être assez forte; mais l'âme n'en prenant aucune connaissance, il n'en provient aucune perception [1]; et quoique le mouvement qui produit ordinairement l'idée du son, vienne à frapper actuellement l'oreille, on n'entend pourtant aucun son. Dans ce cas, le manque de sensation ne vient ni d'aucun défaut dans l'organe, ni de ce que l'oreille de l'homme est moins frappée que dans d'autres temps où il entend, mais de ce que le mouvement qui a accoutumé de produire cette idée, quoique introduit par le même organe, n'étant point observé par l'entendement, et n'excitant par conséquent aucune idée dans l'âme, il n'en provient aucune sensation. De sorte que *partout où il y a un sentiment* ou *perception, il y a quelque idée actuellement produite et présente à l'entendement*.

§ 5. *De ce que les enfants ont des idées dans le sein de leur mère, il ne s'ensuit pas qu'ils aient des idées* innées.

C'est pourquoi je ne doute point que les enfants, avant que de naître, ne reçoivent, par l'impression que certains objets peuvent faire sur leurs sens dans le sein de leur mère, quelque petit nombre d'idées, comme des effets inévitables des corps qui les environnent, ou bien des besoins où ils se trouvent, et des incommodités qu'ils souffrent. Je compte parmi ces idées (s'il est permis de conjecturer dans des choses qui ne sont guère capables d'examen), celles de la faim et de la chaleur, qui, selon toutes les apparences, sont des premières que les enfants aient, et qu'à peine peuvent-ils jamais perdre.

§ 6. Mais, quoiqu'on ait raison de croire que les enfants reçoivent certaines idées avant que de venir au monde, ces idées simples sont pourtant fort éloignées d'être du nombre de ces *principes innés* dont certaines gens se déclarent les défenseurs, quoique sans fondement, ainsi que nous l'avons déjà montré. Car les idées dont je parle en cet endroit, étant produites par voie de sensation, ne viennent que de quelque impression faite sur le corps des enfants, lorsqu'ils sont encore dans le sein de leur mère; et par conséquent elles dépendent de quelque chose d'extérieur à l'âme : de sorte que, dans leur origine, elles ne diffèrent en rien des autres idées qui nous viennent par les sens, si ce n'est par rapport à l'ordre du temps. C'est ce qu'on ne peut pas dire des principes *innés*, qu'on suppose d'une nature tout à fait différente, puisqu'ils ne viennent point dans l'âme à l'occasion d'aucun changement, ou d'aucune opération qui se fasse dans le corps, mais que ce sont comme autant de caractères gravés originairement dans l'âme, dès le premier moment qu'elle commence d'exister.

§ 7. *On ne peut savoir évidemment quelles sont les premières idées qui entrent dans l'esprit.*

Comme il y a des idées que nous pouvons raisonnablement supposer être introduites dans l'esprit des enfants, lorsqu'ils sont encore dans le sein de leur mère, je veux dire celles qui peuvent servir à la conservation de leur vie et à

[1] « J'aimerais mieux distinguer entre perception et s'apercevoir : la perception de la lumière ou de la couleur, « par exemple, dont nous nous apercevons, est composée « de quantité de petites perceptions dont nous ne nous « apercevons pas; et un bruit dont nous avons perception, « mais où nous ne prenons pas garde, devient aperceptible « par une petite addition ou augmentation, car si ce qui « précède ne faisait rien sur l'âme, cette petite addition « n'y ferait rien encore, et le tout n'y ferait rien non plus. »

leurs différents besoins, dans l'état où ils se trouvent alors; de même les idées des qualités sensibles qui se présentent à eux, dès qu'ils sont nés, sont celles qui s'impriment le plus tôt dans leur esprit, entre lesquelles celle de la lumière n'est pas une des moins considérables ni des moins puissantes. Et l'on peut conjecturer, en quelque sorte, avec quelle ardeur l'âme désire d'acquérir toutes les idées dont les impressions ne lui causent aucune douleur, par ce qu'on remarque dans les enfants nouvellement nés, qui, de quelque manière qu'on les place, tournent toujours les yeux du côté de la lumière. Mais parce que les premières idées qui deviennent familières aux enfants, sont différentes selon les diverses circonstances où ils se trouvent et la manière dont on les conduit dès leur entrée dans ce monde, l'ordre dans lequel plusieurs idées commencent à s'introduire dans leur esprit, est fort différent et incertain; c'est d'ailleurs une chose qu'il n'importe pas beaucoup de savoir.

§ 8. *Les idées qui viennent par sensation sont souvent altérées par le jugement.*

Une autre observation qu'il est à propos de faire au sujet de la perception, c'est *que les idées qui viennent par voie de sensation sont souvent altérées par le jugement dans l'esprit des personnes faites, sans qu'elles s'en aperçoivent.* Ainsi, lorsque nous plaçons devant nos yeux un corps rond d'une couleur uniforme, d'or, par exemple, d'albâtre ou de jayet, il est certain que l'idée qui s'imprime dans notre esprit à la vue de ce globe, représente un cercle plat, diversement ombragé, avec différents degrés de lumière dont nos yeux se trouvent frappés. Mais comme nous sommes accoutumés par l'usage à distinguer quelle sorte d'image les corps convexes produisent ordinairement en nous, et quels changements arrivent dans la réflexion de la lumière, selon la différence des figures sensibles des corps, nous mettons aussitôt, à la place de ce qui nous paraît, la cause même de l'image que nous voyons, et cela, en vertu d'un jugement que la coutume nous a rendu habituel : de sorte que, joignant à la vision un jugement que nous confondons avec elle, nous nous formons l'idée d'une figure convexe et d'une couleur uniforme, quoique dans le fond nos yeux ne nous représentent qu'un plan ombragé et coloré diversement, comme il paraît dans la peinture [1]. A cette occasion j'insérerai ici un problème du savant M. *Molineux*, qui emploie si utilement son beau génie à l'avancement des sciences. Le voici tel qu'il me l'a communiqué lui-même dans une lettre qu'il m'a fait l'honneur de m'écrire il y a quelque temps : *Supposez un aveugle de naissance, qui soit présentement homme fait, auquel on ait appris à distinguer, par l'attouchement, un cube et un globe du même métal, et à peu près de la même grosseur, en sorte que, lorsqu'il touche l'un et l'autre, il puisse dire quel est le cube et quel est le globe. Supposez que le cube et le globe étant posés sur une table, cet aveugle vienne à jouir de la vue : on demande si, en les voyant sans les toucher, il pourrait les discerner, et dire quel est le globe et quel est le cube?* Le pénétrant et judicieux auteur de cette question répond en même temps que *non : car*, ajoute-t-il, *bien que cet aveugle ait appris par expérience de quelle manière le globe et le cube affectent son attouchement, il ne sait pourtant pas encore que ce qui affecte son attouchement de telle ou de telle manière, doive frapper ses yeux de telle ou de telle manière, ni que l'angle avancé d'un cube qui presse sa main d'une manière inégale, doive paraître à ses yeux tel qu'il paraît dans le cube.* Je suis tout à fait du sentiment de cet habile homme, que j'ai pris la liberté d'appeler mon ami, quoique je n'aie pas eu encore le bonheur de le voir. Je crois, dis-je, que cet aveugle ne serait point capable, à la première vue, de dire avec certitude quel serait le globe et quel serait le cube, s'il se contentait de les regarder, quoique en les

[1] « Lorsqu'une peinture nous trompe, il y a une double « erreur dans nos jugements; car, premièrement, nous « mettons la cause pour l'effet, et croyons voir immédiatement ce qui est la cause de l'image, quoique nous ne « voyions qu'elle proprement, puisque nous ne sommes « affectés que par les rayons. Or, comme les rayons de la « lumière ont besoin d'un temps (quelque petit qu'il soit), « il est possible que l'objet soit détruit, dans cet intervalle, et ne subsiste plus quand le rayon arrive à l'œil, « et ce qui n'est plus ne saurait être l'objet présent de la « vue. En second lieu, nous nous trompons encore lorsque « nous mettons une cause pour l'autre, et croyons que ce « qui ne vient que d'une plate peinture est dérivé d'un « corps; de sorte qu'en ce cas il y a dans nos jugements, « tout à la fois, une *métonymie* et une *métaphore* : car « les figures mêmes de rhétorique passent en *sophismes*, « lorqu'elles nous abusent. Cette confusion de l'effet avec « la cause, ou vraie ou prétendue, entre souvent dans nos « jugements encore ailleurs. C'est ainsi que nous sentons « nos corps ou ce qui les touche, et que nous remuons « nos bras par une influence physique immédiate que nous « jugeons constituer le commerce de l'âme et du corps; « au lieu que véritablement nous ne sentons et ne changeons, de cette manière-là, que ce qui est en nous. »

touchant il pût les nommer et les distinguer sûrement par la différence de leurs figures qu'il apercevrait par l'attouchement. J'ai voulu proposer ceci à mon lecteur pour lui fournir une occasion d'examiner combien il est redevable à l'expérience de quantité d'idées acquises, dans le temps qu'il ne croit pas en faire aucun usage, ni en tirer aucun secours; d'autant plus que M. *Molineux* ajoute, dans la lettre où il me communique ce problème : *Qu'ayant proposé, à l'occasion de mon livre, cette question à diverses personnes d'un esprit fort pénétrant, à peine en a-t-il trouvé une qui d'abord lui ait répondu sur cela comme il croit qu'il faut répondre, quoiqu'ils aient été convaincus de leur méprise après avoir ouï ses raisons.*

§ 9. Du reste, je ne crois pas qu'excepté les idées qui nous viennent par la vue, la même chose arrive ordinairement à l'égard d'aucune autre de nos idées, je veux dire, que le jugement change l'idée de la sensation, et nous la représente autre qu'elle est en elle-même. Mais cela est ordinaire dans les idées qui nous viennent par les yeux, parce que la vue, qui est le plus étendu de tous nos sens, venant à introduire dans notre esprit, avec les idées de la lumière et des couleurs qui appartiennent uniquement à ce sens, d'autres idées bien différentes, je veux dire celles de l'espace, de la figure et du mouvement, dont la variété change les apparences de la lumière et des couleurs, qui sont les propres objets de la vue, il arrive que par l'usage nous nous faisons une habitude de juger de l'un par l'autre. Et en plusieurs rencontres, cela se fait par une habitude formée, dans des choses dont nous avons de fréquentes expériences, d'une manière si constante et si prompte, que nous prenons pour une perception des sens ce qui n'est qu'une idée formée par le jugement; en sorte que l'une, c'est-à-dire, la perception qui vient des sens, ne sert qu'à exciter l'autre, et est à peine observée elle-même. Ainsi, un homme qui lit ou écoute avec attention, et comprend ce qu'il voit dans un livre, ou ce qu'un autre lui dit, songe peu aux caractères ou aux sons, et donne toute son attention aux idées que ces sons ou ces caractères excitent en lui.

§ 10. Nous ne devons pas être surpris que nous fassions si peu de réflexion à des choses qui nous frappent d'une manière si intime, si nous considérons combien les actions de l'âme sont subites. Car on peut dire que, comme on croit qu'elle n'occupe aucun espace, et qu'elle n'a point d'étendue, il semble aussi que ses actions n'ont besoin d'aucun intervalle de temps pour être produites, et qu'un instant en renferme plusieurs. Je dis ceci par rapport aux actions du corps. Quiconque voudra prendre la peine de réfléchir sur ses propres pensées, pourra s'en convaincre aisément lui-même. Comment, par exemple, notre esprit voit-il dans un instant, et, pour ainsi dire, dans un clin d'œil, toutes les parties d'une démonstration, qui peut fort bien passer pour longue, si nous considérons le temps qu'il faut employer pour l'exprimer par des paroles, et pour la faire comprendre pied à pied à une autre personne? En second lieu, nous ne serons pas si fort surpris que cela se passe en nous, sans que nous en ayons presque aucune connaissance, si nous considérons combien la facilité que nous acquérons par habitude de faire certaines choses, nous les fait faire fort souvent sans que nous nous en apercevions nous-mêmes. *Les habitudes*, surtout celles qui commencent de bonne heure, *nous portent enfin à des actions que nous faisons souvent sans y prendre garde.* Combien de fois dans un jour nous arrive-t-il de fermer les paupières sans nous apercevoir que nous sommes tout à fait dans les ténèbres? Ceux qui se sont fait une habitude de se servir de certains mots hors d'œuvre [1], si j'ose ainsi dire, prononcent à tout propos des sons qu'ils n'entendent ni ne remarquent point eux-mêmes, quoique d'autres y prennent fort bien garde, jusqu'à en être fatigués. Il ne faut donc pas s'étonner que notre esprit prenne souvent l'idée d'un jugement qu'il forme lui-même, pour l'idée d'une sensation dont il est actuellement frappé, et que sans s'en apercevoir il ne se serve de celle-ci que pour exciter l'autre.

§ 11. *C'est la perception qui distingue les animaux d'avec les êtres inférieurs.*

Au reste, cette faculté de *perception* est, ce me semble, ce qui distingue les animaux d'avec les êtres d'une espèce inférieure. Car, quoique

[1] Voici un passage du *Menagiana*, qui explique fort distinctement ce que j'entends par ces mots *hors d'œuvre*. « Ce n'est pas d'aujourd'hui, nous dit-on dans ce livre, « qu'on a de mauvaises accoutumances. C'en était une au « président Charreton de dire continuellement *stiça*, c'est-« à-dire, *je dis cela*. Il n'est pas le premier : Diogène « Laërce remarque qu'Arcésilaus disait éternellement φημ' « ἐγώ, qui signifie aussi, *je dis cela*. Rien ne prouve da-« vantage qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil. » *Menagiana*, tome II, pag. 284, édit. de Paris, 1715.

certains *végétaux* aient quelques degrés de mouvement, et que par la différente manière dont d'autres corps sont appliqués sur eux, ils changent promptement de figure et de mouvement, de sorte que le nom de *plantes sensitives* leur ait été donné en conséquence d'un mouvement qui a quelque ressemblance avec celui qui, dans les animaux, est une suite de la sensation; cependant tout cela n'est, à mon avis, qu'un pur mécanisme, et ne se fait pas autrement que ce qui arrive à la barbe qui croît au bout de l'avoine sauvage, que l'humidité de l'air [1] fait tourner sur elle-même; tel est encore le raccourcissement d'une corde qui se gonfle par le moyen de l'eau dont on la mouille. Tout cela se fait sans que le sujet soit frappé d'aucune sensation, et sans qu'il ait ou reçoive aucune idée.

§ 12. Dans toute sorte d'animaux il y a, à mon avis, de la perception dans un certain degré, quoique, dans quelques-uns, les avenues que la nature a formées pour la réception des sensations, soient peut-être en si petit nombre, et la perception qui en provient si faible et si grossière, qu'elle diffère beaucoup de cette vivacité et de cette diversité de sensations qui se trouve dans d'autres animaux. Mais telle qu'elle est, elle est sagement proportionnée à l'état de cette espèce d'animaux qui sont ainsi faits, de sorte qu'elle suffit à tous leurs besoins : en sorte que la sagesse et la bonté de l'auteur de la nature éclatent visiblement dans toutes les parties de cette prodigieuse machine, et dans tous les différents ordres de créatures qui s'y rencontrent.

§ 13. De la manière dont est faite une huître ou une moule, nous en pouvons raisonnablement inférer, à mon avis, que ces animaux n'ont pas les sens si vifs ni en si grand nombre que l'homme ou que plusieurs autres animaux. Et s'ils avaient précisément les mêmes sens, je ne vois pas qu'ils en fussent mieux, demeurant dans le même état où ils sont, et dans cette incapacité de se transporter d'un lieu dans un autre. Quel bien feraient la vue et l'ouïe à une créature qui ne peut se mouvoir vers les objets qui peuvent lui être agréables, ni s'éloigner de ceux qui lui peuvent nuire? A quoi serviraient des sensations vives, qu'à incommoder un animal comme celui-là, qui est contraint de rester toujours dans le lieu où le hasard l'a placé, et où il est arrosé d'eau froide ou chaude, nette ou sale, selon qu'elle vient à lui?

§ 14. Cependant je ne saurais m'empêcher de croire que dans ces sortes d'animaux il y a quelque faible perception qui les distingue des êtres parfaitement insensibles. Et que cela puisse être ainsi, nous en avons des exemples visibles dans les hommes mêmes. Prenez un de ces vieillards décrépits, à qui l'âge a fait perdre le souvenir de tout ce qu'il a jamais su : il ne lui reste plus dans l'esprit aucune des idées qu'il avait auparavant, l'âge lui a fermé presque tous les passages à de nouvelles sensations, en le privant entièrement de la vue, de l'ouïe et de l'odorat, et en lui ôtant presque tout sentiment du goût; ou si quelques-uns de ces passages sont à demi ouverts, les impressions qui s'y font ne sont presque point aperçues ou s'évanouissent en peu de temps. Cela posé, je laisse à penser (malgré tout ce qu'on publie des principes *innés*), en quoi un tel homme est au-dessus de la condition d'une huître, par ses connaissances et par l'exercice de ses facultés intellectuelles. Que si un homme avait passé soixante ans dans cet état (ce qu'il pourrait aussi bien faire que d'y passer trois jours), je ne saurais dire quelle différence il y aurait eu, à l'égard d'aucune perfection intellectuelle, entre lui et les animaux du dernier ordre.

§ 15. *C'est par la perception que l'esprit commence à acquérir des connaissances.*

Puis donc que la perception *est le premier degré vers la connaissance, et qu'elle sert d'introduction à tout ce qui en fait le sujet*, si un homme, ou quelque autre créature que ce soit, n'a pas tous les sens dont un autre est enrichi, si les impressions que les sens ont accoutumé de produire sont en plus petit nombre et plus faibles, et que les facultés que ces impressions mettent en œuvre soient moins vives, plus cet homme et quelque autre être que ce soit sont inférieurs par là à d'autres hommes, plus ils sont éloignés d'avoir les connaissances qui se trouvent dans ceux qui les surpassent à l'égard de tous ces points. Mais comme il y a en tout cela une grande diversité de degrés (ainsi qu'on peut le remarquer parmi les hommes), on ne saurait le démêler certainement dans les diverses espèces d'animaux, et moins encore dans chaque individu. Il me suffit d'avoir remarqué ici

[1] On en peut faire un *Xéromètre* [*Hygromètre*]; et c'est peut-être le plus exact et le plus sûr qu'on puisse trouver. M. Locke en avait un, dont il s'est servi plusieurs années, pour observer les différents changements que souffre l'air, par rapport à la sécheresse et à l'humidité.

que la perception est la première opération de toutes nos facultés intellectuelles, et qu'elle donne entrée dans notre esprit à toutes les connaissances qu'il peut acquérir. J'ai d'ailleurs beaucoup de penchant à croire que c'est la perception, considérée dans le plus bas degré, qui distingue les animaux d'avec les créatures d'un rang inférieur. Mais je ne donne cela que comme une simple conjecture, faite en passant; car, quelque parti que les savants prennent sur cet article, peu importe à l'égard du sujet que j'ai présentement en main.

CHAPITRE X.

De la rétention.

§ 1. *La contemplation.*

L'autre faculté de l'esprit, par laquelle il avance plus vers la connaissance des choses que par la simple perception, c'est ce que je nomme *rétention :* faculté par laquelle l'esprit conserve les idées simples qu'il a reçues par la sensation ou par la réflexion. Ce qui se fait en deux manières. La première, en conservant l'idée qui a été introduite dans l'esprit, actuellement présente pendant quelque temps, ce que j'appelle *contemplation.*

§ 2. *La mémoire.*

L'autre voie de retenir les idées, est la puissance de rappeler, et de ranimer, pour ainsi dire, dans l'esprit, ces idées qui, après y avoir été imprimées, avaient disparu, et avaient été entièrement éloignées de sa vue. C'est ce que nous faisons, quand nous concevons la *chaleur* ou la *lumière*, le *jaune* ou le *doux*, lorsque l'objet qui produit ces sensations est absent; et c'est ce qu'on appelle la *mémoire*, qui est comme le réservoir de toutes nos idées. Car l'esprit borné de l'homme n'étant pas capable de considérer plusieurs idées tout à la fois, il était nécessaire qu'il eût un réservoir où il mît les idées dont il pourrait avoir besoin dans un autre temps. Mais, comme nos idées ne sont rien autre chose que des perceptions qui sont actuellement dans l'esprit, lesquelles cessent d'être quelque chose dès qu'elles ne sont point actuellement aperçues, dire qu'il y a des idées en réserve dans la mémoire, n'emporte dans le fond autre chose, si ce n'est que l'âme a, en plusieurs rencontres, la puissance de réveiller les perceptions qu'elle a déjà eues, avec un sentiment qui, dans ce temps-là, la convainc qu'elle a eu auparavant ces sortes de perceptions [1]. Et c'est dans ce sens qu'on peut dire que nos idées sont dans la mémoire, quoique, à proprement parler, elles ne soient nulle part. Tout ce qu'on peut dire là-dessus, c'est que l'âme a la puissance de réveiller ces idées lorsqu'elle veut, et de se les peindre, pour ainsi dire, de nouveau à elle-même; ce que quelques-uns font plus aisément et d'autres avec plus de peine, quelques-uns plus vivement et d'autres d'une manière plus faible et plus obscure. C'est par le moyen de cette faculté qu'on peut dire que nous avons dans notre entendement toutes les idées que nous pouvons rappeler dans notre esprit, et faire redevenir l'objet de nos pensées, sans l'intervention des qualités sensibles qui les ont premièrement excitées dans l'âme.

§ 3. *L'attention, la répétition, le plaisir et la douleur, servent à fixer les idées dans l'esprit.*

L'attention et la répétition servent beaucoup à fixer les idées dans la mémoire. Mais les idées qui naturellement font d'abord les plus profondes et les plus durables impressions, sont celles qui sont accompagnées de plaisir ou de douleur. Comme la fin principale des sens consiste à nous faire connaître ce qui fait du bien ou du mal à notre corps, la nature a sagement établi (comme nous l'avons déjà montré) que la douleur accompagnât l'impression de certaines idées : parce que, tenant la place du raisonnement dans les enfants, et agissant dans les hommes faits d'une manière bien plus prompte que le raisonnement, elle oblige les jeunes et les vieux à s'éloigner des objets nuisibles, avec toute la promptitude qui est nécessaire pour leur conservation; et par le moyen de la mémoire, elle leur inspire de la précaution pour l'avenir.

§ 4. *Les idées s'effacent de la mémoire.*

Mais, pour ce qui est de la différence qu'il y

[1] « Je m'étonne que l'on puisse toujours se payer de « ces *puissances* ou *facultés* nues, que l'on rejetterait « apparemment dans les philosophes de l'école. Il faudrait « expliquer un peu plus distinctement en quoi consiste « cette *faculté*, et comment elle s'exerce; et cela ferait « connaître qu'il y a des dispositions, qui sont des restes « des impressions passées, dans l'âme aussi bien que dans « le corps, mais dont on ne s'aperçoit que lorsque la mé« moire en trouve quelque occasion ; et si rien ne restait « des pensées passées, aussitôt qu'on n'y pense plus, il « ne serait point possible d'expliquer comment on en peut « garder le souvenir : et recourir pour cela à cette faculté « nue, c'est ne rien dire d'intelligible. »

a dans la durée des idées qui ont été gravées dans la mémoire, nous pouvons remarquer que quelques-unes de ces idées ont été produites dans l'entendement par un objet qui n'a affecté les sens qu'une seule fois, et que d'autres s'étant présentées plus d'une fois à l'esprit, n'ont pas été fort remarquées, l'esprit ne se les imprimant pas profondément, soit par nonchalance, comme dans les enfants, soit pour être occupé à autre chose, comme dans les hommes faits, fortement appliqués à un seul objet. Et il se trouve quelques personnes en qui ces idées ont été gravées avec soin, et par des impressions souvent réitérées; et qui pourtant ont la mémoire très-faible, soit en conséquence du tempérament de leur corps, ou par quelque autre défaut. Dans tous ces cas, les idées qui s'impriment dans l'âme, s'affaiblissent bientôt, et souvent s'effacent pour toujours de l'entendement, sans laisser aucunes traces, non plus que l'ombre que le vol d'un oiseau fait sur la terre; de sorte qu'elles ne sont pas plus dans l'esprit, que si elles n'y avaient jamais été.

§ 5. Ainsi, plusieurs des idées qui ont été produites dans l'esprit des enfants, dès qu'ils ont commencé d'avoir des sensations (quelques-unes desquelles, comme celles qui consistent en certains plaisirs et en certaines douleurs, ont peut-être été excitées en eux avant leur naissance, et d'autres pendant leur enfance); plusieurs, dis-je, de ces idées se perdent entièrement, sans qu'il en reste le moindre vestige, si elles ne sont pas renouvelées dans la suite de leur vie. C'est ce qu'on peut remarquer dans ceux qui, par quelque malheur, ont perdu la vue lorsqu'ils étaient fort jeunes: car, comme ils n'ont pas fait grande réflexion sur les couleurs, ces idées n'étant plus renouvelées dans leur esprit, s'effacent entièrement, de sorte que, quelques années après, il ne leur reste non plus d'idée ou de souvenir des couleurs qu'à des aveugles de naissance. Il y a, à la vérité, des gens dont la mémoire est heureuse jusqu'au prodige. Cependant il me semble qu'il arrive toujours du déchet dans toutes nos idées, dans celles-là même qui sont gravées le plus profondément, et dans les esprits qui les conservent le plus longtemps: de sorte que si elles ne sont pas renouvelées quelquefois par le moyen des sens, ou par la réflexion de l'esprit sur cette espèce d'objets qui en a été la première occasion, l'empreinte s'efface, et enfin il n'en reste plus aucune image. Ainsi les idées de notre jeunesse, aussi bien que nos enfants, meurent souvent avant nous. En cela notre esprit ressemble à ces tombeaux dont la matière subsiste encore: on voit l'airain et le marbre, mais le temps en a effacé les inscriptions, et réduit en poudre tous les caractères. Les images tracées dans notre esprit sont peintes avec des couleurs légères; si on ne les rafraîchit quelquefois, elles passent et disparaissent entièrement. De savoir quelle part ont à tout cela la constitution de nos corps et l'action des esprits animaux, et si le tempérament du cerveau produit cette différence, en sorte que dans les uns il conserve, comme le marbre, les traces qu'il a reçues, en d'autres comme une pierre de taille, et en d'autres à peu près comme une couche de sable, c'est ce que je ne prétends pas examiner ici; quoiqu'il puisse paraître assez probable que la constitution du corps a quelquefois de l'influence sur la mémoire, puisque nous voyons souvent qu'une maladie dépouille l'âme de toutes ses idées, et qu'une fièvre ardente confond en peu de jours et réduit en poudre toutes ces images, qui semblaient devoir durer aussi longtemps que si elles eussent été gravées dans le marbre.

§ 6. *Des idées constamment répétées peuvent à peine se perdre.*

Mais par rapport aux idées mêmes, il est aisé de remarquer que celles qui, par le fréquent retour des objets ou des actions qui les produisent, sont le plus souvent renouvelées (comme celles qui sont introduites dans l'âme par plus d'un sens), s'impriment aussi plus fortement dans la mémoire, et y restent plus longtemps et d'une manière plus distincte. C'est pourquoi les idées des *qualités originales* des corps, je veux dire, la solidité, l'étendue, la figure, le mouvement et le repos; celles qui affectent presque incessamment nos corps, comme le *froid* et le *chaud;* et celles qui sont des affections de toutes les espèces d'êtres, comme l'*existence*, la *durée* et le *nombre*, que presque tous les objets qui frappent nos sens, et toutes les pensées qui occupent notre esprit, nous fournissent à tout moment; toutes ces idées, dis-je, et d'autres semblables, s'effacent rarement tout à fait de la mémoire, tant que notre esprit retient [1] encore quelques idées.

[1] Car il arrive souvent que, dans un âge fort avancé, l'homme, venant à retomber dans sa première enfance, ne retient plus aucune idée. Le proverbe, *Bis pueri se-*

§ 7. Dans cette seconde perception, ou, si j'ose ainsi parler, dans cette revue des idées placées dans la mémoire, l'*esprit est souvent autre chose que purement passif*, car la représentation de ces peintures *dormantes* dépend quelquefois de la volonté. L'esprit s'applique fort souvent à découvrir une certaine idée qui est comme ensevelie dans la mémoire, et tourne, pour ainsi dire, les yeux de ce côté-là. D'autres fois aussi ces idées se présentent comme d'elles-mêmes à notre entendement, et bien souvent elles sont réveillées, et tirées de leurs *cachettes* pour être exposées au grand jour, par quelque violente passion; car nos affections offrent à notre mémoire des idées qui, sans cela, auraient été ensevelies dans un parfait oubli. Il faut observer, d'ailleurs, à l'égard des idées qui sont dans la mémoire, et que notre esprit réveille par occasion, que, selon ce qu'emporte ce mot de *réveiller*, non-seulement elles ne sont pas du nombre des idées qui sont entièrement nouvelles à l'esprit, mais encore que l'esprit les considère comme des effets d'une impression précédente, et qu'il recommence à les connaître comme des idées qu'il avait connues auparavant. De sorte que, bien que les idées qui ont été précédemment imprimées dans l'esprit, n'y soient pas constamment présentes, elles sont pourtant connues, à l'aide de la *réminiscence*, comme y ayant été auparavant empreintes, c'est-à-dire, comme ayant été antérieurement aperçues et connues par l'entendement.

§ 8. *Deux défauts dans la mémoire : un entier oubli, et une grande lenteur à rappeler les idées qu'elle a en dépôt.*

La *mémoire* est nécessaire à une créature intelligente, presque au même degré que la perception. Elle est d'une si grande importance, que si elle vient à manquer, toutes nos autres facultés sont, pour la plupart, inutiles : car nos pensées, nos raisonnements et nos connaissances, ne peuvent s'étendre au delà des objets présents sans le secours de la mémoire, qui peut avoir deux défauts.

Le premier est de laisser perdre entièrement les idées, ce qui produit une parfaite ignorance. Car, comme nous ne saurions connaître quoi que ce soit qu'autant que nous en avons l'idée, dès que cette idée est effacée nous sommes dans une parfaite ignorance à cet égard.

Un second défaut dans la mémoire, c'est d'être trop lente, et de ne pas réveiller assez promptement les idées qu'elle tient en dépôt, pour les fournir à l'esprit à point nommé, lorsqu'il en a besoin. Si cette lenteur vient à un grand degré, c'est *stupidité*. Et pour celui que ce défaut empêche de rappeler les idées (qui sont en effet dans sa mémoire) justement dans le temps qu'il en a besoin, il vaudrait presque autant qu'il ne les eût pas, puisqu'elles ne lui servent pas à grand'chose : car un homme naturellement pesant, qui, venant à chercher dans son esprit les idées qui lui sont nécessaires, ne les trouve pas à point nommé, n'est guère plus heureux qu'un homme entièrement ignorant. C'est donc l'affaire de la mémoire de fournir à l'esprit ces *idées dormantes* dont elle est la dépositaire, dans le temps qu'il en a besoin; et c'est à les avoir toutes prêtes dans l'occasion, que consiste ce que nous appelons *invention*, *imagination*, et *vivacité d'esprit*.

§ 9. Tels sont les défauts que nous observons dans la mémoire d'un homme comparé à un autre homme. Mais il y en a un autre que nous pouvons concevoir dans la mémoire de l'homme en général, comparé avec d'autres créatures intelligentes, d'une nature supérieure, lesquelles peuvent exceller, en ce point, au-dessus de l'homme, jusqu'à avoir constamment un sentiment actuel de toutes leurs actions précédentes; de sorte qu'aucune des pensées qu'ils ont eues, ne disparaisse jamais à leur vue. Que cela soit possible, nous en pouvons être convaincus par la considération de la toute-science de Dieu, qui connaît toutes les choses présentes, passées et à venir, et devant qui toutes les pensées du cœur de l'homme sont toujours à découvert. Car qui peut douter que Dieu ne puisse communiquer à ces esprits glorieux, qui sont immédiatement à sa suite, quelques-unes de ses perfections, en telle proportion qu'il veut, autant que des êtres finis en sont capables ? On rapporte de M. *Pascal*, dont le grand esprit tenait du prodige, que jusqu'à ce que le déclin de sa santé eût affaibli sa mémoire, il n'avait rien oublié de tout ce qu'il avait fait, lu ou pensé, depuis l'âge de raison. C'est là un privilége si peu connu de la plupart des hommes, que la chose paraît presque incroyable à ceux qui, se-

nes, n'exprime ce malheur que très-imparfaitement. Un enfant à la mamelle reconnaît sa nourrice ; et un vieillard, réduit à ce triste état de caducité, méconnaît sa femme, et les domestiques qui sont presque toujours autour de sa personne pour le servir.

lou la coutume, jugent de tous les autres par eux-mêmes. Cependant la considération d'une telle faculté dans M. *Pascal*, peut servir à nous représenter de plus grandes perfections de cette espèce, dans les esprits d'un ordre supérieur. Car enfin, cette qualité de M. *Pascal* était réduite aux bornes étroites où l'esprit de l'homme se trouve resserré, je veux dire, à n'avoir une grande diversité d'idées que par succession, et non tout à la fois : au lieu que différents ordres d'anges peuvent probablement avoir des vues plus étendues, et quelques-uns d'eux être actuellement enrichis de la faculté de retenir et d'avoir constamment et tout à la fois devant eux, comme dans un tableau, toutes leurs connaissances précédentes. Il est aisé de voir que ce serait un grand avantage à un homme qui cultive son esprit, s'il avait toujours devant les yeux toutes les pensées qu'il a jamais eues, et tous les raisonnements qu'il a jamais faits. D'où nous pouvons conclure, en forme de supposition, que c'est là un des moyens par où la connaissance des purs esprits peut être successivement supérieure à la nôtre.

§ 10. *Les bêtes ont de la mémoire.*

Il me semble, au reste, que cette faculté de rassembler et de conserver les idées, se trouve en un grand degré dans plusieurs autres animaux, aussi bien que dans l'homme ; car, sans rapporter plusieurs autres exemples, de cela seul que les oiseaux apprennent des airs, et s'appliquent visiblement à en bien marquer les notes, je ne saurais m'empêcher d'en conclure que ces oiseaux ont de la perception, et qu'ils conservent dans leur mémoire des idées qui leur servent de modèle; car il me paraît impossible qu'ils pussent s'appliquer (comme il est clair qu'ils le font) à conformer leur voix à des tons dont ils n'auraient aucune idée. Et, en effet, quand même j'accorderais que le son peut exciter mécaniquement un certain mouvement d'esprits animaux dans le cerveau de ces oiseaux, tandis qu'on leur joue actuellement un air, et que le mouvement peut être continué jusqu'aux muscles des ailes, en sorte que l'oiseau soit poussé mécaniquement par certains bruits à prendre la fuite, parce que cela peut contribuer à sa conservation, on ne saurait pourtant supposer cela comme une raison pourquoi, en jouant un air à un oiseau, et moins encore après qu'on a cessé de le jouer, cela devrait produire mécaniquement, dans les organes de la voix de cet oiseau, un mouvement qui l'obligeât à imiter les notes d'un son étranger, dont l'imitation ne peut être d'aucun usage à la conservation de ce petit animal. Mais, qui plus est, on ne saurait supposer avec quelque apparence de raison, et moins encore prouver que des oiseaux puissent, sans sentiment ni mémoire, conformer peu à peu et par degrés les inflexions de leur voix, à un air qu'on leur joua hier ; puisque s'ils n'en ont aucune idée dans leur mémoire, il n'est présentement nulle part, et, par conséquent, il ne peut être pour eux un modèle à imiter, ou dont ils cherchent à approcher par des essais réitérés. Car il n'y a point de raison pour que le son du flageolet laissât dans leur cerveau des traces qui ne devraient point produire de pareils sons dans le premier moment, mais seulement après certains efforts, que les oiseaux sont obligés de faire, lorsqu'ils ont entendu le flageolet : et d'ailleurs, il est impossible de concevoir pourquoi les sons qu'ils rendent eux-mêmes, ne feraient pas des traces qu'ils devraient suivre, tout aussi bien que celles que produit le son du flageolet.

CHAPITRE XI.

De la faculté de distinguer les idées, et de quelques autres opérations de l'esprit.

§ 1. ***Il n'y a point de connaissance sans discernement.***

Une autre faculté que nous pouvons remarquer dans notre esprit, c'est celle de discerner ou distinguer ses différentes idées. Il ne suffit pas que l'esprit ait une perception confuse de quelque chose en général ; s'il n'avait pas, outre cela, une perception distincte de divers objets et de leurs différentes qualités, il ne serait capable que d'une très-petite connaissance, quand même l'action des corps qui nous environnent serait aussi vive et aussi constante qu'elle l'est présentement, et quoique l'esprit fût continuellement occupé à penser. C'est de cette faculté, de distinguer une chose d'avec une autre, que dépend l'évidence et la certitude de plusieurs propositions, de celles-là même qui sont le plus générales, et qu'on a regardées comme des *vérités innées ;* parce que les hommes, ne considérant pas la véritable cause qui fait recevoir ces propositions avec un consentement universel, l'ont entièrement attribuée à une impression

naturelle et uniforme, quoique dans le fond ce consécutement *dépende proprement de cette faculté que l'esprit a de discerner nettement les objets*, par où il aperçoit que deux idées sont les mêmes, ou differentes entre elles. Mais c'est de quoi nous parlerons plus au long dans la suite.

§ 2. *Différence entre l'esprit et le jugement.*

Je n'examinerai point ici combien l'imperfection dans la faculté de bien distinguer les idées, dépend de la grossièreté ou du defaut des organes, ou du manque de pénétration, d'exercice et d'attention du côté de l'entendement, ou d'une trop grande précipitation naturelle à certains tempéraments. Il suffit de remarquer que cette faculté est une des opérations sur lesquelles l'âme peut réfléchir, et qu'elle peut observer en elle-même. Elle est, au reste, d'une telle conséquence par rapport à nos autres connaissances, que plus cette faculté est grossière, ou mal employée à marquer la distinction d'une chose d'avec une autre, plus nos notions sont confuses, et plus notre raison s'égare. Si la vivacité de l'esprit consiste à rappeler promptement et à point nommé les idées qui sont dans la mémoire, c'est à se les représenter nettement, et à pouvoir les distinguer exactement l'une de l'autre (lorsqu'il y a de la différence entre elles, quelque petite qu'elle soit), que consiste, pour la plus grande part, cette justesse et cette netteté de jugement, en quoi l'on voit qu'un homme excelle au-dessus d'un autre. Et par là on pourrait, peut-être, rendre raison de ce qu'on observe communément, que les personnes qui ont le plus d'esprit, et la mémoire la plus prompte, n'ont pas toujours le jugement le plus net et le plus profond. Car, au lieu que ce qu'on appelle esprit, consiste pour l'ordinaire à assembler des idées, et à joindre promptement, et avec une agréable variété, celles en qui on peut observer quelque ressemblance ou quelque rapport, pour en faire de belles peintures qui divertissent et frappent agréablement l'imagination; au contraire, le jugement consiste à distinguer exactement une idée d'avec une autre, si l'on peut y trouver la moindre différence, afin d'éviter qu'une similitude, ou quelque affinité, ne nous donne le change, en nous faisant prendre une chose pour l'autre. Il faut, pour cela, faire autre chose que chercher une métaphore et une allusion, en quoi consistent, pour l'ordinaire, ces belles et agréables pensées qui frappent si vivement l'imagination, et qui plaisent si fort à tout le monde, parce que leur beauté paraît d'abord, et qu'il n'est pas besoin d'une grande application d'esprit pour examiner ce qu'elles renferment de vrai ou de raisonnable. L'esprit, satisfait de la beauté de la peinture, et de la vivacité de l'imagination, ne songe point à pénétrer plus avant. Et c'est en effet faire tort, en quelque manière, à ces sortes de pensées spirituelles, que de les examiner par les règles sévères de la vérité et de la saine raison; d'où il paraît que ce qu'on nomme *esprit*, consiste en quelque chose qui n'est pas tout à fait d'accord avec la vérité et la raison.

§ 3. Bien distinguer nos idées, est ce qui contribue le plus à faire qu'elles soient *claires et déterminées;* et si elles ont une fois ces qualités, nous ne risquerons point de les confondre, ni de tomber dans aucune erreur à leur occasion, quoique nos sens nous les représentent, de la part du même objet, diversement en différentes rencontres (comme il arrive quelquefois), et qu'ainsi ils semblent être dans l'erreur. Car, quoique un homme trouve, dans la fièvre, un goût *amer* au sucre qui, dans un autre temps, aurait excité en lui l'idée de la douceur; cependant l'idée de l'*amer*, dans l'esprit de cet homme, est une idée aussi distincte de celle du *doux* que s'il eût goûté du fiel. Et de ce que le même corps produit par le sens du goût l'idée du *doux* dans un temps, et celle de l'*amer* dans un autre temps, il n'en arrive pas plus de confusion entre ces deux idées qu'entre les deux idées de *blanc* et de *doux*, ou de *blanc* et de *rond*, que le même morceau de sucre produit en nous dans le même temps. Ainsi, les idées de couleur citrine et d'azur, qui sont excitées dans l'esprit par la seule infusion du bois qu'on nomme communément *lignum Nephriticum*, ne sont pas des idées moins distinctes que celles de ces mêmes couleurs produites par deux differents corps.

§ 4. *De la faculté que nous avons de comparer nos idées.*

Une autre opération de l'esprit a l'égard de ses idées, c'est la *comparaison* qu'il fait d'une idée avec l'autre par rapport à l'étendue, aux degrés, au temps, au lieu, ou à quelque autre circonstance; et c'est de là que dépend ce grand nombre d'idées qui sont comprises sous le nom de *relation*. Mais j'aurai occasion dans la suite d'examiner quelle en est la vaste étendue.

§ 5. *Les bêtes ne comparent des idées que d'une manière imparfaite.*

Il n'est pas aisé de déterminer jusqu'à quel point cette faculté se trouve dans les bêtes. Je crois, pour moi, qu'elles ne la possèdent pas dans un fort grand degré; car, quoiqu'il soit *probable* qu'elles ont plusieurs idées assez distinctes, il me semble pourtant que c'est un privilége particulier de l'entendement humain, lorsqu'il a suffisamment distingué deux idées, jusqu'à reconnaître qu'elles sont parfaitement différentes, et à s'assurer par conséquent que ce sont deux idées; c'est, dis-je, une de ses prérogatives de voir et d'examiner en quelles circonstances elles peuvent être comparées ensemble. C'est pourquoi je crois que les bêtes ne comparent [1] leurs idées que par rapport à quelques circonstances sensibles, attachées aux objets mêmes. Mais pour ce qui est de l'autre puissance de comparer, qu'on peut observer dans les hommes, qui est relative aux idées générales et ne sert que pour les raisonnements abstraits, nous pouvons *conjecturer probablement* qu'elle ne se rencontre pas dans les bêtes.

§ 6. *Autre faculté qui consiste à composer des idées.*

Une autre opération que nous pouvons remarquer dans l'esprit de l'homme par rapport à ses idées, c'est la *composition* par laquelle l'esprit joint ensemble plusieurs idées simples, qu'il a reçues par le moyen de la sensation et de la réflexion, pour en faire des idées complexes. On peut rapporter à cette faculté de composer des idées, celle de les *étendre;* car quoique dans cette dernière opération la composition ne paraisse pas tant que dans l'assemblage de plusieurs idées complexes, c'est pourtant joindre plusieurs idées ensemble, mais qui sont de la même espèce. Ainsi, en ajoutant plusieurs unités ensemble, nous nous formons l'idée d'une *douzaine;* et en joignant ensemble des idées répétées de plusieurs *toises*, nous nous formons l'idée d'un *stade*.

§ 7. *Les bêtes font peu de compositions d'idées.*

Je suppose encore que dans ce point les bêtes sont inférieures aux hommes; car, quoiqu'elles reçoivent et retiennent ensemble plusieurs combinaisons d'idées simples, comme lorsqu'un chien regarde son maître, dont la figure, l'odeur et la voix forment *peut-être* une idée complexe dans le chien, on sont, pour mieux dire, autant de marques distinctes auxquelles il le reconnaît, cependant je ne crois pas que jamais les bêtes les assemblent d'elles-mêmes, pour en faire des idées complexes. Et peut-être que dans les occasions où nous pensons que les bêtes ont des idées complexes, il n'y a qu'une seule idée qui les dirige vers la connaissance de plusieurs choses qu'elles distinguent beaucoup moins par la vue, que nous ne croyons. Car, j'ai appris de gens dignes de foi, qu'une chienne nourrira de petits renards, badinera avec eux,

[1] « Aux spectacles de Rome, dit Montaigne * sur la foi « de Plutarque, il se voyoit ordinairement des éléphants « dressés à se mouvoir, et danser, au son de la voix, des « danses à plusieurs entrelassures, coupures et diverses « cadences très-difficiles à apprendre. » Dira-t-on que ces animaux ne comparaient les idées qu'ils se formaient de tous ces différents mouvements que par rapport à quelques circonstances sensibles, comme au son de la voix, qui réglait et déterminait tous leurs pas? On le veut, j'y souscris. Mais que dire de ces éléphants qu'on a vus, dans le même temps, « qui, comme ajoute Montaigne, en leur « privé remémoroient leur leçon, et s'exerçoyent par soing « et par étude pour n'être tancez et battus de leurs mai- « tres? » Étaient-ils déterminés à répéter leur leçon par des circonstances sensibles, attachées aux objets mêmes? Nullement; puisque leurs sens ne pouvaient être affectés par aucun objet, comme Pline **, qui rapporte le même fait, aussi bien que Plutarque, nous l'assure positivement: *Certum est*, dit-il, *unum* (elephantem) *tardioris ingenii in accipiendis quæ tradebantur, sæpiùs castigatum verberibus, eadem illa meditantem noctu repertum*. Cet éléphant, d'un esprit moins vif que les autres, répétait sa leçon durant la nuit, fort éloigné, par conséquent, de comparer ses idées, par rapport à des circonstances sensibles, attachées à quelque objet extérieur. « Nous de- « vons conclure de pareils effets, pareilles facultés, et de « plus riches effets, des facultés plus riches, et confesser, « par conséquent, que ce même discours, cette même « voie que nous tenons à œuvrer, aussi la tiennent les ani- « maux, ou quelque autre meilleure ***. » Il me souvient à ce propos, qu'en conversant un jour avec M. Locke, le discours venant à tomber sur les *idées innées*, je lui fis cette objection: Que penser de certains petits oiseaux, du chardonneret, par exemple, qui, éclos dans un nid que le père ou la mère lui ont fait, s'envole enfin dans les champs pour y chercher sa nourriture, sans que le père ou la mère prenne aucun soin de lui, et qui, l'année suivante, sait fort bien trouver et démêler tous les matériaux dont il a besoin pour se bâtir un nid, qui, par son industrie, se trouve fait et agencé avec autant ou plus d'art que celui où il est éclos lui-même? D'où lui sont venues les idées de ces différents matériaux, et de l'art d'en construire ce nid? M. Locke me répondit brusquement: « Je « n'ai pas écrit mon livre pour expliquer les actions des « bêtes. »

* Liv. II, chap. XII, tom. II, p. 270, édition de La Haye, 1727.
** Plin. Hist. nat. liv. VIII, ch. III.
*** Essais de Montaigne, liv. II, ch. XII, p. 22, t. III.

et aura pour eux la même passion que pour ses petits, si l'on peut faire en sorte que les renardeaux la tettent tont antant qu'il faut pour que son lait se répande par tont leur corps. Et il ne paraît pas quo les animaux qui ont quantité de petits à la fois, aient aucune connaissance de leur nombre; car quoiqu'ils s'intéressent beaucoup pour un de leurs petits qu'on leur enlève en leur présence, ou lorsqu'ils viennent à l'entendre, cependant si on leur en dérobe un ou deux en leur absence, ou sans faire de bruit [1], ils ne semblent pas s'en mettre fort en peine, ou même s'apercevoir que le nombre en ait été diminué [2].

§ 8. Lorsque les enfants ont acquis, par des sensations réitérées, des idées qui se sont imprimées dans leur mémoire, ils commencent à apprendre par degrés l'usage des signes. Et quand ils ont plié les organes de la parole à former des sons articulés, ils commencent à se servir de mots pour faire comprendre leurs idées aux antres. Et ces *signes nominaux*, ils les apprennent quelquefois des autres hommes, et quelquefois ils en inventent eux-mêmes, comme chacun peut le voir par ces noms nonveaux et inusités que les enfants donnent sonvent aux choses lorsqu'ils commencent à parler.

§ 9. *Ce que c'est qu'abstraction.*

Or, comme on n'emploie les mots que pour être des signes extérieurs des idées qui sont dans l'esprit, et que ces idées sont prises de choses particulières, si chaque idée particulière que nous recevons devait être marquée par un terme distinct, le nombre des mots serait infini. Pour prévenir cet inconvénient, l'esprit rend générales les idées partienlières qu'il a reçues par l'entremise des objets particuliers, ce qu'il fait en considérant ces idées comme des apparences séparées de tonte antre chose, et de tontes les circonstances qui font qu'elles représentent des êtres particuliers actuellement existants, comme sont le temps, le lieu et autres idées *concomitantes*. C'est ce qu'on appelle *abstraction*, par où les idées tirées de quelque être particulier, devenant générales, représentent tous les êtres de la même espèce, de sorte que les noms généraux qu'on leur donne peuvent être appliqués à tout ce qui, dans les êtres actuellement existants, convient à ces idées abstraites. Ces idées simples et précises que l'esprit se représente sans considérer comment, d'où et avec quelles autres idées

[1] Je ne sais si l'on peut dire cela de la tigresse qui a toujours bon nombre de petits: car, s'il arrive qu'ils soient enlevés en son absence, elle ne cesse de courir çà et là qu'elle n'ait découvert où ils doivent être. Le chasseur qui, monté à cheval, s'enfuit à toute bride après les avoir enlevés, en lâche un à l'approche de la tigresse dont il entend le frémissement. Elle s'en saisit, le porte dans sa tanière, et retournant aussitôt avec plus de rapidité, elle en reprend un autre qu'on lâche encore sur son chemin; et toujours de même, ne cessant de revenir sur ses pas jusqu'à ce que le chasseur, qui court toujours à bride abattne, se soit jeté dans un bateau qu'il éloigne du rivage, où la tigresse paraît bientôt pleine de rage de ne pouvoir lui aller ôter les petits qu'il emporte avec lui. Tout cela nous est attesté par Pline, dont voici les propres paroles: *Totus tigridis fœtus qui semper numerosus est, ab insidiante rapitur equo quàm maximè pernici, atque in recentes subinde transfertur. At ubi vacuum cubile reperit fœta (maribus enim cura non est sobolis) fertur præceps, odore vestigans. Raptor, appropinquante fremitu, abjicit unum è catulis. Tollit illa morsu, et pondere etiam ocyor acta remeat, iterumque consequitur, ab subinde, donec in navem regresso irrita feritas sævit in littore.* Hist. natur. lib. VIII, cap. 18. A juger sincèrement et sans prévention de la tigresse, par tout ce qu'elle fait en cette occasion, il me semble qu'il est très-probable qu'elle s'aperçoit que le nombre de ses petits a été diminué. Quant à la faculté de calculer, on ne peut nier que certaines bêtes ne la possèdent jusqu'à un certain degré, témoin les bœufs de Suse, dont parle Plutarque, lesquels comptaient jusqu'à cent. Sur ce fait, attesté par un si jndicieux écrivain, voici deux réflexions de Montaigne, que bien des gens seront bien aises de rencontrer ici: « Nous sommes en l'adolescence, « dit-il *, avant que nous sachions compter jusques à « cent, et venons de découvrir des nations qui n'ont au« cune connaissance des nombres. « Ces bœufs faisaient précisément cent tours pour faire aller certaines roues à puiser de l'eau, dont on arrosait les jardins du roi, sans qu'il fût possible de les faire avancer un pas de plus. De quel moyen se servaient-ils pour compter si juste jusqu'à cent? Je n'en sais rien; et si je ne me trompe, nos plus fameux algébristes, les Bernouilli, les de Moivre, ne pourraient jamais tronver ce moyen-là, ou du moins être assurés de l'avoir trouvé.... Que penser enfin de la tortue de mer, qui, après avoir pondu ses œufs sur le rivage, les enfouit dans le sable, où la chaleur du soleil les fait éclore dans quarante jours. Ce terme échu, la tortue se rend au lieu où elle avait mis ses œufs, pour emmener ses petits dans la mer. A-t-elle compté les quarante jours? Elien l'assure positivement *; mais un de ses commentateurs soutient que la tortue n'est déterminée à cela que ** par instinct; grand mot qui ne signifie rien, ou doit signifier une direction sûre, constante, infaillible.

* Liv. II, chap. XII, p. 47, tom. III, édit. de 1739

[2] « Quant à la *multitude* précise, les hommes mêmes « ne sauraient connaître les nombres des choses que par « quelque adresse, comme en se servant des noms numé« raux pour compter, ou des dispositions en figure, qui « fassent connaître d'abord, sans compter, s'il manque « quelque chose. »

* Variæ Hist. lib. I, c. 6.

** Instinctus naturæ (Schefferus), p. 6.

elles lui sont venues, l'entendement les met à part, avec les noms qu'on leur donne communément, comme autant de modèles, auxquels on puisse rapporter les êtres réels sous différentes espèces, selon qu'ils correspondent à ces exemplaires, en les désignant suivant cela par différents noms. Ainsi, remarquant aujourd'hui, dans de la craie ou dans la neige, la même couleur que le lait excita hier dans mon esprit, je considère cette idée unique, je la regarde comme une représentation de toutes les autres de cette espèce, et lui ayant donné le nom de *blancheur*, j'exprime par ce son, la même qualité, en quelque endroit que je puisse l'imaginer, ou la rencontrer : et c'est ainsi que se forment les idées universelles, et les termes qu'on emploie pour les désigner.

§ 10. *Les bêtes ne forment point d'abstraction.*

Si l'on peut douter que les bêtes composent et étendent leurs idées de cette manière, à un certain degré, je crois être en droit d'affirmer que la puissance de former des abstractions ne leur a pas été donnée, et que cette faculté de former des idées générales est ce qui met une parfaite distinction entre l'homme et les brutes, excellente qualité qu'elles ne sauraient acquérir en aucune manière par le secours de leurs facultés [1]. Car il est évident que nous n'observons dans les bêtes aucunes preuves qui nous puissent faire connaître qu'elles se servent de signes généraux pour désigner des idées universelles; et puisqu'elles n'ont point l'usage des mots ni d'aucuns autres signes généraux, nous avons raison de penser qu'elles n'ont point la faculté de faire des abstractions, ou de former des idées générales.

§ 11. Or, on ne saurait dire que c'est faute d'organes propres à former des sons articulés, qu'elles ne font aucun usage, ou n'ont aucune connaissance des mots généraux, puisque nous en voyons plusieurs qui peuvent former de tels sons, et prononcer des paroles assez distinctement, mais qui n'en font jamais une pareille application. D'autre part, les hommes qui, par quelque défaut dans les organes, sont privés de l'usage de la parole, ne laissent pourtant pas d'exprimer leurs idées universelles par des signes qui leur tiennent lieu des termes généraux : faculté que nous ne découvrons point dans les bêtes. Nous pouvons donc supposer, à mon avis, que c'est en cela que les bêtes diffèrent de l'homme. C'est là, dis-je, la différence caractéristique par laquelle ces deux sortes de créatures sont entièrement séparées, et qui met enfin une si vaste distance entre elles; car si les bêtes ont quelques idées, et ne sont pas de pures machines, comme quelques-uns le prétendent, nous ne saurions nier qu'elles n'aient de la raison dans un certain degré. Et pour moi, il me paraît aussi évident qu'il y en a quelques-unes qui *raisonnent* en certaines rencontres, qu'il me paraît qu'elles ont du sentiment; mais c'est seulement sur des idées particulières qu'elles *raisonnent*, selon que leurs sens les leur présentent [2]. Les plus parfaites d'entre elles sont renfermées dans ces étroites bornes, n'ayant point, à ce que *je crois*, la faculté de les étendre par aucune sorte d'abstraction.

§ 12. *Défaut des imbéciles.*

Si l'on examinait avec soin les divers égarements des imbéciles, on découvrirait sans doute jusqu'à quel point leur imbécillité procède de l'absence ou de la faiblesse de quelqu'une des facultés dont nous venons de parler, ou de ces deux choses ensemble. Car ceux qui n'aperçoivent qu'avec peine, qui ne retiennent qu'imparfaitement les idées qui leur viennent dans l'esprit, et qui ne sauraient les rappeler ou assembler promptement, n'ont que très-peu de pensées. Ceux qui ne peuvent distinguer, comparer et abstraire des idées, ne sauraient être fort capables de comprendre les choses, de faire usage des termes, ou de juger et de raisonner passablement bien. Leurs raisonnements, qui sont rares et très-imparfaits, ne roulent que sur des choses présentes, et fort familières à leurs sens. Et en effet, si quelqu'une des facultés dont j'ai

[1] « Je suis du même sentiment. Elles connaissent apparemment la blancheur, et la remarquent dans la craie « comme dans la neige ; mais ce n'est pas encore abstraction : car elle demande une considération du commun « séparé du particulier ; et par conséquent il y entre la « connaissance des vérités universelles, qui n'est point « donnée aux bêtes. »

[2] « Les bêtes passent d'une imagination à une autre « par la liaison qu'elles y ont sentie autrefois.... On pourrait appeler cela *conséquence* et *raisonnement* dans un « sens fort étendu : mais j'aime mieux me conformer à « l'usage reçu, en consacrant ces mots à l'homme, et en « les restreignant à la connaissance de quelque *raison* de « la liaison des perceptions, que les sensations seules ne « sauraient donner. » .

parlé ci-dessus, vient à manquer ou à se dérégler, l'entendement de l'homme a constamment les défauts que doit produire l'absence ou le dérèglement de cette faculté.

§ 13. *Différence entre les imbéciles et les fous.*

Enfin, il me semble que le défaut des imbéciles vient du manque de vivacité, d'activité et de mouvement dans les facultés intellectuelles, par où ils se trouvent privés de l'usage de la raison. Les fous, au contraire, semblent être dans l'extrémité opposée. Car il ne me paraît pas que ces derniers aient perdu la faculté de raisonner; mais ayant joint mal à propos certaines idées, ils les prennent pour des vérités, et se trompent de la même manière que ceux qui raisonnent juste sur de faux principes. Après avoir converti leurs propres fantaisies en réalités par la force de leur imagination, ils en tirent des conclusions fort raisonnables. Ainsi, vous verrez un fou qui, s'imaginant être roi, prétend, par une juste conséquence, être servi, honoré, et obéi selon sa dignité. D'autres qui ont cru être de verre, ont pris toutes les précautions nécessaires pour empêcher leur corps de se casser. De là vient qu'un homme fort sage, et de très-bon sens en toute autre chose, peut être aussi fou sur un certain article qu'aucun de ceux qu'on renferme dans les petites-maisons, si par quelque violente impression qui se soit faite subitement dans son esprit, ou par une longue application à une espèce particulière de pensées, il arrive que des idées incompatibles soient jointes si fortement ensemble dans son esprit, qu'elles y demeurent unies. Mais il y a des degrés de folie aussi bien que d'imbécillité, cette union déréglée d'idées étant plus ou moins forte dans les uns que dans les autres. En un mot, il me semble que ce qui fait la différence des imbéciles d'avec les fous, c'est que *les fous* joignent ensemble des idées mal assorties, et forment ainsi des propositions extravagantes, sur lesquelles néanmoins ils raisonnent juste; au lieu que *les imbéciles* ne forment que très-peu ou point de propositions, et ne raisonnent presque point.

§ 14. *Méthode d'exposition.*

Ce sont là, je crois, les premières facultés et opérations de l'esprit, par lesquelles l'entendement est mis en action. Quoiqu'elles regardent toutes ses idées en général, cependant les exemples que j'en ai donnés jusqu'ici, ont principalement roulé sur des idées simples. Et j'ai joint l'explication de ces facultés à celle des idées simples, avant que de proposer ce que j'ai à dire sur les *idées complexes*, pour les raisons suivantes.

Premièrement, à cause que, plusieurs de ces facultés ayant d'abord pour objet les idées simples, nous pouvons, en suivant l'ordre que la nature s'est prescrit, découvrir ces facultés dans leur source, et les suivre dans leurs progrès et dans leurs accroissements.

En second lieu, parce qu'en observant de quelle manière ces facultés opèrent à l'égard des idées simples, qui pour l'ordinaire sont plus nettes, plus précises et plus distinctes dans l'esprit de la plupart des hommes que les idées complexes, nous pouvons mieux examiner et apprendre comment l'esprit fait des abstractions, comment il nomme, comment il compare et exerce ses autres opérations à l'égard des idées complexes, sur quoi nous sommes plus sujets à nous méprendre.

En troisième lieu, parce que ces mêmes opérations de l'esprit concernant les idées qui viennent par voie de *sensation*, sont elles-mêmes, lorsque l'esprit en fait l'objet de ses réflexions, une autre espèce d'idées, qui procèdent de cette seconde source de nos connaissances que je nomme *réflexion*, lesquelles il était à propos, à cause de cela, de considérer en cet endroit, après avoir parlé des idées simples qui viennent par sensation. Du reste, je n'ai fait qu'indiquer en passant ces facultés de composer des idées, de les comparer, de faire des abstractions, etc., parce que j'aurai occasion d'en parler plus au long dans d'autres endroits.

§ 15. *Source des connaissances humaines.*

Voilà en abrégé une véritable histoire, si je ne me trompe, des premiers commencements des connaissances humaines: par où l'on voit d'où l'esprit tire les premiers objets de ses pensées, et par quels degrés il vient à faire cet amas d'idées qui composent toutes les connaissances dont il est capable. Sur quoi j'en appelle à l'expérience et aux observations que chacun peut faire en soi-même, pour savoir si j'ai raison; car le meilleur moyen de trouver la vérité, c'est d'examiner les choses comme elles sont réellement en elles-mêmes, et non pas de conclure qu'elles sont telles que notre propre imagination, ou d'autres personnes, nous les ont représentées.

§ 16. *Sur quoi on en appelle à l'expérience.*

Quant à moi, je déclare sincèrement que c'est là la seule voie par où je puis découvrir que les idées des choses entrent dans l'entendement. Si d'autres personnes ont des idées innées ou des principes infus, ils ont raison de s'en contenter; et s'ils en sont pleinement assurés, il est impossible aux autres hommes de leur refuser ce privilége qu'ils ont par-dessus leurs voisins. Je ne saurais parler, à cet égard, que de ce que je trouve en moi-même, et qui s'accorde avec les notions qui semblent dépendre des fondements que j'ai posés, et s'y rapporter dans toutes leurs parties et dans tous leurs différents degrés, selon la méthode que je viens d'exposer, comme on peut s'en convaincre en examinant tout le cours de la vie des hommes dans leurs différents âges, dans leurs différents pays, et par rapport à la différente manière dont ils sont élevés.

§ 17. *Notre entendement comparé à une chambre obscure.*

Je ne prétends pas enseigner, mais chercher la vérité. C'est pourquoi je ne puis m'empêcher de déclarer, encore une fois, que les sensations extérieures et intérieures sont les seules voies par où je puis trouver que la connaissance entre dans l'entendement humain. Ce sont là, dis-je, autant que je puis m'en apercevoir, les seuls passages par lesquels la lumière entre dans cette chambre obscure. Car, à mon avis, l'entendement ne ressemble pas mal à un cabinet entièment obscur, qui n'aurait que quelques petites ouvertures pour laisser entrer par dehors les images extérieures et visibles, ou, pour ainsi dire, les idées des choses: tellement que si ces images venant à se peindre dans ce cabinet obscur, pouvaient y rester, et y être placées en ordre, en sorte qu'on pût les trouver dans l'occasion, il y aurait une grande ressemblance entre ce cabinet et l'entendement humain, par rapport à tous les objets de la vue, et aux idées qu'ils excitent dans l'esprit.

Ce sont là mes conjectures touchant les moyens par lesquels l'entendement vient à recevoir et à conserver les idées simples et leurs différents modes, avec quelques autres opérations qui les concernent. Je vais présentement examiner, avec un peu plus de précision, quelques-unes de ces idées simples et leurs modes.

CHAPITRE XII.

Des idées complexes.

§ 1. *Les idées complexes sont celles que l'esprit compose des idees simples.*

Nous avons considéré jusqu'ici les idées dans la réception desquelles l'esprit est purement passif, c'est-à-dire, ces idées simples qu'il reçoit par la sensation et par la réflexion, en sorte qu'il n'est pas en son pouvoir d'en produire en lui-même aucune nouvelle de cet ordre, ni d'en avoir aucune qui ne soit pas entièrement composée de celles-là. Mais quoique l'esprit soit purement passif dans la réception de toutes ses idées simples, il produit néanmoins de lui-même plusieurs actes par lesquels il forme d'autres idées, composées des idées simples qu'il a reçues, et qui sont les matériaux et les fondements de toutes ses pensées. Voici en quoi consistent principalement ces actes de l'esprit : 1. A combiner plusieurs idées simples en une seule; et c'est par ce moyen que se font toutes les *idées complexes*. 2. A joindre deux idées ensemble, soit qu'elles soient simples ou complexes, et à les placer l'une près de l'autre, en sorte qu'on les voie tout à la fois sans les combiner en une seule idée : c'est par là que l'esprit se forme toutes les *idées des relations*. 3. Le troisième de ces actes consiste à séparer des idées d'avec toutes les autres qui existent réellement avec elles : c'est ce qu'on nomme *abstraction ;* et c'est par cette voie que l'esprit forme toutes ses *idées générales*. Ces différents actes montrent quel est le pouvoir de l'homme, et que ses opérations sont à peu près les mêmes dans le monde matériel et dans le monde intellectuel. Car les matériaux de ces deux mondes sont de telle nature, que l'homme ne peut ni en faire de nouveaux, ni détruire ceux qui existent; toute sa puissance se terminant uniquement ou à les unir ensemble, ou à les placer les uns auprès des autres, ou à les séparer entièrement. Dans le dessein que j'ai d'examiner nos *idées complexes*, je commencerai par le premier de ces actes, et je parlerai des autres dans un autre endroit. Comme on peut observer que les idées simples existent en différentes combinaisons, l'esprit a la puissance de considérer comme une seule idée plusieurs de ces idées jointes ensemble; et cela, non-seulement selon qu'elles sont unies dans les objets extérieurs, mais selon qu'il les a jointes lui-même. Ces idées formées

ainsi de plusieurs idées simples mises ensemble, je les nomme *complexes :* telles sont *la beauté, la reconnaissance, un homme, une armée, l'univers.* Et quoiqu'elles soient composées de différentes idées simples, ou d'idées complexes, formées d'idées simples, l'esprit considère pourtant, quand il veut, ces idées complexes, chacune à part, comme une chose unique, qui fait un tout désigné par un seul nom.

§ 2. *C'est volontairement qu'on fait des idées complexes.*

Par cette faculté que l'esprit a de répéter et de joindre ensemble ses idées, il peut varier et multiplier à l'infini les objets de ses pensées, au delà de ce qu'il a reçu par sensation ou par réflexion : mais tout cela se réduit toujours aux idées simples que l'esprit a reçues de ces deux sources, et qui sont les matériaux dans lesquels se résolvent enfin toutes les compositions qu'il peut faire. Car, les idées simples sont toutes tirées des choses mêmes, et l'esprit n'en peut avoir ni plus, ni d'autres que celles qui lui sont suggérées. Il ne peut se former d'autres idées des qualités sensibles que celles qui lui viennent du dehors par les sens, ni des idées d'aucune autre sorte d'opérations d'une substance pensante, que de celles qu'il trouve en lui-même. Mais, lorsqu'il a une fois acquis ces idées simples, il n'est pas réduit à une simple contemplation des objets extérieurs qui se présentent à lui, il peut encore, par sa propre puissance, joindre ensemble les idées qu'il a acquises, et en faire des idées complexes, toutes nouvelles, qu'il n'avait jamais reçues ainsi unies.

§ 3. *Les idées complexes sont ou des modes, ou des substances, ou des relations.*

De quelque manière que les idées complexes soient composées et décomposées, quoique le nombre en soit infini, et qu'elles occupent les pensées des hommes avec une diversité sans bornes, elles peuvent pourtant être réduites à ces trois chefs :

1. Les modes.
2. Les substances.
3. Les relations [1].

[1] « Cette division est assez à mon gré : je crois que les « qualités ne sont que des modifications des substances, « et l'entendement y ajoute les relations ; il s'ensuit plus « qu'on ne pense. »

§ 4. *Ce que c'est que les modes.*

Premièrement, j'appelle *modes*, ces idées complexes, qui, quelque composées qu'elles soient, ne renferment point la supposition de subsister par elles-mêmes, mais sont considérées comme des dépendances ou des affections des substances : telles sont les idées signifiées par les mots de *triangle*, de *gratitude*, de *meurtre*, etc. Que si j'emploie dans cette occasion le terme de *mode* dans un sens un peu différent de celui qu'on a accoutumé de lui donner, je prie mon lecteur de me pardonner cette liberté ; car c'est une nécessité inévitable dans des discours où l'on s'éloigne des notions communément reçues, de faire de nouveaux mots, ou d'employer les anciens termes dans une signification un peu nouvelle ; et ce dernier expédient est peut-être le plus tolérable dans cette rencontre.

§ 5. *Deux sortes de modes, les uns simples, et les autres mixtes.*

Il y a deux sortes de ces modes qui méritent d'être considérés à part. 1. Les uns ne sont que des combinaisons d'idées simples de la même espèce, sans mélange d'aucune autre idée, comme une *douzaine*, une *vingtaine*, qui ne sont autre chose que des idées d'autant d'unités distinctes, jointes ensemble [1]. Et ces modes, je les nomme *modes simples*, parce qu'ils sont renfermés dans les bornes d'une seule idée simple. 2. Il y en a d'autres qui sont composés d'idées simples de différentes espèces, qui, jointes ensemble, n'en font qu'une : telle est, par exemple, l'idée de la *beauté*, qui est un certain assemblage de couleurs et de traits, qui fait du plaisir à voir. Ainsi le *vol*, qui est un transport secret de la possession d'une chose sans le consentement du propriétaire, contient visiblement une combinaison de plusieurs idées de différentes espèces, et c'est ce que j'appelle *modes mixtes*.

[1] « Peut-être que *dizaine* et *vingtaine* ne sont que « des relations, et ne sont constituées que par le rapport « à l'entendement. Les unités sont à part, et l'entendement les prend ensemble, quelque dispersées qu'elles « soient. Cependant, quoique les relations soient de l'entendement, elles ne sont pas sans fondement et réalité. « Car le premier entendement est l'origine des choses ; et « même la réalité de toutes choses, excepté les substances « simples, ne consiste que dans le fondement des perceptions des phénomènes des substances simples. Il en est « souvent de même à l'égard des modes mixtes, c'est-à-dire qu'il faudrait les renvoyer plutôt aux relations. »

§ 6. *Substances singulières ou collectives.*

En second lieu, les idées des *substances* sont certaines combinaisons d'idées simples, qu'on suppose représenter des choses particulières et distinctes, subsistant par elles-mêmes; parmi lesquelles idées, l'idée de substance, qu'on suppose sans la connaître [1], quelle qu'elle soit en elle-même, est toujours la première et la principale. Ainsi, en joignant à l'idée de substance celle d'un certain blanc pâle, avec certains degrés de pesanteur, de dureté, de malléabilité et de fusibilité, nous avons l'idée du *plomb*. De même une combinaison d'idées d'une certaine espèce de figure, avec la puissance de se mouvoir, de penser et de raisonner, jointes avec la substance, forme l'idée ordinaire d'un *homme*.

Or, à l'égard des *substances*, il y a aussi deux sortes d'idées, l'une des substances *singulières*, en tant qu'elles existent séparément, comme celle d'un *homme* ou d'une *brebis*, et l'autre de plusieurs substances jointes ensemble, comme *une armée d'hommes* et *un troupeau de brebis :* car ces *idées collectives* de plusieurs substances jointes de cette manière, forment aussi bien une seule idée, que celle d'un *homme*, ou d'une *unité* [2].

§ 7. *Ce que c'est que relation.*

La troisième espèce d'idées complexes, est ce que nous nommons *relation* d'une idée avec une autre, qui consiste dans la comparaison : comparaison qui fait que la considération d'une chose enferme en elle-même la considération d'une autre. Nous traiterons par ordre de ces trois différentes espèces d'idées.

§ 8. *Les idées les plus abstruses ne viennent que de deux sources, la sensation ou la réflexion.*

Si nous prenons la peine de suivre pied à pied les progrès de notre esprit, et que nous appliquions à observer comment il répète, ajoute et unit ensemble les idées simples qu'il reçoit par le moyen de la sensation ou de la réflexion, cet examen nous conduira plus loin que nous ne pourrions peut-être nous le figurer d'abord : et si nous observons soigneusement les origines de nos idées, nous trouverons, à mon avis, que les idées mêmes les plus abstruses, quelque éloignées qu'elles paraissent des sens ou d'aucune opération de notre propre entendement, ne sont pourtant que des notions que l'entendement se forme en répétant et combinant les idées qu'il avait reçues des objets des sens, ou de ses propres opérations concernant les idées qui lui ont été fournies par les sens. De sorte que *les idées les plus étendues et les plus abstraites nous viennent par la sensation* ou *par la réflexion :* car l'esprit ne connaît rien, et ne saurait rien connaître que par l'usage ordinaire de ses facultés, qu'il exerce sur les idées qui lui viennent par les objets extérieurs, ou par les opérations qu'il observe en lui-même, au sujet de celles qu'il a reçues par les sens. C'est ce que je tâcherai de faire voir à l'égard des idées que nous avons de l'*espace*, du *temps*, de l'*infinité ;* et de quelques autres qui paraissent les plus éloignées de ces deux sources.

[1] « L'idée de la *substance* n'est pas si obscure qu'on « pense. On en peut connaître ce qui se doit, et ce qui se « connaît en autres choses ; et même la connaissance des « concrets est toujours antérieure à celle des abstraits. On « connaît plus *le chaud* que *la chaleur*. »

[2] « Dans le fond, il faut avouer que cette unité de « collections n'est qu'un rapport ou une relation dont le « fondement est dans ce qui se trouve en chacune des « substances singulières à part. Ainsi ces *êtres par agré-* « *gation* n'ont point d'autre unité achevée que la mentale : « par conséquent leur *entité* aussi est, en quelque façon, « mentale ou de phénomène, comme celle de l'arc-en-ciel. »

CHAPITRE XIII.

Des modes simples ; et premièrement de ceux de l'espace.

§ 1. *Des modes simples.*

Quoique j'aie déjà parlé fort souvent des idées simples, qui sont en effet les matériaux de toutes nos connaissances, cependant comme je les ai plutôt considérées par rapport à la manière dont elles sont introduites dans l'esprit, qu'en tant qu'elles sont distinctes des autres idées plus composées, il ne sera peut-être pas hors de propos d'en considérer encore quelques-unes sous ce dernier rapport, et d'examiner les différentes modifications de la même idée, que l'esprit trouve dans les objets existants, ou qu'il est capable de former en lui-même, sans le secours d'aucun objet extérieur, ou d'aucune cause étrangère.

Ces modifications d'une idée simple, quelle qu'elle soit (auxquelles je donne le nom de *modes simples*, comme il a été dit), sont des idées aussi parfaitement distinctes dans l'esprit, que celles entre lesquelles il y a le plus de distance ou d'opposition. Car l'idée de *deux*, par

exemple, est aussi différente et aussi distincte de celle d'*un*, que l'idée du *bleu* diffère de celle de la *chaleur*, ou que l'une de ces idées est distincte de celle de quelque autre nombre que ce soit. Cependant *deux* n'est composé que de l'idée simple de l'unité répétée; et ce sont les répétitions de cette espèce d'idée qui, jointes ensemble, font les idées distinctes ou les modes simples d'une *douzaine*, d'une *grosse*, d'un *million*, etc.

§ 2. *Idée de l'espace.*

Je commencerai par l'*idée simple de l'espace*. J'ai déjà montré dans le chapitre quatrieme de ce second livre, que nous acquérons l'idée de l'espace et par la vue et par l'attouchement; ce qui est, ce me semble, d'une telle évidence, qu'il serait aussi inutile de prouver que les hommes aperçoivent par la vue la distance qui est entre des corps de diverses couleurs ou entre les parties du même corps, qu'il le serait de prouver qu'ils voient les couleurs mêmes. Il n'est pas moins aisé de se convaincre que l'on peut apercevoir l'espace dans les ténèbres par le moyen de l'attouchement.

§ 3. L'espace, considéré simplement par rapport à la longueur qui sépare deux corps, sans considérer aucune autre chose entre deux, s'appelle *distance*. S'il est considéré par rapport à la longueur, à la largeur, et à la profondeur, on peut, à mon avis, le nommer *capacité* [1]. Pour le terme d'*étendue*, on l'applique ordinairement à l'espace, de quelque manière qu'on le cousidère.

[1] « Pour parler plus distinctement, la *distance* de « deux choses situées (soient points ou étendues) est la « grandeur de la plus petite ligne possible qu'on puisse ti« rer de l'une à l'autre. Cette distance se peut considérer « absolument, ou dans une certaine figure qui comprend « les deux choses distantes. Par exemple, la ligne droite « est absolument la distance entre deux points. Mais ces « deux points étant dans une même surface sphérique, la « distance de ces deux points dans cette surface est la « longueur du plus petit grand-arc de cercle qu'on y peut « tirer d'un point à l'autre.... On peut dire que la *capa*« *cité*, ou plutôt l'intervalle entre deux corps, ou deux « autres étendus, ou entre un étendu et un point, est l'es« pace constitué par toutes les lignes les plus courtes qui « se peuvent tirer entre les points de l'un et de l'autre. « Cet intervalle est *solide*, excepté lorsque les deux choses « situées sont dans une même surface, et que les lignes « les plus courtes entre les points des choses situées, doi« vent aussi tomber dans cette surface, ou y doivent être « prises exprès. »

§ 4. *L'immensité.*

Chaque distance distincte est une différente modification de l'espace, et chaque idée d'une distance distincte, ou d'un certain espace, est un mode simple de cette idée. Les hommes, pour leur usage, et par la coutume de mesurer, qui s'est introduite parmi eux, ont établi dans leur esprit les idées de certaines longueurs déterminées, comme sont un *pouce*, un *pied* [1], une *aune*, un *stade*, un *mille*, le *diamètre de la terre*, etc., qui sont tout autant d'idées distinctes, uniquement composées d'espace. Lorsque ces sortes de longueurs ou mesures d'espace, leur sont devenues familières, ils peuvent les répéter dans leur esprit aussi souvent qu'il leur plaît, sans y joindre ou mêler l'idée du *corps* ou d'aucune autre chose; et se faire des idées de long, de carré ou de cubique, de *pieds*, d'*aunes*, ou de *stades*, pour les rapporter, dans cet univers, aux corps qui y sont, ou au delà des dernières limites de tous les corps; et en multipliant ainsi ces idées par de continuelles additions, ils peuvent étendre leur idée de l'espace autant qu'ils veulent. C'est par cette puissance de répéter ou de doubler l'idée que nous avons de quelque distance que ce soit, et de l'ajouter à la précédente aussi souvent que nous voulons, sans pouvoir être arrêtés nulle part, que nous nous formons l'idée de l'*immensité*.

§ 5. *La figure.*

Il y a une autre modification de cette idée de l'espace, qui n'est autre chose que la relation qui est entre les parties qui terminent l'étendue. C'est ce que l'attouchement découvre dans les corps sensibles lorsque nous en pouvons toucher les extrémités, ou que l'œil aperçoit par les corps mêmes et par leurs couleurs, lorsqu'il en voit les bornes: auquel cas venant à observer comment les extrémités se terminent, ou par des lignes droites qui forment des angles distincts, ou par des lignes courbes où l'on ne

[1] « Ils ne sauraient le faire; car il est impossible d'a« voir l'idée d'une longueur déterminée précise. On ne « saurait dire, ni comprendre par l'esprit, ce que c'est « qu'un pouce ou un pied; et on ne saurait garder la signi« fication de ces noms que par des mesures réelles, qu'on « suppose non changeantes, et à l'aide desquelles on la « puisse retrouver.... » [C'est ainsi que, depuis la révolution, l'on a adopté, en France, la dix-millionième partie de la longueur du quart du méridien, ou de 5130740 toises, pour le *mètre*, ou pour l'unité des mesures linéaires.]

peut apercevoir aucun angle, et les considérant dans le rapport qu'elles ont les unes avec les autres, dans toutes les parties des extrémités d'un corps ou de l'espace, nous nous formons l'idée que nous appelons *figure* [1], qui se multiplie dans l'esprit avec une infinie variété. Car, outre le nombre prodigieux de figures différentes qui existent réellement en diverses masses de matière, l'esprit en a un fonds absolument inépuisable, par la puissance qu'il a de diversifier l'idée de l'espace, et d'en faire par ce moyen de nouvelles compositions, en répétant ses propres idées, et les assemblant comme il lui plait. C'est ainsi qu'il peut multiplier les figures à l'infini.

§ 6. En effet, l'esprit ayant la puissance de répéter l'idée d'une certaine ligne droite, et d'y en joindre une autre toute semblable sur le même plan, c'est-à-dire, de doubler la longueur de cette ligne, ou bien de la joindre à une autre avec telle inclination qu'il juge à propos, et ainsi de faire telle sorte d'angle qu'il veut; notre esprit, dis-je, pouvant outre cela accourcir une certaine ligne qu'il imagine, en ôtant la moitié de cette ligne, un quart ou telle partie qu'il lui plaira, sans pouvoir arriver à la fin de ces sortes de divisions, il peut faire un angle de telle grandeur qu'il veut. Il peut faire aussi les lignes qui en constituent les côtés, de telle longueur qu'il le juge à propos, et les joindre encore à d'autres lignes de différentes longueurs, et à différents angles, jusqu'à ce qu'il ait entièrement fermé un certain espace : d'où il s'ensuit évidemment que nous pouvons multiplier les figures à l'infini, tant à l'égard de leur configuration particulière, qu'à l'égard de leur capacité, et toutes ces figures ne sont autre chose que des modes simples de l'espace [2], différents les uns des autres.

Ce qu'on peut faire avec des lignes droites, on peut le faire aussi avec des lignes courbes, ou bien avec des lignes courbes et droites mêlées ensemble : et ce qu'on peut faire sur des lignes, on peut le faire sur des surfaces; ce qui peut nous conduire à la connaissance d'une diversité infinie de figures que l'esprit peut se former à lui-même, et par où il devient capable de multiplier à l'infini les modes simples de l'espace.

§ 7. *Le lieu.*

Une autre idée qui se rapporte à cet article, c'est ce que nous appelons la *place*, ou le *lieu*. Comme dans le simple espace nous considérons le rapport de distance qui est entre deux corps, ou deux points, de même dans l'idée que nous avons du *lieu*, nous considérons le rapport de distance qui est entre une certaine chose, et deux points ou plus encore, qu'on considère comme gardant la même distance l'un à l'égard de l'autre, et qu'on suppose par conséquent en repos; car lorsque nous trouvons aujourd'hui une chose à la même distance qu'elle était hier, de certains points, qui depuis n'ont point changé de situation les uns à l'égard des autres, et avec lesquels nous la comparions alors, nous disons qu'elle a gardé la même *place*. Mais si sa distance, à l'égard de l'un de ces points, a changé sensiblement, nous disons qu'elle a changé de place. Cependant, à parler vulgairement et selon la notion commune, de ce qu'on nomme le *lieu*, ce n'est pas toujours de certains points précis que nous prenons exactement la distance, mais de quelques parties considérables de certains objets sensibles auxquels nous rapportons la chose dont nous observons la place, et dont nous avons quelque raison de remarquer la distance qui est entre elle et ces objets.

§ 8. Ainsi dans le jeu des échecs, quand nous trouvons toutes les pièces placées sur les mêmes cases de l'échiquier où nous les avions laissées, nous disons qu'elles sont toutes dans la même place, sans avoir été remuées, quoique peut-être l'échiquier ait été transporté, dans le même temps, d'une chambre dans une autre : parce que nous ne considérons les pièces que par rapport aux parties de l'échiquier qui gardent la même distance entre elles. Nous disons aussi, que l'échiquier est dans le même lieu qu'il était, s'il reste dans le même endroit de la chambre d'un vaisseau où il avait été mis, quoique le

[1] « Une *figure superficielle* est terminée par une ligne, « ou par des lignes : mais la *figure d'un corps* peut être « bornée sans lignes déterminées, comme, par exemple, « celle de la sphère.... Il n'est pas aisé de donner la dé- « finition de la *figure*, en général, selon l'usage des géo- « mètres.... On pourrait dire qu'elle est un étendu borné, « dans lequel il y a une infinité de chemins d'un point à « un autre.... Mais il sera encore mieux de dire que la « figure est un étendu borné, qui peut recevoir une section « étendue, ou bien qui a de la *largeur*, terme dont jus- « qu'ici on n'avait point donné non plus la définition. »

[2] « Les modes simples, selon l'auteur, répètent la même « idée : mais, dans les figures, ce n'est pas toujours la ré- « pétition du même; ainsi je ne sais comment la définition « du mode simple aura lieu ici. »

vaisseau ait fait voile pendant tout ce temps-là. On dit aussi que le vaisseau est dans le même lieu, supposé qu'il garde la même distance à l'égard des parties des pays voisins, quoique la terre ait peut-être tourné sur son axe, et qu'ainsi les échecs, l'échiquier et le vaisseau aient changé de place par rapport à des corps plus éloignés qui ont gardé la même distance l'un à l'égard de l'autre[1]. Cependant comme la place des échecs est déterminée par leur distance de certaines parties de l'échiquier; comme la distance où sont certaines parties fixes de la chambre d'un vaisseau à l'égard de l'échiquier, sert à en déterminer la place, et que c'est par rapport à certaines parties fixes de la terre que nous déterminons la place du vaisseau, on peut dire, à tous ces différents égards, que les échecs, l'échiquier, le vaisseau, sont dans la même place, quoique leur distance de quelques autres choses, auxquelles nous ne faisons aucune réflexion dans ce cas-là, ayant changé, il soit indubitable qu'ils ont aussi changé de place à cet égard; et c'est ainsi que nous en jugeons nous-mêmes, lorsque nous les comparons avec ces autres choses.

§ 9. Mais comme les hommes ont institué pour leur usage, cette modification de distance qu'on nomme *lieu*, afin de pouvoir désigner la position particulière des choses, lorsqu'ils ont besoin d'une telle désignation, ils considèrent et déterminent la place d'une certaine chose par rapport aux choses *adjacentes* qui peuvent le mieux servir à leur présent dessein, sans songer aux autres choses qui dans une autre vue seraient plus propres à déterminer le lieu de cette même chose. Ainsi l'usage de la désignation de la place que chaque échec doit occuper, étant déterminé par les différentes cases tracées sur l'échiquier, ce serait s'embarrasser inutilement par rapport à cet usage particulier, que de mesurer la place des échecs, par quelque autre chose. Mais, lorsque ces mêmes échecs sont dans un sac, si quelqu'un demande où est le *roi noir*, il faudrait en déterminer le lieu par certains endroits de la chambre où il serait, et non pas par l'échiquier: parce que l'usage pour lequel on désigne la place qu'il occupe présentement, est différent de celui qu'on en fait en jouant lorsqu'il est sur l'échiquier, et par conséquent, la place en doit être déterminée par d'autres corps. De même, si l'on demandait où sont les vers qui contiennent l'aventure de *Nisus* et d'*Euryalus*, ce serait en déterminer fort mal l'endroit, que de dire qu'ils sont dans un tel lieu de la terre, ou dans la bibliothèque du roi; mais la véritable détermination du lieu où sont ces vers, devrait être prise des ouvrages de *Virgile:* de sorte que, pour bien répondre à cette question, il faudrait dire qu'ils sont vers le milieu du neuvième livre de son *Énéide*, et qu'ils ont toujours été dans le même endroit, depuis que Virgile a été imprimé: ce qui est toujours vrai, quoique le livre lui-même ait changé mille fois de place; l'usage qu'on fait en cette rencontre de l'idée du lieu, consistant seulement à reconnaître en quel endroit du livre se trouve cette histoire, afin que, dans l'occasion, nous puissions savoir où la trouver, pour y recourir quand nous en aurons besoin.

§ 10. Que l'idée que nous avons du lieu, ne soit qu'une telle position d'une chose par rapport à d'autres, comme je viens de l'expliquer, cela est, à mon avis, tout à fait évident; et nous le reconnaîtrons sans peine, si nous considérons que nous ne saurions avoir aucune idée de la place de l'univers, quoique nous puissions avoir une idée de la place de toutes ses parties, parce que, au delà de l'univers, nous n'avons point d'idée de certains êtres fixes, distincts et particuliers, auxquels nous puissions juger que l'univers ait aucun rapport de distance, n'y ayant au delà qu'un espace ou étendue uniforme, où l'esprit ne trouve aucune variété ni aucune marque de distinction. Que si l'on dit que l'univers est quelque part, cela n'emporte dans le fond autre chose, si ce n'est que l'univers existe; car cette expression, quoique empruntée du lieu, signifie simplement son existence, et non sa situation ou location, s'il m'est permis de parler ainsi. Et quiconque pourra trouver et se représenter nettement et distinctement la place de l'univers, pourra fort bien nous dire si l'univers est en mouvement ou dans un continuel repos, dans cette étendue in-

[1] « Le *lieu* est ou *particulier*, qu'on considère à l'égard de certains corps; ou *universel*, qui se rapporte à « tout, et à l'égard duquel tous les changements par rapport à quelque corps que ce soit sont mis en ligne de « compte; car s'il n'y avait rien de fixe dans l'univers, le « lieu de chaque chose ne laisserait pas d'être déterminé « par le raisonnement, s'il y avait moyen de tenir registre « de tous les changements, et si la mémoire d'une créature « y pouvait suffire, comme on dit que les Arabes jouent « aux échecs par mémoire et à cheval. Cependant ce que « nous ne pouvons pas comprendre ne laisse pas d'être « déterminé dans la vérité des choses. »

finie du vide où l'on ne saurait concevoir aucune distinction. Il est pourtant vrai que le mot de *place* ou de *lieu* se prend souvent dans un sens plus confus, pour cet espace que chaque corps occupe; et, dans ce sens, l'univers est dans un certain lieu.

Il est donc certain que nous avons l'idée du lieu par les mêmes moyens que nous acquérons celle de l'espace, dont le lieu n'est qu'une considération particulière, bornée à certaines parties : je veux dire, par la vue et l'attouchement, qui sont les deux moyens par lesquels nous recevons les idées de ce qu'on nomme étendue ou distance.

§ 11. *Le corps et l'étendue ne sont pas la même chose.*

Il y a des gens [1] qui voudraient nous persuader *que le corps et l'étendue sont une même chose*. Mais ou ils changent la signification des mots, de quoi je ne voudrais pas les soupçonner, eux qui ont si sévèrement condamné la philosophie [2], qui était en vogue avant eux, pour être trop fondée sur le sens incertain ou sur l'obscurité illusoire de certains termes ambigus, ou qui ne signifiaient rien : ou bien, ils confondent deux idées fort différentes, si, par le *corps* et l'*étendue*, ils entendent la même chose que les autres hommes, savoir, par le *corps*, ce qui est solide et étendu, dont les parties peuvent être divisées et mues en différentes manières, et par l'*étendue*, seulement l'espace que ces parties solides jointes ensemble occupent, et qui est entre les extrémités de ces parties. Car j'en appelle à ce que chacun juge en soi-même, pour savoir si l'idée de l'espace n'est pas aussi distincte de celle de la solidité, que de l'idée de la couleur qu'on nomme *écarlate*. Il est vrai que la *solidité* ne peut subsister sans l'étendue, ni l'écarlate ne saurait exister non plus sans l'étendue; ce qui n'empêche pas que ce ne soient des idées distinctes. Il y a plusieurs idées qui, pour exister, ou pour pouvoir être conçues, ont absolument besoin d'autres idées dont elles sont pourtant très-différentes. Le mouvement ne peut être, ni être conçu sans l'espace; et cependant le mouvement n'est point l'espace, ni l'espace le mouvement, et ce sont deux idées fort distinctes. Il en est de même, à ce que je crois, de l'espace et de la solidité. La solidité est une idée si inséparable du corps, que c'est parce que le corps est solide qu'il remplit l'espace, qu'il touche un autre corps, qu'il le pousse, et par là lui communique du mouvement. Que si l'on peut prouver que l'esprit est différent du corps, parce que ce qui pense n'enferme point l'idée de l'étendue; si cette raison est bonne, elle peut, à mon avis, servir tout aussi bien à prouver que l'*espace n'est pas corps*, parce qu'il n'enferme pas l'idée de la solidité, l'espace et la solidité étant des idées aussi différentes entre elles que la pensée et l'étendue, de sorte que l'esprit peut les séparer entièrement l'une de l'autre. Il est donc évident que le *corps* et l'*étendue* sont deux idées distinctes.

§ 12. Car, premièrement, l'étendue n'enferme ni solidité ni résistance au mouvement d'un corps, comme fait le corps.

§ 13. En second lieu, les parties de l'espace pur sont inséparables l'une de l'autre, en sorte que la continuité n'en peut être, ni réellement, ni mentalement séparée. Car je défie qui que ce soit, de pouvoir écarter, même par la pensée, une partie de l'espace d'avec une autre. Diviser et séparer actuellement, c'est, à ce que je crois, faire deux superficies en écartant des parties qui faisaient auparavant une quantité continue; et diviser mentalement, c'est imaginer deux superficies, où auparavant il y avait continuité, et les considérer comme éloignées l'une de l'autre, ce qui ne peut se faire que dans les choses que l'esprit considère comme capables d'être divisées, et de recevoir, par la division, de nouvelles surfaces distinctes, qu'elles n'ont pas alors, mais qu'elles sont capables d'avoir. Or, aucune de ces sortes de division, soit réelle ou mentale, ne saurait convenir, ce me semble, à l'espace pur. A la vérité, un homme peut considérer autant d'un tel espace, qui réponde ou soit commensurable, à un pied, sans penser au reste; ce qui est bien une considération de certaine portion de l'espace, mais n'est point une division même mentale, parce qu'il n'est pas plus possible à un homme de faire une division par l'esprit sans réfléchir sur deux surfaces séparées l'une de l'autre, que de diviser actuellement sans faire deux surfaces écartées l'une de l'autre. Mais considérer des parties, ce n'est point les diviser. Je puis considérer la lumière dans le soleil sans faire réflexion à sa chaleur,

[1] Les cartésiens.
[2] La philosophie scolastique, qui a été enseignée dans toutes les universités de l'Europe longtemps avant Descartes.

ou la mobilité dans le corps sans penser à son étendue ; mais par là je ne songe point à séparer la lumière d'avec la chaleur, ni la mobilité d'avec l'étendue. La première de ces choses n'est qu'une simple considération d'une seule partie, au lieu que l'autre est une considération de deux parties, en tant qu'elles existent séparément.

§ 14. En troisième lieu, les parties de l'*espace pur* sont immobiles, ce qui suit de ce qu'elles sont indivisibles ; car comme le *mouvement* n'est qu'un changement de distance entre deux choses, un tel changement ne peut arriver entre des parties qui sont inséparables ; car il faut qu'elles soient par cela même dans un perpétuel repos l'une à l'égard de l'autre.

Ainsi l'idée déterminée de l'*espace pur* le distingue évidemment et suffisamment du *corps*, puisque ses parties sont inséparables, immobiles, et sans résistance au mouvement du corps.

§ 15. *La définition de l'étendue ne prouve point qu'il ne saurait y avoir de l'espace sans corps.*

Que si quelqu'un me demande ce que c'est que cet *espace* dont je parle, je suis prêt à le lui dire, quand il me dira ce que c'est que l'*étendue*[1]. Car de dire, comme on fait ordinairement, que l'étendue, c'est d'avoir *partes extra partes*, c'est dire simplement, que l'étendue est étendue. Car, je vous prie, suis-je mieux instruit de la nature de l'étendue lorsqu'on me dit qu'elle consiste à avoir des parties étendues, extérieures à d'autres parties étendues, c'est-à-dire, que l'étendue est composée de parties étendues? suis-je mieux instruit sur ce point, que celui qui, me demandant ce que c'est qu'une *fibre*, recevrait pour réponse que c'est une chose composée de plusieurs fibres? Entendrait-il mieux, après une telle réponse, ce que c'est qu'une fibre, qu'il ne l'entendait auparavant? ou plutôt, n'aurait-il pas raison de croire que j'aurais dessein de me moquer de lui, au lieu de songer à l'instruire sérieusement?

§ 16. *La divison des êtres en corps et esprit, ne prouve point que l'espace et le corps soient la même chose.*

Ceux qui soutiennent que l'espace et le corps sont une même chose, se servent de ce dilemme : Ou l'espace est quelque chose, ou ce n'est rien : s'il n'y a rien entre deux corps, il faut nécessairement qu'ils se touchent : et si l'on dit que l'espace est quelque chose[1], ils demandent si c'est corps, ou esprit? A quoi je réponds par une autre question : Qui vous a dit qu'il n'y a, ou qu'il n'y peut avoir que des êtres solides qui ne peuvent penser, et que des êtres pensants qui ne sont point étendus? Car c'est là tout ce qu'ils entendent par les termes de *corps* et d'*esprit*.

§ 17. *La substance que nous ne connaissons pas, ne peut servir de preuve contre l'existence d'un espace sans corps.*

Si l'on demande, comme on a accoutumé de faire, si l'espace sans corps est substance ou accident, je répondrai sans hésiter que je n'en sais rien[2] ; et je n'aurai point de honte d'avouer mon ignorance, jusqu'à ce que ceux qui font cette question, me donnent une idée claire et distincte de ce qu'on nomme *substance*.

§ 18. Je tâche de me délivrer, autant que je puis, de ces illusions que nous sommes sujets à nous faire à nous-mêmes en prenant des mots pour des choses. Il ne nous sert de rien de faire semblant de savoir ce que nous ne savons pas, en prononçant certains sons qui ne signifient rien de distinct et de positif. C'est battre l'air

[1] « *L'étendue* est l'abstraction de l'étendu ; or, l'*étendu* « est un continu dont les parties sont coexistantes, ou « existent à la fois »

[1] C'est la demande que l'on a faite * au défenseur des notions du docteur Clarke, concernant l'espace, cité ci-dessus, liv. II, ch. I, § 16. « Si l'auteur de cette *Défense*, « dit-on, a quelque idée d'une chose qui n'est ni matière « ni esprit, qu'il ne nous dise point ce que cette chose n'est « pas, mais ce qu'elle est. S'il n'a aucune idée d'une telle « chose, je suis assuré, dit son antagoniste, qu'il ne prou- « vera jamais que l'espace soit cette chose-là : car, prouver « que c'est ce dont il n'a aucune idée, c'est prouver que « c'est seulement un *il ne sait quoi*. Et il ne suffira point, « ajoute-t-il, de repondre avec M. Locke à la question, si « l'espace est corps ou esprit : Qui vous a dit qu'il n'y a, « ou qu'il ne peut y avoir que des êtres solides qui ne « peuvent penser, et que des êtres pensants qui ne sont « point étendus? Cette réponse, dis-je, ne suffira point, « parce qu'ici la question n'est pas, s'il peut y avoir autre « chose que corps et esprit, mais si nous avons une idée « de quelque autre chose. Et, si nous n'en avons aucune, « je suis assuré qu'il sera impossible de prouver, comme « je viens de dire, que l'espace soit cette chose-là. » L'auteur emploie la meilleure partie de son livre à prouver que l'espace, distinct de la matière, n'a en effet aucune existence réelle, que c'est un pur vide, un néant absolu, un être imaginaire, l'absence du corps et rien de plus.

[2] « C'est un rapport, un ordre, non-seulement entre « les existants, mais encore entre les possibles, comme « s'ils existaient. Mais la vérité et réalité est fondée en « Dieu, comme toutes les vérités éternelles. »

* Dans un livre anglais, intitulé : Dr CLARKE's *notions of space examined*, imprimé à Londres, en 1733

inutilement ; car des mots faits à plaisir ne changent point la nature des choses, et ne peuvent devenir intelligibles qu'en tant que ce sont des signes de quelque chose de positif, et qu'ils expriment des idées distinctes et déterminées. Je souhaiterais, au reste, que ceux qui appuient si fort sur le son de ces trois syllabes *substance*, prissent la peine de considérer si, l'appliquant, comme ils font, à Dieu, cet être infini et incompréhensible, aux esprits finis, et aux corps, ils le prennent dans le même sens, et si ce mot emporte la même idée lorsqu'on le donne à chacun de ces trois êtres si différents. S'ils disent qu'oui, je les prie de voir s'il ne s'ensuivra point de là : que Dieu, les esprits finis, et les corps participant en commun à la même nature de *substance*, ne diffèrent point autrement que par la différente modification de cette substance [1], comme un arbre et un caillou qui, étant corps dans le même sens, et participant également à la nature du corps, ne diffèrent que dans la simple modification de cette matière commune dont ils sont composés, ce qui serait un dogme bien difficile à digérer. S'ils disent qu'ils appliquent le mot de *substance* à Dieu, aux esprits finis et à la matière en trois différentes significations ; que, lorsqu'on dit que Dieu est une *substance*, ce nom marque une certaine idée, qu'il en signifie une autre lorsqu'on le donne à l'âme, et une troisième lorsqu'on le donne au corps : si, dis-je, le terme de *substance* a trois différentes idées, absolument distinctes, ces messieurs nous rendraient un grand service s'ils voulaient prendre la peine de nous faire connaître ces trois idées, ou du moins de leur donner trois noms distincts, afin de prévenir, dans un sujet si important, la confusion et les erreurs que causera naturellement l'usage d'un terme si ambigu, si on l'applique indifféremment et sans distinction à des choses si différentes ; car à peine a-t-il une seule signification claire et déterminée, tant s'en faut que dans l'usage ordinaire on soupçonne qu'il en renferme trois. Et du reste, s'ils peuvent attribuer trois idées distinctes à la *substance*, qui peut empêcher qu'un autre ne lui en attribue une quatrième ?

[1] « Si cette conséquence avait lieu, il en résulterait « aussi que Dieu, les esprits finis et les corps, participant « en commun à cette même partie d'être, ne différeraient « que par la différente modification de cet être. »

§ 19. *Les mots de substance et d'accidents sont de peu d'usage dans la philosophie* [1].

Ceux qui les premiers se sont avisés de regarder les *accidents* comme une espèce d'êtres réels qui ont besoin de quelque chose à quoi ils soient attachés, ont été contraints d'inventer le mot de *substance*, pour servir de soutien aux *accidents*. Si le pauvre philosophe indien, qui s'imaginait que la terre avait aussi besoin de quelque appui, se fût avisé seulement du mot de *substance*, il n'aurait pas eu l'embarras de chercher un éléphant pour soutenir la terre, et une tortue pour soutenir son éléphant, le mot de *substance* aurait entièrement fait son affaire. Et quiconque demanderait après cela, ce que c'est qui soutient la terre, devrait être aussi content de la réponse d'un philosophe indien qui lui dirait, que c'est la *substance*, sans savoir ce qu'emporte ce mot, que nous le sommes de nos philosophes européens qui nous disent, que la *substance*, terme dont ils n'entendent pas non plus la signification, est ce qui soutient les *accidents*. Car toute l'idée que nous avons de la substance, c'est une idée obscure de ce qu'elle fait, et non une idée de ce qu'elle est.

§ 20. Quoi que pût faire un savant en pareille rencontre, je ne crois pas qu'un Américain, d'un esprit un peu pénétrant, qui voudrait s'instruire de la nature des choses, fût fort satisfait, si, désirant d'apprendre notre manière de bâtir, on lui disait, qu'un pilier est une chose soutenue par une base, et qu'une base est quelque chose qui soutient un pilier. Ne croirait-il pas qu'en lui tenant un tel discours on aurait envie de se moquer de lui, au lieu de songer à l'instruire? Et si un étranger, qui n'aurait jamais vu des livres, voulait apprendre exactement comme ils sont faits et ce qu'ils contiennent, ne serait-ce pas un plaisant moyen de l'en instruire, que de lui dire, que tous les bons livres sont composés de papier et de lettres, et que les lettres sont des choses inhérentes au papier, et le papier une chose qui soutient les lettres? N'aurait-il pas, après cela, des idées fort claires des lettres et du papier? Mais si les mots latins, *inhærentia* et *substantia*, étaient rendus nettement en français par des termes qui exprimassent l'*action de s'attacher* et l'*action de soutenir* (car c'est ce qu'ils signifient proprement),

[1] « J'avoue que je suis d'un autre sentiment ; et je crois « que la considération de la *substance* est un des points « les plus importants et les plus féconds de la philosophie. »

nous verrions bien mieux le peu de clarté qu'il y a dans tout ce qu'on dit de la *substance* et des *accidents*, et de quel usage ces mots peuvent être en philosophie pour décider les questions qui y ont quelque rapport.

§ 21. *Qu'il y a un vide au delà des dernières bornes des corps.*

Mais pour revenir à notre idée de l'espace. Si l'on ne suppose pas le corps infini, ce que personne n'osera faire, à ce que je crois[1], je demande si un homme que Dieu aurait placé à l'extrémité des êtres corporels, ne pourrait étendre sa main au delà de son corps? S'il le pouvait, il mettrait donc son bras dans un endroit où il y avait auparavant de l'espace sans corps; et si sa main étant dans cet espace, il venait à écarter les doigts, il y aurait encore entre deux de l'espace sans corps. Que s'il ne pouvait étendre sa main[2], ce devrait être à cause de quelque empêchement extérieur; car je suppose que cet homme est en vie, avec la même puissance de mouvoir les parties de son corps qu'il a présentement, ce qui de soi n'est pas impossible, si Dieu le veut ainsi; au moins est-il certain que Dieu peut le mouvoir en ce sens : et alors je demande si ce qui empêche sa main de se mouvoir en dehors, est substance ou accident, quelque chose, ou rien? Quand ils auront satisfait à cette question, ils seront capables de déterminer d'eux-mêmes ce que c'est qui, sans être corps, et sans avoir aucune solidité, est, ou peut être, entre deux corps éloignés l'un de l'autre. Du reste, celui qui dit qu'un corps en mouvement peut se mouvoir vers où rien ne peut s'opposer à son mouvement, comme au delà de l'espace qui borne tous les corps, raisonne pour le moins aussi conséquemment que ceux qui disent que deux corps entre lesquels il n'y a rien, doivent se toucher nécessairement. Car au lieu que l'espace qui est entre deux corps suffit pour empêcher leur contact mutuel, l'espace pur qui se trouve sur le chemin d'un corps qui se meut, ne suffit pas pour en arrêter le mouvement. La vérité est, qu'il n'y a que deux partis à prendre pour ces messieurs, ou de déclarer que les corps sont infinis, quoiqu'ils aient de la répugnance à le dire ouvertement, ou de reconnaître de bonne foi que l'espace n'est pas corps. Car je voudrais bien trouver quelqu'un de ces esprits profonds qui par la pensée pût plutôt mettre des bornes à l'espace, qu'il n'en peut mettre à la durée, ou qui, à force de penser à l'étendue de l'espace et de la durée, pût les épuiser entièrement, et arriver à leurs dernières bornes. Que si son idée de l'*éternité* est infinie, celle qu'il a de l'*immensité* l'est aussi, toutes deux étant également finies ou infinies.

§ 22. *La puissance d'annihiler prouve le vide.*

Bien plus, non-seulement il faut que ceux qui soutiennent que l'existence d'un espace sans matière est impossible, reconnaissent que le corps est infini; il faut, outre cela, qu'ils nient que Dieu ait la puissance d'annihiler aucune partie de la matière. Je suppose que personne ne me niera que Dieu ne puisse faire cesser tout le mouvement qui est dans la matière, et mettre tous les corps de l'univers dans un parfait repos, pour les laisser dans cet état aussi longtemps qu'il voudra. Or, quiconque tombera d'accord, que durant ce repos universel Dieu peut annihiler ce livre, ou le corps de celui qui le lit, ne peut éviter de reconnaître la possibilité du *vide*. Car, il est évident que l'espace, qui était rempli par les parties du corps annihilé, restera toujours, et sera un espace sans corps; parce que les corps qui sont tout autour, dans un parfait repos, sont comme une muraille de diamant, et dans cet état mettent tout autre corps dans une parfaite impossibilité d'aller remplir cet espace. Et en effet, ce n'est que de la supposition, que tout est plein, qu'il s'ensuit qu'une partie de matière doit nécessairement prendre la place qu'une autre partie vient de quitter. Mais cette supposition devrait être prouvée autrement que par un fait en question, qui, bien loin de pouvoir être démontré par l'expérience, est visiblement contraire à des idées claires et distinctes qui nous convainquent évidemment qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre l'*espace* et la *solidité*, puisque nous pouvons concevoir l'un sans songer à l'autre. Et par conséquent ceux qui disputent pour ou contre le *vide*, doivent reconnaître qu'ils ont des idées distinctes du *vide*, et du *plein*; c'est-à-dire, qu'il ont une idée de l'étendue exempte de solidité, quoiqu'ils en nient l'existence, ou bien ils disputent sur le pur néant. Car ceux qui changent si fort la signification des mots, qu'ils donnent à l'*étendue*

[1] « M. Descartes et ses sectateurs.... ont changé le « terme d'*infini* en *indéfini* avec raison; car il n'y a ja« mais un tout infini dans le monde, quoiqu'il y ait tou« jours des touts plus grands les uns que les autres à l'in« fini. L'univers même ne saurait passer pour un tout. »

[2] Voy. LUCRET. lib. I, v. 967, etc.

le nom de *corps*, et qui réduisent, par conséquent, toute l'essence du corps à n'être rien autre chose qu'une pure étendue sans solidité, doivent parler d'une manière bien absurde lorsqu'ils raisonnent du vide, puisqu'il est impossible que l'étendue soit sans étendue. Car enfin, qu'on reconnaisse ou qu'on nie l'existence du vide, il est certain que le vide signifie *un espace sans corps;* et toute personne qui ne veut ni supposer la matière infinie, ni ôter à Dieu la puissance d'en annihiler quelque particule, ne peut nier la possibilité d'un tel espace.

§ 23. *Le mouvement prouve le vide.*

Mais, sans sortir de l'univers pour aller au delà des dernières bornes des corps, et sans recourir à la toute-puissance de Dieu pour établir le vide, il me semble que le mouvement des corps que nous voyons, et dont nous sommes environnés, en démontre clairement l'existence. Car je voudrais bien que quelqu'un essayât de diviser un corps solide de telle dimension qu'il voudrait, en sorte qu'il fît que ces parties solides pussent se mouvoir librement en haut, en bas, et de tous côtés dans les bornes de la superficie de ce corps, quoique dans l'étendue de cette superficie il n'y eût point d'espace vide aussi grand que la moindre partie dans laquelle il a divisé ce corps solide. Que si lorsque la moindre partie du corps divisé est aussi grosse qu'un grain de semence de moutarde, il faut qu'il y ait un espace vide qui soit égal à la grosseur d'un grain de moutarde, pour faire que les parties de ce corps aient de la place pour se mouvoir librement dans les bornes de sa superficie; il faut aussi que, lorsque les parties de la matière sont cent millions de fois plus petites qu'un grain de moutarde, il y ait un espace vide de matière solide, qui soit aussi grand qu'une partie de moutarde cent millions de fois plus petite qu'un grain de cette semence [1]. Et si ce vide proportionnel est nécessaire dans le premier cas, il doit l'être dans le second, et ainsi à l'infini. Or, que cet espace vide soit si petit qu'on voudra, cela suffit pour détruire l'hypothèse qui établit que tout est plein. Car, s'il peut y avoir un espace vide de corps, égal à la plus petite partie distincte de matière qui existe présentement dans le monde, c'est toujours un espace vide de corps, et qui met une aussi grande différence entre l'espace pur et le corps, que si c'était un vide immense μέγα χάσμα. Par conséquent, si nous supposons que l'espace vide, qui est nécessaire pour le mouvement, n'est pas égal à la plus petite partie de la matière solide actuellement divisée, mais à $\frac{1}{10}$ ou à $\frac{1}{1000}$ de cette partie, il s'ensuivra toujours également qu'il y a de l'espace sans matière.

§ 24. *Les idées de l'espace et du corps sont distinctes l'une de l'autre.*

Mais comme ici la question est de savoir si l'idée de l'espace ou de l'étendue est la même que celle du corps, il n'est pas nécessaire de prouver l'existence réelle du vide, mais seulement de montrer qu'on peut avoir l'idée d'un espace sans corps. Or, je dis qu'il est évident que les hommes ont cette idée, puisqu'ils cherchent et disputent s'il y a du vide ou non. Car, s'ils n'avaient pas l'idée d'un espace sans corps, ils ne pourraient pas mettre en question si cet espace existe; et si l'idée qu'ils ont du corps n'enferme pas en soi quelque chose de plus que l'idée simple de l'espace, ils ne peuvent plus douter que tout le monde ne soit parfaitement plein. Et en ce cas-là, il serait aussi absurde de demander s'il y aurait un espace sans corps, que de demander s'il y aurait un espace sans espace, ou un corps sans corps; puisque ce ne seraient que différents noms d'une même idée.

§ 25. *De ce que l'étendue est inséparable du corps il ne s'ensuit pas que l'espace et le corps soient une seule et même chose.*

Il est vrai que l'idée de l'étendue est si inséparablement jointe à toutes les qualités visibles, et à la plupart des qualités tactiles, que nous ne pouvons voir aucun objet extérieur, ni en toucher fort peu, sans recevoir en même temps quelque impression de l'étendue. Or, parce que l'étendue se mêle si constamment avec d'autres idées, je conjecture que c'est ce qui a donné occasion à certaines gens de décider que toute l'essence du corps consiste dans l'étendue. Ce n'est pas une chose fort étonnante, puisque quelques-uns se sont si fort rempli l'esprit de l'idée de l'étendue par le moyen de la vue et de l'attouchement (les plus occupés de tous les sens), qu'ils ne sauraient donner de l'existence

[1] « Il est vrai que si le monde était plein de corpuscules, qui ne pourraient ni se fléchir ni se diviser, « comme l'on dépeint les atomes, il serait impossible qu'il « y eût du mouvement; mais, dans la vérité, il n'y a « point de dureté originale : au contraire, la fluidité est « originale, et les corps se divisent selon le besoin, puisqu'il n'y a rien qui l'empêche. C'est ce qui ôte toute la « force de l'argument tiré du mouvement pour le vide. »

à ce qui n'a point d'étendue, cette idée ayant, pour ainsi dire, rempli toute la capacité de leur âme. Je ne prétends pas disputer présentement contre ces personnes, qui renferment la mesure et la possibilité de tous les êtres dans les bornes étroites de leur imagination grossière : mais comme je n'ai affaire ici qu'à ceux qui concluent que l'essence du corps consiste dans l'étendue, parce qu'ils ne sauraient, disent-ils, imaginer aucune qualité sensible de quelque corps que ce soit sans étendue, je les prie de considérer [1] que, s'ils avaient autant réfléchi sur les idées qu'ils ont des goûts et des odeurs que sur celles de la vue et de l'attouchement, ou qu'ils eussent examiné les idées que leur causent la faim, la soif et plusieurs autres incommodités, ils auraient compris que toutes ces idées n'enferment en elles-mêmes aucune idée de l'étendue, qui n'est qu'une affection du corps, comme tout le reste de ce qui peut être découvert par nos sens, dont la pénétration ne peut guère aller jusqu'à voir la pure essence des choses.

§ 26. Que si les idées qui sont constamment jointes à toutes les autres, doivent passer des là pour l'essence des choses auxquelles ces idées se trouvent jointes, et dont elles sont inséparables, l'unité doit donc être, sans contredit, l'essence de chaque chose. Car, il n'y a aucun objet de sensation ou de réflexion, qui n'emporte l'idée de l'unité. Mais c'est une sorte de raisonnement dont nous avons déjà montré suffisamment la faiblesse.

§ 27. *Les idées de l'espace et de la solidité diffèrent l'une de l'autre.*

Enfin, quelles que soient les pensées des hommes sur l'existence du vide, il me paraît évident que nous avons une idée aussi claire de l'espace, distinct de la solidité, que nous en avons de la solidité distincte du mouvement, ou du mouvement distinct de l'espace. Il n'y a pas deux idées plus distinctes que celles-là, et nous pouvons concevoir aussi aisément l'espace sans solidité, que le corps ou l'espace sans mouvement; quoiqu'il soit très-certain que le corps ou le mouvement ne sauraient exister sans l'espace. Mais, soit qu'on ne regarde l'espace que comme une relation, qui résulte de l'existence de quelques êtres éloignés les uns des autres, ou qu'on croie devoir entendre littéralement ces paroles du sage roi Salomon, *Les cieux et les cieux des cieux ne te peuvent contenir;* ou celles-ci de saint Paul, ce *philosophe inspiré* de Dieu, lesquelles sont encore plus emphatiques [1], *C'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être;* je laisse examiner ce qui en est, à quiconque voudra en prendre la peine : et je me contente de dire que l'idée que nous avons de l'espace, est, à mon avis, telle que je viens de la représenter, et entièrement distincte de celle du corps. Car, soit que nous considérions dans la matière même la distance de ses parties solides, jointes ensemble, et que nous lui donnions le nom d'*étendue*, par rapport à ces parties solides, ou que, considérant cette distance comme étant entre les extrémités d'un corps, selon ses différentes dimensions, nous l'appelions *longueur*, *largeur* et *profondeur*, on sait que la considérant comme étant entre deux corps, ou deux êtres positifs, sans penser s'il y a entre-deux de la matière ou non, nous la nommons *distance :* quelque nom qu'on lui donne, on de quelque manière qu'on la considère, c'est toujours la même idée simple et uniforme de l'espace, qui nous est venue par le moyen des objets dont nos sens ont été occupés; de sorte qu'en ayant une fois des idées dans notre esprit, nous pouvons les réveiller, les répéter et les ajouter l'une à l'autre aussi souvent que nous voulons, et ainsi considérer l'espace ou la distance, soit

[1] Lorsque je vins à traduire cet endroit de l'*Essai concernant l'entendement humain*, je m'aperçus de la méprise de M. Locke, et je l'en avertis : mais il me fut impossible de le faire convenir que le sentiment qu'il attribuait aux cartésiens, était directement opposé à celui qu'ils ont soutenu, et prouvé avec la dernière évidence, et qu'il avait adopté lui-même dans cet ouvrage. Quelque temps après, commençant à me défier de mon jugement sur cette affaire, j'en écrivis à M. Bayle, qui me répondit que j'étais bien fondé à trouver l'*ignoratio elenchi* dans le passage en question. On peut voir sa réponse dans la 247e lettre, pag. 932, tome III, de la nouvelle édition des *Lettres de M. Bayle*, publiée en 1729, par M. Desmaizeaux, qui l'a augmentée de nouvelles lettres, et enrichie de remarques très-curieuses et très-instructives. Et voici la note par laquelle ce judicieux éditeur a trouvé bon de confirmer la censure que M. Bayle avait faite du passage qui fait le sujet de cet article : « Les cartésiens (dit-il, « après avoir cité les propres paroles de M. Locke jusqu'à « ces mots : « Ils auraient compris que toutes ces idées « n'enferment en elles-mêmes aucune idée d'étendue ») ; « les cartésiens, à qui M. Locke en veut ici, ont fort bien « compris que toutes ces idées n'enferment en elles-mêmes « aucune idée d'étendue. Ils l'ont dit, redit, et prouvé « plus nettement qu'on ne l'avait encore fait ; de sorte « que l'avis que M. Locke leur donne n'est pas fort à propos, et pourrait même faire croire qu'il n'entendait pas « trop bien leurs principes, comme M. Coste s'en était « aperçu, et comme l'insinue ici M. Bayle. »

[1] Act. XVII, vers. 28.

comme remplie de parties solides (en sorte qu'un autre corps n'y puisse point venir sans déplacer et chasser le corps qui y était auparavant), soit comme vide de toute chose solide, en sorte qu'un corps d'une dimension égale à ce par espace puisse y être placé, sans en éloigner ou chasser aucune chose qui y fût déjà. Mais, pour éviter la confusion en traitant cette matière, il serait peut-être à souhaiter qu'on n'appliquât le nom d'*étendue* qu'à la matière ou à la distance qui est entre les extrémités des corps particuliers, et qu'on donnât le nom d'*expansion* à l'espace en général, soit qu'il fût plein ou vide de matière solide; de sorte qu'on dit l'espace a de l'*expansion* et le corps est *étendu*. Mais en ce point, chacun est maître d'en user comme il lui plaira. Je ne propose ceci que comme un moyen de s'exprimer plus clairement et plus distinctement.

§ 28. *Les hommes diffèrent peu entre eux sur les idées simples qu'ils conçoivent clairement.*

Pour moi, je m'imagine que dans cette occasion, aussi bien que dans plusieurs autres, toute la dispute serait bientôt terminée si nous avions une connaissance précise et distincte de la signification des termes dont nous nous servons. Car je suis porté à croire que ceux qui viennent à réfléchir sur leurs propres pensées, trouvent qu'en général leurs idées simples conviennent entre elles, quoique, dans les discours qu'ils ont ensemble, ils les confondent par différents noms. Je crois que ceux qui sont accoutumés à faire des abstractions, et qui examinent bien les idées qu'ils ont dans l'esprit, ne sauraient penser fort différemment, quoique peut-être ils s'embarrassent par des mots, en s'attachant aux façons de parler des académies, ou des sectes dans lesquelles ils ont été élevés. Au contraire, je comprends fort bien, que les disputes, les criailleries et les vains galimatias doivent durer sans fin parmi les gens qui, n'étant point accoutumés à penser, ne se font point une affaire d'examiner scrupuleusement et avec soin leurs propres idées, ne les distinguent point d'avec les signes que les hommes emploient pour les faire connaître aux autres; surtout si ce sont des savants de profession, chargés de lecture, dévoués à certaines sectes, accoutumés au langage qui y est en usage, et qui se sont fait une habitude de parler d'après les autres. Mais enfin, s'il arrivait que deux personnes sensées et judicieuses eussent des idées réellement différentes, je ne vois pas comment ils pourraient discourir ou raisonner ensemble. Au reste, ce serait prendre fort mal ma pensée, que de croire que toutes les vaines imaginations qui peuvent entrer dans le cerveau des hommes, soient précisément de cette espèce d'idées dont je parle. Il n'est pas facile à l'esprit de se débarrasser des notions confuses, et des préjugés dont il a été imbu par la coutume, par inadvertance, ou par les conversations ordinaires. Il faut de la peine et une longue et sérieuse application pour examiner ses propres idées, jusqu'à ce qu'on les ait réduites à toutes les idées simples, claires et distinctes, dont elles sont composées, et pour démêler, parmi ces idées simples, celles qui ont, ou qui n'ont point de liaison et de dépendance nécessaire entre elles; car, jusqu'à ce qu'un homme en soit venu aux notions premières et originales des choses, il ne peut que bâtir sur des principes incertains, et tomber souvent dans de grands mécomptes.

CHAPITRE XIV.

De la durée et de ses modes simples.

§ 1. *Ce que c'est que la durée.*

Il y a une autre espèce de distance ou de longueur, dont l'idée ne nous est pas fournie par les parties permanentes de l'espace, mais par les changements perpétuels de la succession, dont les parties périssent incessamment : c'est ce que nous appelons *durée*. Et les modes simples de cette durée sont toutes ses différentes parties, dont nous avons des idées distinctes, comme les *heures*, les *jours*, les *années*, etc; le *temps* et l'*éternité*.

§ 2. *L'idée que nous en avons, nous vient de la réflexion que nous faisons sur la suite des idées qui se succèdent dans notre esprit.*

La réponse qu'un grand homme fit à celui qui lui demandait ce que c'était que le temps : *Si non rogas, intelligo*, Je comprends ce que c'est lorsque vous ne me le demandez pas; c'est-à-dire, plus je m'applique à en découvrir la nature, moins je la comprends : cette réponse, dis-je, pourrait peut-être faire croire à certaines personnes que le temps, qui découvre toutes choses, ne saurait être connu lui-même. A la vérité, ce n'est pas sans raison qu'on regarde la durée, le temps et l'éternité comme des choses dont la nature est, à certains égards, bien difficile à pé-

nétrer. Mais, quelque éloignées qu'elles paraissent être de notre conception, cependant, si nous les rapportons à leur véritable origine, je ne doute nullement que l'une des sources de toutes nos connaissances, qui sont la sensation et la réflexion, ne puisse nous en fournir des idées aussi claires et aussi distinctes, que de plusieurs autres qui passent pour beaucoup moins obscures; et nous trouverons que l'idée de l'éternité ellemême découle de la même source d'où viennent toutes nos autres idées.

§ 3. Pour bien comprendre ce que c'est que le temps et l'éternité, nous devons considérer avec attention quelle est l'idée que nous avons de la durée et comment elle nous vient. Il est évident, à quiconque voudra rentrer en soi-même et remarquer ce qui se passe dans son esprit, qu'il y a dans son entendement une suite d'idées qui se succèdent constamment les unes aux autres pendant qu'il veille. Or la réflexion que nous faisons sur cette suite de différentes idées qui paraissent l'une après l'autre dans notre esprit, est ce qui nous donne l'idée de la succession; et nous appelons *durée*, la distance qui est entre quelque partie de cette succession, ou entre les apparences de deux idées qui se présentent à notre esprit. Car, tandis que nous pensons ou que nous recevons successivement plusieurs idées dans notre esprit, nous connaissons que nous existons; et ainsi la continuation de notre être (c'est-à-dire notre propre existence), et la continuation de tout autre être, laquelle est commensurable à la succession des idées qui paraissent et disparaissent dans notre esprit, peut être appelée *durée* de nous-mêmes, et *durée* de tout autre être coexistant avec nos pensées.

§ 4. Que la notion que nous avons de la succession et de la durée nous viennent de cette source, je veux dire de la réflexion que nous faisons sur cette suite d'idées que nous voyons paraître l'une après l'autre dans notre esprit, c'est ce qui me semble suivre évidemment de ce que nous n'avons aucune perception de la durée, qu'en considérant cette suite d'idées qui se succèdent les unes aux autres dans notre entendement. En effet, dès que cette succession d'idées vient à cesser, la perception que nous avions de la durée cesse aussi, comme chacun l'éprouve clairement par lui-même lorsqu'il vient à dormir profondément : car, qu'il dorme une heure ou un jour, un mois ou une année, il n'a aucune perception de la durée des choses tandis qu'il dort ou qu'il ne songe à rien. Cette durée est alors tout à fait nulle à son égard, et il lui semble qu'il n'y a aucune distance entre le moment où il a cessé de penser en s'endormant, et celui où il commence à penser de nouveau. Et je ne doute pas qu'un homme éveillé n'éprouvât la même chose s'il lui était possible de n'avoir qu'une seule idée dans l'esprit, sans qu'il arrivât aucun changement à cette idée et qu'aucune autre vînt lui succéder. Et nous voyons que lorsqu'une personne arrête ses pensées avec une extrême application sur une seule chose, en sorte qu'elle ne remarque point cette suite d'idées qui se succèdent les unes aux autres dans son esprit, elle laisse échapper, sans y faire réflexion, une bonne partie de la durée qui s'écoule pendant tout le temps qu'elle est dans cette sorte de contemplation, s'imaginant que ce temps-là est beaucoup plus court qu'il ne l'est effectivement. Que si le sommeil nous fait regarder ordinairement les parties distantes de la durée comme un seul point, c'est parce que, tandis que nous dormons, cette succession d'idées n'a pas lieu dans notre esprit. Car, si un homme vient à songer en dormant, et que ses songes lui présentent une suite d'idées différentes, il a, pendant tout ce temps-là, une perception de la durée et de la longueur de cette durée. Ce qui, à mon avis, prouve évidemment que les hommes tirent les idées qu'ils ont de la durée, de la réflexion qu'ils font sur cette suite d'idées dont ils observent la succession dans leur propre entendement; sans quoi ils ne sauraient avoir aucune idée de la durée, quoi qu'il pût arriver dans le monde

§ 5. *Nous pouvons appliquer l'idée de la durée à des choses qui existent pendant que nous dormons.*

En effet, dès qu'un homme a une fois acquis l'idée de la durée par la réflexion qu'il a faite sur la succession et le nombre de ses propres pensées, il peut appliquer cette notion à des choses qui existent tandis qu'il ne pense point; tout de même que celui à qui la vue ou l'attouchement ont fourni l'idée de l'étendue, peut appliquer cette idée à différentes distances, où il ne voit ni ne touche aucun corps. Ainsi, quoiqu'un homme n'ait aucune perception de la longueur de la durée qui s'est écoulée pendant qu'il dormait ou qu'il n'avait aucune pensée, cependant, comme il a observé la révolution des jours et des nuits, et qu'il a trouvé que la longueur de cette durée est, en apparence, régulière et cons-

tante, dès qu'il suppose que, tandis qu'il a dormi ou qu'il a pensé à autre chose, cette révolution s'est faite comme à l'ordinaire, il peut juger de la longueur de la durée qui s'est écoulée pendant son sommeil. Mais, lorsque *Adam* et *Ève* étaient seuls au monde, si au lieu de ne dormir que pendant le temps qu'on emploie ordinairement au sommeil, ils eussent dormi vingt-quatre heures sans interruption, cet espace de vingt-quatre heures aurait été absolument perdu pour eux, et ne serait jamais entré dans le compte qu'ils faisaient du temps.

§ 6. *L'idée de la succession ne nous vient pas du mouvement.*

C'est ainsi qu'*en réfléchissant sur cette suite de nouvelles idées qui se présentent à nous l'une après l'autre, nous acquérons l'idée de la succession.* Que si quelqu'un se figure qu'elle vient plutôt de la réflexion que nous faisons sur le mouvement par le moyen des sens, il changera peut-être de sentiment pour entrer dans ma pensée, s'il considère que le mouvement même excite dans son esprit une *idée de succession*, justement de la même manière qu'il y produit une suite continue d'idées distinctes les unes des autres. Car un homme qui regarde un corps qui se meut actuellement n'y aperçoit aucun mouvement, à moins que ce mouvement n'excite en lui une suite constante d'*idées successives :* par exemple, qu'un homme soit sur la mer lorsqu'elle est calme, par un beau jour et hors de la vue des terres, s'il jette les yeux vers le soleil, sur la mer ou sur son vaisseau, une heure de suite, il n'y apercevra aucun mouvement, quoiqu'il soit assuré que deux de ces corps, et peut-être tous trois, aient fait beaucoup de chemin pendant tout ce temps-là. Mais s'il aperçoit que l'un de ces trois corps ait changé de distance à l'égard de quelque autre corps, ce mouvement n'a pas plutôt produit en lui une nouvelle idée, qu'il reconnaît qu'il y a eu du mouvement. Mais quelque part qu'un homme se trouve, toutes choses étant en repos autour de lui, sans qu'il aperçoive le moindre mouvement durant l'espace d'une heure, s'il a eu des pensées pendant cette heure de repos, il apercevra les différentes idées de ses propres pensées, qui tout d'une suite ont paru les unes après les autres dans son esprit; et par là il observera et trouvera de la succession où il ne saurait remarquer aucun mouvement.

§ 7. Et c'est là, je crois, la raison pourquoi nous n'apercevons pas des mouvements fort lents, quoique constants; parce qu'en passant d'une partie sensible à une autre, le changement de distance est si lent qu'il ne cause aucune nouvelle idée en nous, qu'après un long temps écoulé depuis un terme jusqu'à l'autre. Or, comme ces mouvements successifs ne nous frappent point par une suite constante de nouvelles idées qui se succèdent immédiatement l'une à l'autre dans notre esprit, nous n'avons aucune perception de mouvement : car, comme le mouvement consiste dans une succession continue, nous ne saurions apercevoir cette succession sans une succession constante d'idées qui en proviennent.

§ 8. On n'aperçoit pas non plus les choses qui se meuvent si vite qu'elles n'affectent point les sens, parce que les différentes distances de leur mouvement ne pouvant frapper nos sens d'une manière distincte, elles ne produisent aucune suite d'idées dans l'esprit. Car lorsqu'un corps se meut en rond, en moins de temps qu'il n'en faut à nos idées pour pouvoir se succéder dans notre esprit les unes aux autres, il ne paraît pas être en mouvement, mais semble être un cercle parfait et entier de la même matière ou couleur que le corps qui est en mouvement, et nullement une partie d'un cercle en mouvement.

§ 9. *Nos idées se succèdent dans notre esprit, dans un certain degré de vitesse.*

Qu'on juge après cela, s'il n'est pas fort probable que pendant que nous sommes éveillés, nos idées se succèdent les unes aux autres dans notre esprit, à peu près de la même manière que ces figures disposées en rond au dedans d'une lanterne, que la chaleur d'une bougie fait tourner sur un pivot. Or, quoique nos idées se suivent peut-être quelquefois un peu plus vite et quelquefois un peu plus lentement, elles vont pourtant, à mon avis, presque toujours du même train dans un homme éveillé; et il me semble même que la vitesse et la lenteur de cette succession d'idées ont certaines bornes qu'elles ne sauraient passer.

§ 10. Cette conjecture, qui paraîtra peut-être étrange, est fondée sur ce que j'observe que nous ne saurions apercevoir de la succession dans les impressions qui se font sur nos sens, que lorsqu'elles ont un certain degré de vitesse ou de lenteur; si, par exemple, l'impression est extrêmement prompte, nous n'y sentons aucune

succession, même lorsqu'il est évident qu'il y a une succession réelle. Qu'un boulet de canon passe au travers d'une chambre, et que dans son chemin il emporte quelque membre du corps d'un homme, c'est une chose aussi évidente qu'aucune démonstration puisse l'être, que le boulet doit percer successivement les deux côtés opposés de la chambre. Il n'est pas moins certain qu'il doit toucher une certaine partie de la chair avant l'autre et ainsi de suite; et cependant je ne pense pas qu'aucun de ceux qui ont jamais senti ou entendu un tel coup de canon, qui ait percé deux murailles éloignées l'une de l'autre, ait pu observer aucune succession dans la douleur ou dans le son d'un coup si prompt. Cette portion de durée où nous ne remarquons aucune succession, c'est ce que nous appelons un *instant : portion de durée qui n'occupe justement que le temps auquel une seule idée est dans notre esprit sans qu'une autre lui succède*, et où, par conséquent, nous ne remarquons absolument aucune succession [1].

§ 11. La même chose arrive lorsque le mouvement est si lent qu'il ne fournit point à nos sens une suite constante de nouvelles idées dans le degré de vitesse qui est requis pour faire que l'esprit soit capable d'en recevoir de nouvelles. Et alors, comme les idées de nos propres pensées trouvent de la place pour s'introduire dans notre esprit entre celles que le corps qui est en mouvement présente à nos sens, le sentiment de ce mouvement se perd; et le corps, quoique dans un mouvement actuel, semble être toujours en repos, parce que sa distance d'avec quelques autres corps ne change pas d'une manière visible aussi promptement que les idées de notre esprit se suivent naturellement l'une l'autre. C'est ce qui paraît évidemment par l'aiguille d'une montre, par l'ombre du cadran solaire, et par plusieurs autres mouvements continus, mais fort lents, où, après certains intervalles, nous apercevons, par le changement de distance qui arrive au corps en mouvement, que ce corps s'est mû, mais sans que nous ayons aucune perception du mouvement actuel.

[1] « Cette définition de l'*instant* se doit, je crois, entendre de la notion populaire, comme celle que le vulgaire a du *point*. Car, à la rigueur, le *point* et l'*instant* ne sont point des parties du temps ou de l'espace, et n'ont point de parties non plus. Ce sont des extrémités [des *limites*] seulement. »

§ 12. *Cette suite de nos idées est la mesure des autres successions.*

C'est pourquoi il me semble qu'*une constante et régulière succession d'idées*, dans un homme éveillé, *est comme la mesure et la règle de toutes les autres successions* [1]. Ainsi, lorsque certaines choses se succèdent plus vite que nos idées, comme quand deux sons ou deux sensations de douleur, etc., n'enferment dans leur succession que la durée d'une seule idée, ou lorsqu'un certain mouvement est si lent qu'il ne va pas d'un pas égal avec les idées qui roulent dans notre esprit, je veux dire avec la même vitesse que ces idées se succèdent les unes aux autres, comme lorsque, dans leur cours ordinaire, une ou plusieurs idées viennent dans l'esprit entre celles qui s'offrent à la vue par les différents changements de distance qui arrivent à un corps en mouvement, ou entre des sons et des odeurs dont la perception nous frappe successivement; dans tous ces cas le sentiment d'une constante et continuelle succession se perd; de sorte que nous ne nous en apercevons qu'à certains intervalles de repos qui s'écoulent entre-deux.

§ 13. *Notre esprit ne peut s'arrêter longtemps sur une seule idée qui reste purement la même.*

Mais, *dira-t-on*, « s'il est vrai que, tandis qu'il « y a des idées dans notre esprit, elles se succèdent continuellement, il est impossible qu'un « homme pense longtemps à une seule chose. » Si l'on entend par là qu'un homme ait dans l'esprit une seule idée qui y reste longtemps purement la même, sans qu'il y arrive aucun changement, je crois pouvoir dire qu'en effet cela n'est pas possible. Mais comme je ne sais pas de quelle manière se forment nos idées, de quoi elles sont composées, d'où elles tirent leur lumière et comment elles viennent à paraître, je ne saurais rendre d'autre raison de ce fait que

[1] Un homme tourmenté par la douleur, ou par quelque attente, ne peut presque penser qu'à ce qu'il souffre, et plus son âme est occupée de ce seul objet, plus le temps lui paraît long. D'un autre côté, celui qui est amusé par un concert, par une conversation vive et enjouée, etc., éprouve une succession d'idées très-rapides, et le temps lui semble extrêmement court. Au reste, si l'idée de durée ne s'acquérait que par la succession des idées dans notre esprit, cette succession devrait nous paraître également rapide dans tous les temps. Mais tout homme capable de quelque attention, sent qu'il y a des temps où ses idées ont un mouvement lent, et d'autres où elles en ont un plus rapide.

l'expérience; et je souhaiterais que quelqu'un voulût essayer de fixer son esprit, pendant un temps considérable, sur une seule idée qui ne fût accompagnée d'aucune autre, et sans qu'il s'y fît aucun changement.

§ 14. Qu'il prenne, par exemple, une certaine figure, un certain degré de lumière ou de blancheur, ou telle idée qu'il voudra, et il aura, je m'assure, bien de la peine à tenir son esprit vide de toute autre idée, ou plutôt il éprouvera qu'effectivement d'autres idées d'une espèce différente ou diverses considérations de la même idée (chacune desquelles est une idée nouvelle) viendront se représenter incessamment à son esprit les unes après les autres, quelque soin qu'il prenne pour se fixer à une seule idée.

§ 15. Tout ce qu'un homme peut faire en cette occasion, c'est, je crois, devoir et de considérer quelles sont les idées qui se succèdent dans son entendement, ou bien de diriger son esprit vers une certaine espèce d'idées, et de rappeler celles qu'il veut ou dont il a besoin. Mais d'empêcher une constante succession de nouvelles idées, c'est, à mon avis, ce qu'il ne saurait faire, quoique ordinairement il soit en son pouvoir de se déterminer à les considérer avec application, s'il le trouve à propos.

§ 16. *De quelque manière que nos idées soient produites en nous, elles n'enferment aucun sentiment de mouvement.*

De savoir si ces différentes idées que nous avons dans l'esprit sont produites par certains mouvements, c'est ce que je ne prétends pas examiner ici; mais une chose dont je suis certain, c'est qu'elles n'enferment aucune idée de mouvement en se montrant à nous, et que celui qui n'aurait pas l'idée du mouvement par quelque autre voie, n'en aurait aucune, à mon avis; ce qui suffit pour le dessein que j'ai présentement en vue, comme aussi pour faire voir que c'est par ce changement perpétuel d'idées que nous remarquons dans notre esprit, et par cette suite de nouvelles apparences qui se présentent à lui, que nous acquérons les idées de la *succession* et de la *durée*, sans quoi elles nous seraient absolument inconnues. Ce n'est donc pas le *mouvement*, mais une suite constante d'idées qui se présentent à notre esprit pendant que nous veillons, *qui nous donnent l'idée de la durée* [1], laquelle idée le mouvement ne nous fait apercevoir qu'en tant qu'il produit dans notre esprit une constante succession d'idées, comme je l'ai déjà montré; de sorte que, sans l'idée d'aucun mouvement, nous avons une idée aussi claire de la succession et de la durée par cette suite d'idées qui se présentent à notre esprit les unes après les autres, que par une succession d'idées produites par un changement sensible et continu de distance entre deux corps, c'est-à-dire, par des idées qui nous viennent du mouvement. C'est pourquoi nous aurions l'idée de la durée, quand bien même nous n'aurions aucune perception du mouvement.

§ 17. *Le temps est une durée distinguée par certaines mesures.*

L'esprit ayant ainsi acquis l'idée de la durée, la première chose qui se présente naturellement à faire après cela, c'est de trouver une mesure de cette commune durée, par laquelle on puisse juger de ses différentes longueurs, et voir l'ordre distinct dans lequel plusieurs choses existent; car, sans cela, la plupart de nos connaissances tomberaient dans la confusion, et une grande partie de l'histoire deviendrait entièrement inutile. La durée, ainsi distinguée en certaines périodes, et désignée par certaines mesures, ou *époques*, est, à mon avis, ce que nous appelons plus proprement le *temps*.

§ 18. *Une bonne mesure du temps doit diviser toute sa durée en périodes égales.*

Pour mesurer l'étendue, il ne faut qu'appliquer la mesure dont nous nous servons, à la chose dont nous voulons savoir l'étendue. Mais c'est ce qu'on ne peut faire pour mesurer la durée; parce qu'on ne saurait joindre ensemble deux différentes parties de succession,

[1] « Une suite de perceptions réveille en nous l'idée de « la durée, mais elle ne la fait point. Nos perceptions n'ont « jamais une suite assez constante et régulière, pour ré« pondre à celle du temps, qui est un continu uniforme et « simple, comme une ligne droite. Le changement des « perceptions nous donne occasion de penser au temps, et « on le mesure par des changements uniformes. Mais « quand il n'y aurait rien d'uniforme dans la nature, le « temps ne laisserait pas d'être déterminé, comme le lieu « ne laisserait pas d'être déterminé aussi, quand il n'y au« rait aucun corps fixe ou immobile. C'est que, connais« sant les règles des mouvements difformes, on peut tou« jours les rapporter à des mouvements uniformes, « intelligibles, et prévoir, par ce moyen, ce qui arrivera « par différents mouvements joints ensemble; et, dans ce « sens, le temps est la mesure du mouvement, c'est-à-dire, « le mouvement uniforme est la mesure du mouvement « difforme. »

pour les faire servir de mesure l'une à l'autre. Comme la durée ne peut être mesurée que par la durée même, non plus que l'étendue par autre chose que par l'étendue, nous ne saurions retenir auprès de nous une mesure constante et invariable de la durée (qui consiste dans une succession perpétuelle), comme nous pouvons garder des mesures de certaines longueurs d'étendue, telles que les pouces, les pieds, les aunes, etc., qui sont composées de parties permanentes de matière. Aussi n'y a-t-il rien qui puisse servir de règle propre à bien mesurer le temps, que ce qui a divisé toute la longueur de sa durée en parties apparemment égales, par des périodes qui se suivent constamment. Pour ce qui est des parties de la durée qui ne sont pas distinguées, ou qui ne sont pas considérées comme distinctes et mesurées par de semblables périodes, elles ne peuvent pas être comprises si naturellement sous la notion du temps, comme il paraît par ces sortes de phrases : *Avant tous les temps*, et *Lorsqu'il n'y aura plus de temps.*

§ 19. *Les révolutions du soleil et de la lune sont les mesures du temps les plus commodes.*

Comme les révolutions diurnes et annuelles du soleil ont été, depuis le commencement du monde, constantes, régulières, généralement observées de tout le genre humain, et supposées égales entre elles, on a eu raison de s'en servir pour mesurer la durée. Mais parce que la distinction des jours et des années a dépendu du mouvement du soleil, cela a donné lieu à une erreur fort commune ; c'est qu'on s'est imaginé que le mouvement et la durée étaient la mesure l'un de l'autre. Car les hommes étant accoutumés à se servir pour mesurer la longueur du temps des idées de *minutes*, d'*heures*, de *jours*, de *mois*, d'*années*, etc., qui se présentent à l'esprit dès qu'on vient à parler du temps ou de la durée, et ayant mesuré différentes parties du temps par le mouvement des corps célestes, ils ont été portés à confondre le temps et le mouvement, ou du moins à penser qu'il y a une liaison nécessaire entre ces deux choses. Cependant toute autre apparence périodique, ou altération d'idées qui arriverait dans des espaces de durée *équidistants* en apparence, et qui serait constamment et universellement observée, servirait aussi bien à distinguer les intervalles du temps, qu'aucun des moyens qu'on ait employés pour cela. Supposons, par exemple, que le soleil, que quelques-uns ont regardé comme un feu, eût été allumé à la même distance de temps qu'il paraît maintenant chaque jour sur le même méridien, qu'il s'éteignît ensuite douze heures après, et que, dans l'espace d'une révolution annuelle, ce feu augmentât sensiblement en éclat et en chaleur, et diminuât dans la même proportion : une apparence ainsi réglée ne servirait-elle pas à tous ceux qui pourraient l'observer, à mesurer les distances de la durée, sans mouvement, tout aussi bien qu'ils pourraient le faire à l'aide du mouvement? Car si ces apparences étaient constantes, à portée d'être universellement observées, et dans des périodes *équidistantes*, elles serviraient également au genre humain pour mesurer le temps, quand même il n'y aurait aucun mouvement.

§ 20. *Ce n'est pas par le mouvement du soleil et de la lune que le temps est mesuré, mais par leurs apparences périodiques.*

Car si la gelée, ou une certaine espèce de fleurs revenaient réglément dans toutes les parties de la terre à certaines périodes *équidistantes*, les hommes pourraient aussi bien s'en servir, pour compter les années, que des révolutions du soleil. Et en effet, il y a des peuples, en *Amérique*, qui comptent leurs années par la venue de certains oiseaux qui, dans quelques-unes de leurs saisons, paraissent dans leur pays, et dans d'autres se retirent. De même, un accès de fièvre, un sentiment de faim ou de soif, une odeur, une certaine saveur, ou quelque autre idée que ce fût, qui reviendrait constamment dans des périodes *équidistantes*, et se ferait universellement sentir, seraient également propres à mesurer le cours de la succession, et à distinguer les distances du temps. Ainsi, nous voyons que les aveugles-nés comptent assez bien par années, dont ils ne peuvent pourtant pas distinguer les révolutions par des mouvements qu'ils ne peuvent apercevoir. Sur quoi je demande, si un aveugle qui distinguerait les années par la chaleur de l'été et par le froid de l'hiver, par l'odeur d'une fleur dans le printemps, ou par le goût d'un fruit dans l'automne, n'aurait point une meilleure mesure du temps, que les Romains avant la réformation de leur calendrier par *Jules César*, ou que plusieurs autres peuples, dont les années sont fort irrégulières, malgré le mouvement du soleil, dont ils prétendent faire usage ?

Un des plus grands embarras qu'on rencontre

dans la chronologie, vient de ce qu'il n'est pas aisé de trouver exactement la longueur que chaque nation a donnée à ses années, tant elles diffèrent les unes des autres, et toutes ensemble, du mouvement précis du soleil, comme je crois pouvoir l'assurer hardiment. Que si, depuis la création jusqu'au déluge, le soleil s'est mû constamment sur l'équateur, et qu'il ait ainsi répandu également sa chaleur et sa lumière sur toutes les parties habitables de la terre, faisant tous les jours d'une même longueur, sans s'écarter vers les tropiques, dans une révolution annuelle, comme l'a supposé un savant et ingénieux [1] auteur de ce temps; je ne vois pas qu'il soit fort aisé d'imaginer, malgré le mouvement du soleil, que les hommes qui ont vécu avant le déluge aient compté par années depuis le commencement du monde, ou qu'ils aient mesuré le temps par périodes, puisque, dans cette supposition, ils n'avaient point de marques fort commodes pour les distinguer.

§ 21. *On ne peut pas connaître certainement que deux parties de durée soient égales.*

Mais, dira-t-on peut-être, le moyen que, sans un mouvement régulier comme celui du soleil, ou quelque autre semblable, on pût jamais connaître que de telles périodes fussent égales? A quoi je réponds, que l'égalité de toute autre apparence, qui reviendrait à certains intervalles, pourrait être connue de la même manière qu'au commencement on connut, ou l'on crut connaître, l'égalité des jours, ce que les hommes ne firent qu'en jugeant de leur longueur par cette suite d'idées qui, durant les intervalles, leur passèrent dans l'esprit. Car, venant à remarquer par là qu'il y avait de l'inégalité dans les jours artificiels, et qu'il n'y en avait point dans les jours naturels, qui comprennent le jour et la nuit, ils conjecturèrent que ces derniers jours étaient égaux, ce qui suffisait pour les faire servir de mesure; quoiqu'on ait découvert, après une exacte recherche, qu'il y a effectivement de l'inégalité dans les révolutions diurnes du soleil: et même nous ne savons pas si ses révolutions annuelles ne sont point inégales. Cependant, par leur égalité supposée et apparente, elles servent tout aussi bien à mesurer le temps, que si l'on pouvait prouver qu'elles sont exactement égales; quoique d'ailleurs elles ne puissent point mesurer les parties de la durée dans la dernière exactitude. Il faut donc prendre garde à distinguer soigneusement entre la durée en elle-même, et entre les mesures que nous employons pour juger de sa longueur. La durée en elle-même doit être considérée comme allant d'un pas constamment égal et tout à fait uniforme. Mais nous ne pouvons point savoir si aucune des mesures de la durée a la même propriété, ni être assurés que les parties ou périodes qu'on leur attribue soient égales en durée l'une à l'autre: car on ne peut jamais démontrer, que deux longueurs successives de durée soient égales, avec quelque soin qu'elles aient été mesurées. Le mouvement du soleil, dont les hommes se sont servis si long temps et avec tant d'assurance, comme d'une mesure de durée parfaitement exacte, s'est trouvé inégal dans ses différentes parties, comme je viens de dire [1]. Et quoique depuis peu on ait employé le pendule comme un mouvement plus constant et plus régulier que celui du soleil, ou, pour mieux dire, que celui de la terre, cependant, si l'on demandait à quelqu'un comment il sait certainement que deux vibrations successives d'un pendule sont égales, il aurait bien de la peine à se convaincre lui-même qu'elles le sont indubitablement, parce que nous ne pouvons point être assurés que la cause de ce mouvement qui nous est inconnue, opère toujours également; et nous savons certainement, que le milieu dans lequel le pendule se meut, n'est pas constamment le même. Or, l'une de ces deux choses venant à varier, l'égalité de ces périodes peut changer, et, par ce moyen, la certitude et la justesse de cette mesure du mouvement peut être tout aussi bien détruite que la justesse des périodes de quelque autre apparence que ce soit. Du reste, la notion de la durée demeure toujours claire et distincte, quoique parmi les mesures que nous employons pour en déterminer les parties, il n'y en ait aucune dont on puisse démontrer qu'elle est parfaitement exacte. Puis donc que deux parties de succession ne sauraient être jointes ensemble, il est impossible de pouvoir jamais s'assurer qu'elles sont égales. Tout ce que nous pouvons faire, pour

[1] M. Burnet, dans un livre intitulé, *Telluris Theoria Sacra*. Il est différent de G. Burnet, qui est mort évêque de Salisbury, et d'un autre Burnet, médecin écossais.

[1] « Le pendule a rendu sensible et visible l'inégalité « des jours d'un midi à l'autre: *Solem dicere falsum* « *audet*. Il est vrai qu'on le savait déjà, et que cette iné- « galité a ses règles. Quant à la révolution annuelle, qui « récompense les inégalités des jours solaires, elle pour- « rait changer dans la suite des temps. »

mesurer le temps, c'est de prendre certaines parties qui semblent se succéder constamment à distances égales : égalité apparente, dont nous n'avons point d'autre mesure que celle que la suite de nos propres idées a mise dans notre mémoire ; ce qui, avec le concours de quelques autres raisons probables, nous persuade que ces périodes sont effectivement égales entre elles.

§ 22. *Le temps n'est pas la mesure du mouvement.*

Une chose qui me paraît bien étrange dans cet article, c'est que, pendant que les hommes mesurent visiblement le temps par le mouvement des corps célestes, on ne laisse pas de définir le temps, *la mesure du mouvement ;* au lieu qu'il est évident, à quiconque y fait la moindre réflexion, que pour mesurer le mouvement il n'est pas moins nécessaire de considérer l'espace que le temps : et ceux qui porteront leur vue un peu plus loin, trouveront encore que, pour bien juger du mouvement d'un corps, et en faire une juste estimation, il faut nécessairement faire entrer en compte la grosseur de ce corps. Et dans le fond, le mouvement ne sert point autrement à mesurer la durée, qu'en tant qu'il ramène constamment certaines idées sensibles, par des périodes qui paraissent également éloignées l'une de l'autre. Car si le mouvement du soleil était aussi inégal que celui d'un vaisseau poussé par des vents inconstants, tantôt faibles, tantôt impétueux, et toujours fort irréguliers ; ou si, étant constamment d'une égale vitesse, il n'était pourtant pas circulaire, et ne produisait pas les mêmes apparences, nous ne pourrions non plus nous en servir à mesurer le temps, que du mouvement des comètes, qui est inégal en apparence.

§ 23. *Les minutes, les heures, les jours et les années, ne sont pas des mesures nécessaires de la durée.*

Les *minutes*, les *heures*, les *jours* et les *années*, *ne sont pas plus nécessaires pour mesurer le temps* ou la durée, que le *pouce*, le *pied*, l'*aune*, ou la *lieue*, qu'on prend sur quelque portion de matière, sont nécessaires pour mesurer l'étendue. Car, quoique par l'usage que nous en faisons constamment dans cet endroit de l'univers, comme d'autant de périodes déterminées par les révolutions du soleil, ou comme des portions connues de ces sortes de périodes, nous ayons fixé dans notre esprit les idées de ces différentes longueurs de durée, que nous appliquons à toutes les parties du temps dont nous voulons considérer la longueur, cependant il peut y avoir d'autres parties de l'univers où l'on ne se sert non plus de ces sortes de mesures, qu'on se sert dans le Japon de nos *pouces*, de nos *pieds* ou de nos *lieues*. Il faut pourtant qu'on emploie partout quelque chose qui ait du rapport à ces mesures. Car nous ne saurions mesurer, ni faire connaître aux autres, la longueur d'aucune durée ; quoiqu'il y eût, dans le même temps, autant de mouvement dans le monde qu'il y en a présentement, supposé qu'il n'y eût aucune partie de ce mouvement qui se trouvât disposée de manière à faire des révolutions régulières et en apparence *équidistantes*. Du reste, les différentes mesures dont on peut se servir pour compter le temps, ne changent en aucune manière la notion de la durée, qui est la chose à mesurer ; non plus que les différents modèles du pied et de la coudée n'altèrent point l'idée de l'étendue, à l'égard de ceux qui emploient ces différentes mesures.

§ 24. *Notre mesure du temps peut être appliquée à la durée qui a existé avant le temps.*

L'esprit ayant une fois acquis l'idée d'une mesure du temps, telle que la révolution annuelle du soleil, peut appliquer cette mesure à une certaine durée, avec laquelle cette mesure ne *coexiste* point, et avec qui elle n'a aucun rapport, considérée en elle-même. Car dire, par exemple, qu'*Abraham* naquit l'an 2712 de la *période julienne*, c'est parler aussi intelligiblement que si l'on comptait du commencement du monde ; bien que dans une distance si éloignée il n'y eût ni mouvement du soleil, ni aucun autre mouvement. En effet, quoiqu'on suppose que la période julienne a commencé plusieurs centaines d'années avant qu'il y eût des jours, des nuits, ou des années désignées par aucune révolution solaire, nous ne laissons pas de compter et de mesurer aussi bien la durée par cette époque, que si le soleil eût réellement existé dans ce temps-là, et qu'il se fût mû de la même manière qu'il se meut présentement. L'idée d'une durée égale à une révolution annuelle du soleil, peut être aussi aisément appliquée, dans notre esprit, à la durée, là où il n'y aurait ni soleil ni mouvement, que l'idée d'un pied ou d'une aune, prise sur les corps que nous voyons sur la terre, peut être appliquée par la pensée, à des distances qui soient au

delà des limites du monde, où il n'y a aucun corps [1].

§ 25. Car supposons que de ce lieu jusqu'au corps qui borne l'univers, il y eût 5639 lieues, ou millions de lieues (car le monde étant fini, ses bornes doivent être à une certaine distance), comme nous supposons qu'il y a 5639 années depuis le temps présent jusqu'à la première existence de quelque corps au commencement du monde : nous pouvons appliquer dans notre esprit cette mesure d'une année à la durée qui a existé avant la création, au delà de la durée des corps ou du mouvement, tout de même que nous pouvons appliquer la mesure d'une lieue à l'espace qui est au delà des corps qui terminent le monde; et ainsi, par l'une de ces idées, nous pouvons aussi bien mesurer la durée, là où il n'y avait point de mouvement, que nous pouvons, par l'autre, mesurer en nous-mêmes l'espace, là où il n'y a point de corps.

§ 26. Si l'on m'objecte ici, que la manière dont j'explique le temps, je suppose ce que je n'ai pas droit de supposer, savoir, *que le monde n'est ni éternel ni infini :* je réponds qu'il n'est pas nécessaire pour mon dessein, de prouver en cet endroit que le monde est fini, tant à l'égard de sa durée que de son étendue. Mais comme cette dernière supposition est pour le moins aussi facile à concevoir que celle qui lui est opposée, j'ai, sans contredit, la liberté de m'en servir aussi bien qu'un autre a celle de supposer le contraire; et je ne doute pas que quiconque voudra faire réflexion sur ce point, ne puisse aisément concevoir en lui-même le commencement du mouvement, quoiqu'il ne puisse comprendre celui de la durée prise dans toute son étendue. Il peut aussi, en considérant le mouvement, venir jusqu'à un dernier point, sans qu'il lui soit possible d'aller plus avant. Il peut de même donner des bornes au corps et à l'étendue qui appartient au corps; mais c'est ce qu'il ne saurait faire à l'égard de l'espace vide de corps, parce que les dernières limites de l'espace et de la durée sont au-dessus de notre conception [1], aussi bien que les dernières bornes du monde, qui passent la plus vaste capacité de l'esprit; ce qui est fondé, à l'un et à l'autre égard, sur les mêmes raisons, comme nous le verrons ailleurs.

§ 27. *Comment nous vient l'idée de l'éternité.*

Ainsi de la même source que nous vient l'*idée du temps*, nous vient aussi celle que nous nommons *éternité*. Car, ayant acquis l'idée de la succession et de la durée, en réfléchissant sur cette suite d'idées qui se succèdent en nous les unes aux autres, laquelle est produite ou par les apparences naturelles de ces idées, qui d'elles-mêmes viennent se présenter constamment à notre esprit pendant que nous veillons, ou par les objets extérieurs, qui affectent successivement nos sens; ayant d'ailleurs acquis, par le moyen des révolutions du soleil, les idées de certaines longueurs de durée, nous pouvons ajouter, dans notre esprit, ces sortes de longueurs les unes aux autres, aussi souvent qu'il nous plaît [2] : et après les avoir ainsi ajoutées, nous pouvons les appliquer à des *durées* passées ou à venir; ce que nous pouvons continuer de faire sans jamais arriver à aucun terme, poussant ainsi nos pensées à l'infini, et appliquant la longueur d'une révolution annuelle du soleil à une durée qu'on suppose avoir été avant l'existence du soleil, ou de quelque autre mouvement que ce soit. Il n'y a pas plus d'absurdité ou de difficulté à cela, qu'à appliquer la notion que j'ai du mouvement que fait l'ombre d'un cadran pendant une heure du jour, à la durée de quelque chose qui soit arrivée la nuit passée, par exemple, à la flamme d'une chandelle qui aura brûlé pendant ce temps-là; car cette flamme, étant présentement éteinte, est entièrement séparée de tout mouvement actuel; et il est aussi impossible que la durée de cette flamme, qui a paru pendant une heure la nuit passée, co-

[1] « Ce vide, qu'on peut concevoir dans le temps, « marquerait, comme celui de l'espace, que le temps et « l'espace vont aussi bien aux possibles qu'aux existants. « Au reste, de toutes les manières chronologiques, celle « de compter les années depuis le commencement du « monde est la moins convenable, quand ce ne serait qu'à « cause de la grande différence qu'il y a entre les soixante-« dix interprètes et le texte hébreu, sans toucher à d'au-« tres raisons. »

[1] « C'est que le temps et l'espace marquent des pos-« sibilités au delà de la supposition des existences. Le « temps et l'espace sont de la nature des vérités éternelles, « qui regardent également le possible et l'existant. »

[2] « Mais, pour en tirer la notion de l'*éternité*, il faut « concevoir de plus que la même raison subsiste toujours « pour aller plus loin. C'est cette considération des raisons « qui achève la notion de l'infini, ou de l'indéfini, dans « les progrès possibles. Ainsi les sens ne sauraient suffire « à faire former ces notions, et dans le fond on peut dire « que l'idée de l'*absolu* est antérieure, dans la nature des « choses, à celle des *bornes* qu'on ajoute. Mais nous ne « remarquons la première qu'en commençant par ce qui « est borné, et qui frappe nos sens. »

existe avec aucun mouvement qui existe présentement, ou qui doive exister à l'avenir, qu'il est impossible qu'aucune portion de durée, qui ait existé avant le commencement du monde, coexiste avec le mouvement présent du soleil. Mais cela n'empêche pas que si j'ai l'idée de la longueur du mouvement que l'ombre fait sur un cadran, en parcourant l'espace qui marque une heure, je ne puisse mesurer aussi distinctement en moi-même la durée de cette chandelle qui a brûlé la nuit passée, que je puis mesurer la durée de quoi que ce soit qui existe présentement : et c'est ne faire, dans le fond, autre chose que d'imaginer que si le soleil eût éclairé de ses rayons un cadran, et qu'il se fût mû avec le même degré de vitesse qu'à cette heure, l'ombre aurait passé sur ce cadran depuis une de ces divisions qui marquent les heures jusqu'à l'autre, pendant le temps que la chandelle aurait continué de brûler.

§ 28. La notion que j'ai d'une heure, d'un jour ou d'une année, n'étant que l'idée que je me suis formée de la longueur de certains mouvements périodiques, dont il n'y en a aucun qui existe tout à la fois, mais seulement dans les idées que j'en conserve dans ma mémoire, et qui me sont venues par voie de sensation ou de réflexion; je puis, avec la même facilité, et par la même raison, appliquer dans mon esprit la notion de toutes ces différentes périodes à une durée qui ait précédé toute sorte de mouvement, tout aussi bien qu'à une chose qui n'ait précédé que d'une minute, ou d'un jour, le mouvement qui emporte le soleil dans ce moment-ci. Toutes les choses passées sont dans un égal et parfait repos; et à les considérer sous ce point de vue, il est indifférent qu'elles aient existé avant le commencement du monde ou seulement hier. Car, pour mesurer la durée d'une chose par un mouvement particulier, il n'est nullement nécessaire que cette chose coexiste réellement avec ce mouvement-là, ou avec quelque autre révolution périodique; il faut seulement que j'aie dans mon esprit une idée claire de la longueur de quelque mouvement périodique, ou de quelque autre intervalle de durée, et que je l'applique à la durée de la chose que je veux mesurer.

§ 29. Aussi voyons-nous que certaines gens comptent que, depuis la première existence du monde jusqu'à l'année 1689, il s'est écoulé 5639 années, ou que la durée du monde est égale à 5639 révolutions annuelles du soleil, et que d'autres l'étendent beaucoup plus loin, comme les anciens *Égyptiens*, qui, du temps d'*Alexandre*, comptaient 23,000 années depuis le règne du *soleil*, et les *Chinois* d'aujourd'hui, qui donnent au monde 3,269,000 années ou plus. Quoique je ne croie pas que les Égyptiens et les Chinois aient raison d'attribuer une si longue durée à l'univers, je puis pourtant imaginer cette durée tout aussi bien qu'eux, et dire que l'une est plus grande que l'autre, de la même maniere que je comprends que la vie de *Mathusalem* a été plus longue que celle d'*Énoch*. Et supposé que le calcul ordinaire de 5639 années soit véritable (et il peut l'être aussi bien que tout autre), cela ne m'empêche nullement d'imaginer ce que les autres entendent, lorsqu'ils donnent au monde mille ans de plus, parce que chacun peut aussi aisément imaginer (je ne dis pas croire) que le monde a duré 50,000 ans, que 5639 années; par la raison qu'il peut aussi bien concevoir la durée de 50,000 ans, que celle de 5639 années. D'où il paraît que pour mesurer la durée d'une chose par le temps, il n'est pas nécessaire que la chose soit *coexistante* au mouvement, ou à quelque autre révolution périodique, que nous employons pour en mesurer la durée : il suffit pour cela, que nous ayons l'idée de la longueur de quelque apparence régulière et périodique, que nous puissions appliquer en nous-mêmes à cette durée, avec laquelle le mouvement, ou cette apparence particulière, n'aura pourtant jamais existé.

§ 30. *De l'idée de l'éternité.*

Car, comme dans l'histoire de la création, telle que *Moïse* nous l'a rapportée, je puis imaginer que la lumière a existé trois jours avant qu'il y eût ni soleil ni aucun mouvement, et cela simplement en me représentant que la durée de la lumière, qui fut créée avant le soleil, fut si longue, qu'elle aurait été égale à trois révolutions diurnes du soleil, si alors cet astre se fût mû comme à présent; je puis avoir, par le même moyen, une idée du *chaos*, ou des anges, comme s'ils avaient été créés une minute, une heure, un jour, une année, on mille années, avant qu'il n'y eût ni lumière, ni aucun mouvement continu. Car, si je puis seulement considérer la durée comme égale à une minute, avant l'existence ou le mouvement d'aucun corps, je puis ajouter une minute de plus, et encore une autre, jusqu'à ce que j'arrive à

soixante minutes, et en ajoutant de cette sorte des minutes, des heures ou des années, c'est-à-dire, telles ou telles parties d'une révolution solaire, ou de quelque autre période dont j'aie l'idée, je puis avancer à l'infini et supposer une durée qui excède autant de fois ces sortes de périodes, que j'en puis compter en les multipliant aussi souvent qu'il me plaît; et c'est là, à mon avis, l'idée que nous avons de l'éternité, dont l'infinité ne nous paraît point différente de l'idée que nous avons de l'infinité des nombres, auxquels nous pouvons toujours ajouter, sans jamais arriver à un dernier terme.

§ 31. Il est donc évident, à mon avis, que les idées et les mesures de la durée nous viennent des deux sources de toutes nos connaissances, dont j'ai déjà parlé; savoir, la réflexion et la sensation.

Car, premièrement, c'est en observant ce qui se passe dans notre esprit, je veux dire, cette suite constante d'idées dont les unes paraissent à mesure que d'autres viennent à disparaître, que nous nous formons l'idée de la succession.

Nous acquérons, en second lieu, l'idée de la durée, en remarquant de la distance dans les parties de cette succession.

En troisième lieu, venant à observer, par le moyen des sens, certaines apparences distinguées par certaines périodes régulières et en apparence *équidistantes*, nous nous formons l'idée de certaines longueurs ou mesures de durée, comme sont les minutes, les heures, les jours, les années, etc.

En quatrième lieu, la faculté que nous avons de répéter aussi souvent que nous voulons, ces mesures du temps, ou ces idées de longueur de durée déterminées dans notre esprit, nous pouvons venir à imaginer de la durée, là même où rien n'existe réellement. C'est ainsi que nous imaginons demain, l'année suivante, ou sept années qui doivent succéder au temps présent.

En cinquième lieu, par ce pouvoir que nous avons de répéter telle ou telle idée d'une certaine longueur de temps, comme d'une minute, ou d'une année, ou d'un siècle aussi souvent qu'il nous plaît, en les ajoutant les unes aux autres, sans jamais approcher plus près de la fin d'une telle addition, que de la fin des nombres auxquels nous pouvons toujours ajouter, nous nous formons à nous-mêmes l'idée de l'éternité, qui peut être aussi bien appliquée à l'éternelle durée de nos âmes, qu'à l'éternité de cet Être infini, qui doit nécessairement avoir toujours existé.

Enfin, en sixième lieu, en considérant une certaine partie de cette durée infinie, en tant que désignée par des mesures périodiques, nous acquérons l'idée de ce qu'on nomme généralement le *temps*.

CHAPITRE XV.

De la durée et de l'expansion considérées ensemble.

§ 1. *La durée et l'expansion, capables du plus et du moins.*

Quoique, dans les chapitres précédents, je me sois arrêté assez longtemps à considérer l'espace et la durée, cependant, comme ce sont des idées d'une importance générale, et qui, de leur nature, ont quelque chose de fort abstrus et de fort particulier, je vais les comparer l'une avec l'autre, pour les faire mieux connaître, persuadé que nous pourrons avoir des idées plus nettes et plus distinctes de ces deux choses en les examinant jointes ensemble. Pour éviter la confusion, je donne à la distance, ou à l'espace considéré dans une idée simple et abstraite, le nom d'*expansion*, afin de le distinguer de l'étendue, terme que quelques-uns n'emploient que pour exprimer cette distance en tant qu'elle est dans les parties solides de la matière, auquel sens il renferme, ou désigne du moins l'idée de corps; au lieu que l'idée d'une pure distance n'enferme rien de semblable. Je préfère aussi le mot d'*expansion* à celui d'*espace*, parce que ce dernier est souvent appliqué à la distance des parties successives et transitoires qui n'existent jamais ensemble, aussi bien qu'à celles qui sont permanentes.

Pour venir maintenant à la comparaison de l'expansion et de la durée, je remarque d'abord que l'esprit y trouve l'idée commune d'une longueur continuée, capables du plus ou du moins; car on a une idée aussi claire de la différence qu'il y a entre la longueur d'une heure et celle d'un jour, que de la différence qu'il y a entre un pouce et un pied.

§ 2. *L'expansion n'est pas bornée par la matière.*

L'esprit s'étant formé l'idée de la longueur d'une certaine partie de l'*expansion*, d'une brasse, d'un pas, ou de telle longueur que vous voudrez, il peut répéter cette idée, comme il a été dit, et ainsi, en l'ajoutant à la première,

étendre l'idée qu'il a de la longueur, et l'égaler à deux brasses, ou à deux pas, et cela aussi souvent qu'il veut, jusqu'à ce qu'elle égale la distance de quelques parties de la terre qui soient à tel éloignement qu'on voudra l'une de l'autre, et continuer ainsi jusqu'à ce qu'il parvienne à remplir la distance qu'il y a d'ici au soleil, ou aux étoiles les plus éloignées. Et par une telle progression, dont le commencement soit pris de l'endroit où nous sommes, ou de quelque autre que ce soit, notre esprit peut toujours avancer et passer au delà de toutes ces distances; en sorte qu'il ne trouve rien qui puisse l'empêcher d'aller plus avant, soit dans le lieu des corps, soit dans l'espace vide de corps. Il est vrai que nous pouvons aisément parvenir à la fin de l'étendue solide, et que nous n'avons aucune peine à concevoir l'extrémité et les bornes de tout ce qu'on nomme *corps;* mais lorsque l'esprit est parvenu à ce terme, il ne trouve rien qui l'empêche d'avancer dans cette expansion infinie qu'il imagine au delà des corps, et où il ne saurait ni trouver ni concevoir aucune borne. Et qu'on n'oppose point à cela, qu'il n'y a rien du tout au delà des limites du corps; à moins qu'on ne prétende renfermer Dieu dans les bornes de la matière. *Salomon*, dont l'entendement était rempli d'une sagesse extraordinaire, qui en avait étendu et perfectionné les lumières, semble avoir d'autres pensées, lorsqu'il dit en parlant à Dieu: *Les cieux et les cieux des cieux ne peuvent te contenir*. Et je crois, pour moi, que celui-là se fait une trop haute idée de la capacité de son propre entendement, qui se figure de pouvoir étendre ses pensées plus loin que le lieu où Dieu existe, ou imaginer une expansion où Dieu n'est pas [1].

§ 3. *La durée n'est pas bornée non plus par le mouvement.*

Ce que je viens de dire de l'expansion, convient parfaitement à la *durée*. L'esprit ayant conçu l'idée d'une certaine durée, peut la doubler, la multiplier et l'étendre non-seulement au delà de sa propre existence, mais au delà de tous les êtres corporels et de toutes les mesures du temps, prises sur les corps célestes et sur leurs mouvements. Mais quoique nous fassions la durée infinie (comme elle l'est certainement), personne ne fait difficulté de reconnaître que nous ne pouvons pourtant pas étendre cette durée au delà de tout être; car Dieu remplit l'éternité, comme chacun en tombe aisément d'accord. On ne convient pas de même que Dieu remplisse l'immensité; mais il est malaisé de trouver la raison pourquoi l'on douterait de ce dernier point, pendant qu'on assure le premier; car certainement son être infini est aussi bien sans bornes à l'un qu'à l'autre de ces égards; et il me semble que c'est donner un peu trop à la matière, que de dire qu'il n'y a rien, là où il n'y a point de corps.

§ 4. *Pourquoi on admet plus aisément une durée infinie qu'une expansion infinie.*

De là nous pouvons apprendre, à mon avis, d'où vient que chacun parle familièrement de l'éternité, et la suppose sans hésiter le moins du monde, ne faisant aucune difficulté d'attribuer l'infinité à la durée, quoique plusieurs n'admettent, ou ne supposent l'infinité de l'espace, qu'avec beaucoup plus de retenue, et d'un ton beaucoup moins affirmatif. La raison de cette différence vient, ce me semble, de ce que les termes de *durée* et d'*étendue* étant employés comme des noms de qualités, qui appartiennent à d'autres êtres, nous concevons sans peine une durée infinie en Dieu, et ne pouvons même nous empêcher de le faire. Mais comme nous n'attribuons pas l'étendue à Dieu, mais seulement à la matière, qui est finie, nous sommes plus sujets à douter de l'existence de l'expansion sans la matière, de laquelle seule nous supposons communément que l'expansion est un attribut. Voilà pourquoi, lorsque les hommes observent les pensées qu'ils ont de l'espace, ils sont portés à s'arrêter aux limites qui terminent le corps, comme si l'espace était là aussi à sa fin, et qu'il ne s'étendît pas plus loin: ou si leurs idées, sur ce sujet, les engagent encore plus avant, ils ne laissent pas d'appeler tout ce qui est au delà des bornes de l'univers, *espace imaginaire*, comme si cet espace n'était rien, dès là qu'il ne contient aucun corps. Mais à l'égard de la durée qui précède tous les corps et tous les mouvements par lesquels on la mesure, ils raisonnent autrement; car ils ne la nomment jamais imaginaire, parce qu'elle n'est jamais supposée vide

[1] « Si Dieu était étendu, il aurait des parties; mais la « durée n'en donne qu'à ses opérations. Cependant, par « rapport à l'espace, il faut lui attribuer l'immensité, qui « donne aussi des parties et de l'ordre aux opérations im- « médiates de Dieu. Il est la source des possibilités comme « des existences: des unes par son essence, des autres « par sa volonté. Ainsi l'espace, comme le temps, n'ont « leur réalité que de lui, et il peut remplir le vide quand « bon lui semble, c'est ainsi qu'il est partout à cet égard. »

de quelque autre chose qui existe réellement. Que si les noms des choses peuvent nous conduire en quelque manière à l'origine des idées des hommes (comme je suis tenté de croire qu'elles peuvent y contribuer beaucoup), le mot de *durée* peut donner sujet de penser que les hommes crurent qu'il y avait quelque analogie entre une continuation d'existence, qui enferme comme une espèce de résistance à toute force destructive, et entre une continuation de solidité (propriété des corps qu'on est souvent porté à confondre avec la *dureté*, et qu'on trouvera effectivement n'en être pas fort différente, si l'on considère les plus petits atomes de la matière), et que cela donna occasion à la formation des mots *durer* et *être dur*, qui ont une si étroite affinité ensemble. Cela paraît surtout dans la langue latine, d'où ces mots ont passé dans nos langues modernes ; car le mot latin *durare* est aussi bien employé pour signifier l'idée de la *dureté* proprement dite, que l'idée d'une existence continuée, comme il paraît par cet endroit d'*Horace* (Epod. XVI), *Ferro duravit sæcula.* Quoi qu'il en soit, il est certain que quiconque suit ses propres pensées, trouvera qu'elles se portent quelquefois bien au delà de l'étendue des corps, dans l'infinité de l'espace ou l'expansion, dont l'idée est distincte du corps et de toute autre chose ; ce qui peut fournir la matière d'une plus ample méditation à qui voudra s'y appliquer.

§ 5. *Le temps est à la durée ce que le lieu est à l'expansion.*

En général le temps est à la durée ce que le lieu est à l'expansion. Ce sont autant de portions de ces deux *océans infinis d'éternité et d'immensité*, distinguées du reste comme par autant de bornes, et qui servent en effet à marquer la position des êtres réels et finis, selon le rapport qu'ils ont entre eux dans cette uniforme et infinie étendue de durée et d'espace. Ainsi, à bien considérer le temps et le lieu, ils ne sont rien autre chose que des idées de certaines distances déterminées, prises de certains points connus et fixes dans les choses sensibles capables d'être distinguées, et qu'on suppose garder toujours la même distance les unes à l'égard des autres. C'est de ces points fixes dans les êtres sensibles, que nous comptons la durée particulière et que nous mesurons les parties que nous prenons de ces quantités infinies ; et ces parties ainsi considérées sont ce que nous appelons le *temps* et le *lieu*. Car la durée et l'espace étant uniformes et illimités de leur nature, si l'on ne jetait la vue sur ces sortes de points fixes et connus, on ne pourrait point y observer l'ordre et la position des choses ; et tout serait dans un confus entassement que rien ne serait capable de débrouiller.

§ 6. *Le temps et le lieu sont pris pour autant de portions de durée et d'espace qu'on en peut désigner par l'existence et le mouvement des corps.*

Or, à considérer ainsi le *temps* et le *lieu* comme autant de portions déterminées de ces abîmes infinis d'espace et de durée, qui sont séparées ou qu'on suppose distinguées du reste par des marques et des bornes connues, on leur fait signifier à chacun deux choses différentes.

Et premièrement, le temps, considéré en général, se prend communément pour cette portion de durée infinie qui est mesurée par l'existence et le mouvement des corps célestes, et qui coexiste à cette existence et à ce mouvement, autant que nous en pouvons juger par la connaissance que nous avons de ces corps. A prendre la chose de cette manière, le temps commence et finit avec la formation de ce monde sensible, et c'est le sens qu'il faut donner à ces expressions que j'ai déjà citées : *Avant tous les temps*, ou, *Lorsqu'il n'y aura plus de temps.* Le *lieu* se prend aussi quelquefois pour cette portion de l'espace infini qui est comprise et renfermée dans le monde matériel, et qui par là est distinguée du reste de l'*expansion* ; quoique ce fût parler plus proprement de donner à une telle portion de l'espace le nom d'*étendue*, plutôt que celui de *lieu*. C'est dans ces bornes que sont renfermés le *temps* et le *lieu*, pris dans le sens que je viens d'expliquer ; et c'est par leurs parties capables d'être observées, qu'on mesure et qu'on détermine le temps ou la durée particulière de tous les êtres corporels, aussi bien que leur étendue et leur place particulière.

§ 7. *Quelquefois ils sont pris pour tout autant de durée et d'espace que nous en désignons par des mesures prises de la grosseur ou du mouvement des corps.*

En second lieu, le mot *temps* se prend quelquefois dans un sens plus étendu, et est appliqué aux parties de la durée infinie ; non à celles qui sont réellement distinguées et mesurées par l'existence réelle et par les mouvements périodiques des corps qui ont été destinés dès le commence-

ment [1] à servir de signe et à marquer les saisons, les jours et les années, et qui, suivant cela, nous servent à mesurer le temps, mais à d'autres portions de cette durée infinie et uniforme que nous supposons égales, dans quelques rencontres, à certaines longueurs d'un temps précis, et que nous considérons par conséquent comme terminées par certaines bornes. Car si nous supposons, par exemple, que la création des anges ou leur chute fût arrivée au commencement de la *période julienne*, nous parlerions assez proprement, et nous nous ferions fort bien entendre, si nous disions que depuis la création des anges il s'est écoulé 764 ans de plus que depuis la création du monde. Par où nous désignerions tout autant de cette durée indistincte, que nous supposerions égaler 764 révolutions annuelles du soleil; de sorte qu'elles auraient été renfermées dans cette portion, supposé que le soleil se fût mû de la même manière qu'à présent. De même, nous supposons quelquefois de la place, de la distance ou de la grandeur, dans ce vide immense qui est au delà des bornes de l'univers, lorsque nous considérons une portion de cet espace, qui soit égale à un corps d'une certaine dimension déterminée, comme d'un pied cubique, ou qui soit capable de le recevoir; ou lorsque dans cette vaste expansion, vide de corps, nous concevons un point à une distance précise d'une certaine partie de l'univers.

§ 8. *Le lieu et le temps appartiennent à tous les êtres finis.*

Où et *quand* sont des questions qui appartiennent à toutes les existences finies, desquelles nous déterminons toujours le lieu et le temps, par rapport à quelques parties connues de ce monde sensible, et à certaines époques qui nous sont marquées par les mouvements qu'on y peut observer. Sans ces sortes de périodes ou parties fixes, l'ordre des choses se perdrait, eu égard à notre entendement borné, dans ces deux vastes océans de durée et d'expansion, qui, invariables et sans bornes, renferment en eux-mêmes tous les êtres finis, et n'appartiennent dans toute leur étendue qu'à la divinité. Il ne faut donc pas s'étonner que nous ne puissions nous former une idée complète de la durée et de l'expansion, et que notre esprit se trouve, pour ainsi dire, si souvent hors de mesure lorsque nous venons à les considérer, ou en elles-mêmes par voie d'abstraction, ou comme appliquées, en quelque manière, à l'*Être suprême et incompréhensible*. Mais lorsque l'expansion et la durée sont appliquées à quelque être fini, l'étendue d'un corps est tout autant de cet espace infini que la grosseur de ce corps en occupe; et ce qu'on nomme le *lieu*, c'est la position d'un corps considéré à une certaine distance de quelque autre corps. Et comme l'idée de la durée particulière d'une chose est l'idée de cette portion de durée infinie, qui passe durant l'existence de cette chose; de même le temps pendant lequel une chose existe, est l'idée de cet espace de durée qui s'est écoulé entre quelques périodes de durée, connues et déterminées, et entre l'existence de cette chose. La première de ces idées montre la distance des extrémités de l'étendue ou de l'existence d'une seule et même chose, par exemple que son volume est d'un pied en carré, ou qu'elle a duré deux années; l'autre fait voir la distance du *lieu* qu'elle occupe, ou de son existence, par rapport à certains autres points fixes d'espace ou de durée : par exemple, qu'elle a existé au milieu de la place royale, ou dans le premier degré du taureau, ou dans l'année 1671 de J. C., ou l'an 1000 de la période julienne; toutes distances que nous mesurons par les idées que nous avons conçues auparavant de certaines longueurs d'espace ou de durée, comme sont, à l'égard de l'espace, les pouces, les pieds, les lieues, les degrés; et à l'égard de la durée, les minutes, les jours, les années, etc.

§ 9. *Chaque partie de l'extension est extension, et chaque partie de la durée est durée.*

Il y a une autre chose sur quoi l'espace et la durée ont ensemble une grande conformité, c'est que, quoique nous les mettions avec raison au nombre de nos idées simples, cependant, de toutes les idées distinctes que nous avons de l'espace et de la durée, il n'y en a aucune qui n'ait quelque sorte de composition. C'est la nature de ces deux choses [1] d'être composées de parties.

[1] Genèse, ch. 1, v. 15.

[1] On a objecté à M. Locke que si l'espace est composé de parties, comme il l'avoue en cet endroit, il ne saurait le mettre au nombre des idées simples, ou bien qu'il doit renoncer à ce qu'il dit ailleurs, qu'*une des propriétés des idées simples, c'est d'être exemptes de toute composition, et de ne produire dans l'âme qu'une conception entièrement uniforme, qui ne puisse être distinguée en différentes idées*, p. 109, t. I. A quoi on ajoute, en passant, qu'on est surpris que M. Locke n'ait pas donné dans le chapitre 2 du II[e] livre, où il commence à parler des idées simples, une définition exacte de ce qu'il entend par des idées simples. C'est M. Barbeyrac,

Mais, comme ces parties sont toutes de la même espèce, et sans mélange d'aucune autre idée, elles n'empêchent pas que l'espace et la durée ne soient du nombre des idées simples. Si l'esprit pouvait arriver, comme dans les nombres, à une si petite partie de l'étendue ou de la durée, qu'elle ne pût être divisée, ce serait, pour ainsi dire, une idée ou une unité indivisible, par la répétition de laquelle l'esprit pourrait se former les plus vastes idées de l'étendue et de la durée qu'il puisse avoir. Mais, parce que notre esprit n'est pas capable de se représenter l'idée d'un espace sans parties, on se sert, au lieu de cela, des mesures communes qui s'impriment dans la mémoire par l'usage qu'on en fait dans chaque pays, comme sont, à l'égard de l'espace, les pouces, les pieds, les coudées et les parasanges; et à l'égard de la durée, les secondes, les minutes, les heures, les jours et les années : notre esprit, dis-je, regarde ces idées, ou autres semblables, comme des idées simples, dont il se sert pour composer des idées plus étendues, qu'il forme dans l'occasion par l'addition de ces sortes de longueurs qui lui sont devenues familières. D'un autre côté, la plus petite mesure que nous ayons de l'une et de l'autre, est regardée comme l'unité dans les nombres, lorsque l'esprit veut réduire l'espace ou la durée en plus petites fractions, par voie de division. Du reste, dans ces deux opérations, je veux dire dans l'addition et la division de l'espace ou de la durée, et lorsque l'idée en question devient fort étendue ou extrêmement resserrée, sa quantité précise devient fort obscure et fort confuse; et il n'y a plus que le nombre de ces additions ou divisions répétées qui soit clair et distinct. C'est de quoi l'on sera aisément convaincu, si l'on abandonne son esprit à la contemplation de cette vaste extension de l'espace ou de la divisibilité de la matière. Chaque partie de la durée est durée, et chaque partie de l'extension est extension; et l'une et l'autre sont capables d'addition ou de division à l'infini. Mais les plus petites parties de l'une et de l'autre, dont nous ayons des idées claires et distinctes, sont peut-être celles qu'il nous convient le plus de considérer comme les idées simples de cette espèce, dont nos modes complexes de l'espace, de l'étendue et de la durée sont formés, et auxquelles ils peuvent être ensuite distinctement réduits. Dans la durée, cette petite partie peut être nommée un *moment*, et c'est le temps qu'une idée reste dans notre esprit, dans cette perpétuelle succession d'idées qui s'y fait ordinairement. Pour l'autre petite portion qu'on peut remarquer dans l'espace, comme elle n'a point

professeur en droit à Groningue, qui me communiqua ces objections dans une lettre que je fis voir à M. Locke. Et voici la réponse que M. Locke me dicta peu de jours après. « Pour commencer par la dernière objection, M. Locke déclare d'abord qu'il n'a pas traité son sujet dans un ordre parfaitement scolastique, n'ayant pas eu beaucoup de familiarité avec ces sortes de livres, lorsqu'il a écrit le sien, ou plutôt ne se souvenant guère plus alors de la méthode qu'on y observe; et qu'ainsi ses lecteurs ne doivent pas s'attendre à des définitions régulièrement placées à la tête de chaque nouveau sujet. Il s'est contenté d'employer les principaux termes dont il se sert de telle sorte que, d'une manière ou d'autre, il fasse comprendre nettement à ses lecteurs ce qu'il entend par ces termes-là. Et en particulier à l'égard du terme d'idées simples, il a eu le bonheur de le définir dans l'endroit cité dans l'objection; et par conséquent il n'aura pas besoin de suppléer à ce défaut. La question se réduit donc à savoir si l'idée d'extension peut s'accorder avec cette définition qui lui conviendra effectivement, si elle est entendue dans le sens que M. Locke a eu principalement en vue. Or, la composition qu'il a eu proprement dessein d'exclure dans cette définition, c'est une composition de différentes idées dans l'esprit, et non une composition d'idées de même espèce, en définissant une chose dont l'essence consiste à avoir des parties de même espèce, et où l'on ne peut venir à une dernière entièrement exempte de cette composition; de sorte que si l'idée d'étendue consiste à avoir *partes extra partes*, comme on parle dans les écoles, c'est toujours, au sens de M. Locke, une idée simple, parce que l'idée d'avoir *partes extra partes* ne peut être résolue en deux autres idées. Du reste, l'objection qu'on fait à M. Locke à propos de la nature de l'étendue, ne lui avait pas entièrement échappé, comme on peut le voir dans le § 9 de ce chapitre, où il dit que la moindre portion d'espace ou d'étendue, dont nous ayons une idée claire et distincte, est la plus propre à être regardée comme l'idée simple de cette espèce, dont les modes complexes d'espace et d'étendue sont composés, et, à son avis, on peut fort bien l'appeler une *idée simple*, puisque c'est la plus petite idée de l'espace que l'esprit se puisse former à lui-même, et qu'il ne peut par conséquent la diviser en deux plus petites. D'où il s'ensuit qu'elle est à l'esprit une idée simple : ce qui suffit dans cette occasion. Car, l'affaire de M. Locke n'est pas de discourir en cet endroit de la réalité des choses, mais des idées de l'esprit. Et si cela ne suffit pour éclaircir la difficulté, M. Locke n'a plus rien à ajouter, sinon que si l'idée d'étendue est si singulière qu'elle ne puisse s'accorder exactement avec la définition qu'il a donnée des idées simples, de sorte qu'elle diffère en quelque manière de toutes les autres de cette espèce, il croit qu'il vaut mieux la laisser là exposée à cette difficulté, que de faire une nouvelle division en sa faveur. C'est assez pour M. Locke qu'on puisse comprendre sa pensée. Il n'est que trop ordinaire de voir des discours très-intelligibles, gâtés par trop de délicatesse sur ces pointilleries. Nous devons assortir les choses le mieux que nous pouvons, *doctrinæ causâ*; mais, après tout, il se trouvera toujours quantité de choses qui ne pourront pas s'ajuster exactement avec nos conceptions et nos façons de parler. »

de nom, je ne sais si l'on me permettra de l'appeler *point sensible*, par où j'entends la plus petite particule de matière ou d'espace que nous puissions discerner, et qui est ordinairement environ une minute, ou, aux yeux les plus pénétrants, rarement moins que trente secondes d'un cercle dont l'œil est le centre.

§ 10. *Les parties de l'expansion et de la durée sont inséparables.*

L'expansion et la durée conviennent dans cet autre point; c'est que bien qu'on les considère l'une et l'autre comme ayant des parties, cependant leurs parties ne peuvent être séparées l'une de l'autre, pas même par la pensée; quoique les parties des corps d'où nous tirons la mesure de l'expansion, et les parties du mouvement (ou plutôt de la succession des idées dans notre esprit) d'où nous empruntons la mesure de la durée, puissent être divisées et interrompues; ce qui arrive assez souvent, le mouvement étant terminé par le repos, et la succession de nos idées l'étant par le sommeil, auquel nous donnons aussi le nom de *repos*.

§ 11. *La durée est comme une ligne, et l'expansion comme un solide.*

Il y a pourtant cette différence visible entre l'espace et la durée, que les idées de longueur que nous fournit l'expansion peuvent être tournées en tout sens, et font ainsi ce que nous nommons figure, largeur et épaisseur; au lieu que la durée n'est que comme une longueur continuée à l'infini en ligne droite, qui n'est capable de recevoir ni multiplicité, ni variation, ni figure, mais qui est une commune mesure de tout ce qui existe, de quelque nature qu'il soit, une mesure à laquelle toutes choses participent également pendant leur existence. Car, ce moment-ci est commun à toutes les choses qui existent présentement, et renferme également cette partie de leur existence, tout de même que si toutes ces choses n'étaient qu'un seul être; de sorte que nous pouvons dire avec vérité que tout ce qui est, existe dans un seul et même moment de temps. De savoir si la nature des anges et des esprits a de même quelque analogie avec l'expansion, c'est ce qui est au-dessus de ma portée; et peut-être que par rapport à nous, dont l'entendement est tel qu'il nous le faut pour la conservation de notre être, et pour les fins auxquelles nous sommes destinés, et non pour avoir une véritable et parfaite idée de tous les autres êtres, il nous est presque aussi difficile de concevoir quelque existence, ou d'avoir l'idée de quelque être réel, entièrement privé de toute expansion, que d'avoir l'idée de quelque existence réelle qui n'ait absolument aucune espèce de durée. C'est pourquoi nous ne savons pas quel rapport les esprits ont avec l'espace, ni comment ils y participent. Tout ce que nous savons, c'est que chaque corps pris à part occupe sa portion particulière de l'espace selon l'étendue de ses parties solides, et que par là il empêche tous les autres corps d'avoir aucune place dans cette portion particulière pendant qu'il en est en possession.

§ 12. *Deux parties de la durée n'existent jamais ensemble, et les parties de l'expansion existent toutes ensemble.*

La durée est donc, aussi bien que le temps qui en fait partie, l'idée d'une distance qui périt, et dont deux parties n'existent jamais ensemble, mais se suivent successivement l'une l'autre; et l'expansion est l'idée d'une distance durable dont toutes les parties existent ensemble et sont incapables de succession. C'est pour cela que, bien que nous ne puissions concevoir aucune durée sans succession, ni nous mettre dans l'esprit qu'un être coexiste présentement à demain, ou possède à la fois plus que ce moment présent de durée, cependant nous pouvons concevoir que la durée éternelle de l'Être infini est fort différente de celle de l'homme ou de quelque autre être fini; parce que la connaissance ou la puissance de l'homme ne s'étend point à toutes les choses passées et à venir; ses pensées ne sont, pour ainsi dire, que d'hier, et il ne sait pas ce que le jour de demain doit mettre en évidence. Il ne saurait rappeler le passé, ni rendre présent ce qui est encore à venir. Ce que je dis de l'homme, je le dis de tous les êtres finis, qui, bien qu'ils puissent être beaucoup au-dessus de l'homme en connaissance et en puissance, ne sont pourtant que de faibles créatures en comparaison de Dieu lui-même. Ce qui est fini, quelque grand qu'il soit, n'a aucune proportion avec l'infini. Comme la durée infinie de Dieu est accompagnée d'une connaissance et d'une puissance infinies, il voit toutes les choses passées et à venir, en sorte qu'elles ne sont pas plus éloignées de sa connaissance, ni moins exposées à sa vue que les choses présentes. Elles sont toutes également sous ses yeux; et il n'y a rien qu'il ne puisse faire exister à chaque moment qu'il le veut. Car l'existence de toutes choses dépendant uniquement de son

bon plaisir, elles existent toutes dans le même moment qu'il juge à propos de leur donner l'existence.

§ 12. *L'expansion et la durée sont renfermées l'une dans l'autre.*

Enfin l'expansion et la durée sont renfermées l'une dans l'autre, chaque portion d'espace étant dans chaque partie de la durée, et chaque portion de durée dans chaque partie de l'expansion. Je crois que parmi toute cette variété d'idées que nous concevons ou pouvons concevoir, on trouverait à peine une telle combinaison de deux idées distinctes, ce qui peut fournir matière à de plus profondes spéculations.

CHAPITRE XVI.

Du nombre.

§ 1. *Le nombre est la plus simple et la plus universelle de toutes nos idées.*

Comme parmi toutes les idées que nous avons, il n'y en a aucune qui nous soit suggérée par plus de voies que celle de l'*unité*, aussi n'y en a-t-il point de plus simple. Il n'y a, dis-je, aucune apparence de variété ou de composition dans cette idée; et elle se trouve jointe à chaque objet qui frappe nos sens, à chaque idée qui se présente à notre entendement, et à chaque pensée de notre esprit. C'est pourquoi, il n'y en a point qui nous soit plus familière; comme c'est aussi la plus universelle de nos idées dans le rapport qu'elle a avec toutes les autres choses; car le nombre s'applique aux hommes, aux anges, aux actions, aux pensées, en un mot, à tout ce qui existe, ou peut être imaginé.

§ 2. *Les modes du nombre se font par voie d'addition.*

En répétant cette idée de l'unité dans notre esprit, et ajoutant ces répétitions ensemble, nous venons à former les *modes* ou *idées complexes* du nombre. Ainsi, en ajoutant un à un, nous avons l'idée complexe d'une couple; en mettant ensemble douze unités, nous avons l'idée complexe d'une *douzaine*; et ainsi d'une *centaine*, d'un *million* ou de tout autre nombre.

§ 3. *Chaque mode exactement distinct dans le nombre.*

De tous les modes simples, il n'y en a pas de plus distincts que ceux du nombre, la moindre variation, qui est d'une unité, rendant chaque combinaison aussi clairement distincte de celle qui en approche de plus près, que de celle qui en est la plus éloignée, *deux* étant aussi distinct d'*un* que de *deux cents*; et l'idée de *deux* aussi distincte de celle de *trois*, que la grandeur de toute la terre est distincte de celle d'un ciron. Il n'en est pas de même à l'égard des autres modes simples, dans lesquels il ne nous est pas aisé, ni peut-être possible, de mettre de la distinction entre deux idées approchantes, quoiqu'il y ait une différence réelle entre elles. Car, qui voudrait entreprendre de trouver de la différence entre la blancheur de ce papier et celle qui en approche d'un degré, ou qui pourrait former des idées distinctes du moindre excès de grandeur en différentes portions d'étendue?

§ 4. *Les démonstrations dans les nombres sont les plus précises*

Or, de ce que chaque mode du nombre paraît si clairement distinct de tout autre, de ceux-là même qui en approchent le plus près, je suis porté à conclure que si les démonstrations dans les nombres ne sont pas plus évidentes et plus exactes que celles qu'on fait sur l'étendue, elles sont du moins plus générales dans l'usage, et plus déterminées dans l'application qu'on en peut faire; parce que, dans les nombres, les idées sont et plus précises, et plus propres à être distinguées les unes des autres, que dans l'étendue, où l'on ne peut point observer, ou mesurer, chaque égalité et chaque excès de grandeur aussi aisément que dans les nombres, par la raison que dans l'espace nous ne saurions arriver par la pensée à une certaine petitesse déterminée au delà de laquelle nous ne puissions aller, telle qu'est l'unité dans le nombre [1]. C'est pourquoi, l'on ne saurait découvrir la quantité ou la proportion du moindre excès de grandeur qui d'ail-

[1] « Cela se doit entendre du nombre *entier*, car autrement, le nombre, dans sa latitude, comprenant le « sourd, le rompu et le transcendant, et tout ce qui peut « se prendre entre deux nombres entiers, est proportionnel à la ligne, et il y a là aussi peu de *minimum* que « dans le continu. Aussi cette définition, que le nombre « est une multitude d'unités, n'a lieu que pour les entiers. « La distinction précise des idées, dans l'étendue, ne « consiste pas dans la *grandeur*, car pour reconnaître « distinctement la grandeur il faut recourir aux nombres « entiers, ou à ceux qui sont connus par le moyen des « entiers; ainsi, de la *quantité continue*, il faut recourir « à la *quantité discrète*, pour avoir une connaissance « distincte de la grandeur. Les modifications de l'étendue, « lorsqu'on ne se sert point des nombres, ne peuvent donc « être distinguées que par la *figure*, prenant ce mot si « généralement qu'il signifie tout ce qui fait que deux « étendus ne sont pas semblables l'un à l'autre. »

leurs paraît fort nettement dans les nombres, où, comme il a été dit, 91 est aussi aisé à distinguer de 90, que de 9000, quoique 91 excède immédiatement 90. Il n'en est pas de même dans l'étendue, où tout ce qui est quelque chose de plus qu'un pied, ou un pouce, ne peut être distingué de la mesure juste d'un pied ou d'un pouce. Ainsi, dans des lignes qui paraissent être d'une égale longueur, l'une peut être plus longue que l'autre par des parties innombrables; et il n'y a personne qui puisse donner un angle qui, comparé à un droit, soit immédiatement le plus grand, en sorte qu'il n'y en ait point d'autre plus petit qui se trouve plus grand que le droit.

§ 5. *Combien il est nécessaire de donner des noms aux nombres.*

En répétant, comme nous avons dit, l'idée de l'unité, et la joignant à une autre unité, nous en faisons une idée collective que nous nommons *deux*. Et quiconque peut faire cela, et avancer, en ajoutant toujours un de plus à la dernière idée collective qu'il a d'un certain nombre quel qu'il soit, et à laquelle il donne un nom particulier; quiconque, dis-je, fait cela, peut compter, ou avoir des idées de différentes collections d'unités distinctes les unes des autres, tant qu'il a une suite de noms pour désigner les nombres suivants, et assez de mémoire pour retenir cette suite de nombres avec leurs différents noms[1]: car, la numération consiste à ajouter toujours une unité de plus, et à donner au nombre total, regardé comme compris dans une seule idée, un nom ou un signe nouveau ou distinct, par où l'on puisse le discerner de ceux qui sont devant et après, et le distinguer de chaque multitude d'unités qui est plus petite ou plus grande. De sorte que celui qui sait ajouter un à un, et ainsi à deux, et avancer de cette manière en marquant toujours en lui-même les noms distincts qui appartiennent à chaque progression, et qui, d'autre part, ôtant une unité de chaque collection, peut les diminuer autant qu'il veut, celui-là est capable d'acquérir toutes les idées des nombres dont les noms sont en usage dans sa langue, ou qu'il peut nommer lui-même, quoique peut-être il n'en puisse pas connaître davantage. Car, comme les différents modes des nombres ne sont dans notre esprit que tout autant de combinaisons d'unités, qui ne changent point, et ne sont capables d'aucune autre différence que du plus ou du moins[1], il semble que des noms ou des signes particuliers sont plus nécessaires à chacune de ces combinaisons distinctes, qu'à aucune autre espèce d'idées. La raison de cela est que sans de tels noms ou signes, à peine pouvons-nous faire usage des nombres en comptant, surtout lorsque la combinaison est composée d'une grande multitude d'unités; car alors, il est difficile d'empêcher que ces unités jointes ensemble, sans qu'on ait distingué cette collection particulière par un nom ou un signe précis, il ne résulte un parfait chaos.

§ 6. *Autre raison pour établir cette nécessité.*

C'est là, je crois, la raison pourquoi certains *Américains*, avec qui je me suis entretenu, et qui avaient d'ailleurs l'esprit assez vif et assez raisonnable, ne pouvaient, en aucune manière, compter comme nous jusqu'à mille, n'ayant aucune idée distincte de ce nombre, quoiqu'ils pussent compter jusqu'à vingt. C'est que leur langue peu abondante, et uniquement accommodée au peu de besoins d'une pauvre et simple vie, qui ne connaissait ni le négoce ni les mathématiques, n'avait point de mot qui signifiât *mille;* de sorte que lorsqu'ils étaient obligés de parler de quelque grand nombre, ils montraient les cheveux de leur tête, pour marquer en général une grande multitude qu'ils ne pouvaient nombrer: incapacité qui venait, si je ne me trompe, de ce qu'ils manquaient de noms. Un voyageur[2] qui a été chez les *Topinambous*, nous apprend qu'ils n'avaient point de noms pour les nombres au-dessus de cinq, et que

[1] « Par cette manière seule on ne saurait aller loin, car « la mémoire serait trop *chargée*, s'il fallait retenir un « nom tout à fait nouveau pour chaque addition d'une « nouvelle unité. C'est pourquoi il faut un certain ordre « et une certaine *réplication* dans ces noms, en recommençant suivant une certaine progression. »

[1] « Cela se peut dire du temps et de la ligne droite, « mais nullement des figures et encore moins des *nombres*, « qui sont non-seulement différents en grandeur, mais « encore *dissemblables*. Un nombre *pair* peut être partagé en deux également, et non pas un *impair*. *Trois* « et *six* sont des nombres *triangulaires*, *quatre* et *neuf* « sont des *quarrés*, *huit* est un *cube*, etc.; et cela a lieu « dans les nombres encore plus que dans les figures, car « deux figures inégales peuvent être parfaitement semblables l'une à l'autre, mais jamais deux nombres.... « Communément on n'a pas d'idée distincte de ce qui est « *semblable* ou *dissemblable;* ce qui fait voir que l'application que fait l'auteur des *modifications simples* « ou *mixtes* a besoin d'être redressée. »

[2] Jean de Lery, Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, chap. 20, pages 307, 382.

lorsqu'ils voulaient exprimer quelque nombre au delà, ils montraient leurs doigts, et les doigts des autres personnes qui étaient avec eux. Leur calcul n'allait pas plus loin; et je ne doute pas que nous-mêmes ne puissions compter distinctement en paroles une beaucoup plus grande quantité de nombres que nous n'avons accoutumé de faire, si nous trouvions seulement quelques dénominations propres à les exprimer; au lieu que, suivant le tour que nous prenons de compter par millions[1] de millions, de millions, etc., il est fort difficile d'aller sans confusion au delà de dix-huit, ou au plus, de vingt-quatre progressions décimales. Mais, pour faire voir combien des noms distincts nous peuvent servir à bien compter ou à avoir des idées utiles des nombres, je vais ranger toutes les figures suivantes dans une seule ligne, comme si c'étaient des signes d'un seul nombre :

Nonillions.	Octillions.	Septillions.	Sextillions.	Quintillions.
857324.	162486.	345896.	437916.	423147.
Quatrillions.	**Trillions.**	**Billions.**	**Millions.**	**Unités.**
248106	235421.	261734.	368149.	623137.

La manière ordinaire de compter ce nombre en anglais serait de répéter souvent de millions, de millions, de millions, etc.; or, millions est la propre dénomination de la seconde sixaine, 368149. Selon cette manière, il serait bien mal aisé d'avoir aucune notion distincte de ce nombre : mais qu'on voie si, en donnant à chaque sixaine une nouvelle dénomination selon l'ordre dans lequel elle serait placée, l'on ne pourrait point compter sans peine ces figures ainsi rangées, et peut-être plusieurs autres, en sorte qu'on s'en formât plus aisément des idées distinctes à soi-même, et qu'on les fit connaître plus clairement aux autres[2]. Je n'avance cela que pour faire voir combien des noms distincts sont nécessaires pour compter, sans prétendre introduire de nouveaux termes de ma façon.

§ 7. *Pourquoi les enfants ne comptent pas plus tôt qu'ils n'ont accoutumé de faire.*

Ainsi, les enfants commencent assez tard à compter, et ne comptent point fort avant, ni d'une manière fort assurée, que longtemps après qu'ils ont l'esprit rempli de quantité d'autres idées : soit que d'abord il leur manque des mots pour marquer les différentes progressions des nombres, ou qu'ils n'aient pas encore la faculté de former des idées complexes de plusieurs idées simples et détachées les unes des autres, de les disposer dans un certain ordre régulier, et de les retenir ainsi dans leur mémoire, comme il est nécessaire pour bien compter. Quoi qu'il en soit, on peut voir tous les jours des enfants qui parlent et raisonnent assez bien, et ont des notions fort claires de bien des choses, avant que de pouvoir compter jusqu'à vingt; et il y a des personnes qui, faute de mémoire, ne pouvant retenir différentes combinaisons de nombres, avec les noms qu'on leur donne par rapport aux rangs distincts qui leur sont assignés, ni la dépendance d'une si longue suite de progressions numérales, dans la relation qu'elles ont les unes avec les autres, sont incapables, durant toute leur vie, de compter ou de suivre régulièrement une assez petite suite de nombres. Car, qui veut compter vingt, ou avoir une idée de ce nombre, doit savoir que dix-neuf le précède, et connaître le nom ou le signe de ces deux nombres, selon qu'ils sont marqués dans leur ordre; parce que, dès que cela vient à manquer, il se fait une lacune, la chaîne se rompt, et l'on ne peut continuer la progression. De sorte que, pour bien compter, il est nécessaire, 1° que l'esprit distingue exactement deux idées, qui ne diffèrent l'une de l'autre que par l'addition ou la soustraction d'une unité; 2° qu'il conserve dans sa mémoire les noms ou les signes des différentes combinaisons, depuis l'unité jusqu'à ce nombre; et cela, non pas d'une manière con-

[1] Il faut entendre ceci par rapport aux Anglais; car il y a longtemps que les Français connaissent les termes de billions, de trillions, de quatrillions, etc. On trouve dans la nouvelle méthode latine, dont la première édition parut en 1655, le mot de billion, dans le Traité des observations particulières, au chapitre second, intitulé : *Des nombres romains.* Et le Père Lamy a inséré les mots de billions, de trillions, de quatrillions, etc. dans son Traité de la grandeur, qui a été imprimé quelques années avant que cet ouvrage de M. Locke eût vu le jour. « Lorsqu'il y a « plusieurs chiffres sur une même ligne, dit le Père Lamy, « pour éviter la confusion, on les coupe de trois en trois « par tranches, ou seulement on laisse un petit espace « vide; et chaque tranche ou chaque ternaire a son nom : « le premier ternaire s'appelle unités; le second, mille; le « troisième, millions; le quatrième, milliards ou billions; « le cinquième, trillions; le sixième, quatrillions. — Quand « on passe les quintillions, dit-il, cela s'appelle sextil- « lions, septillions, ainsi de suite. Ce sont des mots que « l'on invente, parce qu'on n'en a point d'autres. » Il ne prétend pas par là s'en attribuer l'invention, car ils avaient été inventés longtemps auparavant, comme je viens de le prouver.

[2] « Les dénominations proposées par l'auteur sont « assez bonnes. Soit X égal à 10 : cela posé, un *million* « sera X^6; un *billion*, X^{12}; un *trillion*, X^{18} etc., et un « *nonillion*, X^{54}. »

fuse et sans règle, mais selon cet ordre exact dans lequel les nombres se suivent les uns les autres. Si l'on vient à s'égarer dans l'un ou dans l'autre de ces points, tout le calcul est confondu, et il ne reste plus qu'une idée confuse de multitude, sans qu'il soit possible de saisir les idées qui sont nécessaires pour compter distinctement.

§ 8. *Le nombre mesure tout ce qui est capable d'être mesuré.*

Une autre chose qu'il faut remarquer dans le nombre, c'est que l'esprit s'en sert pour mesurer toutes les choses que nous pouvons mesurer, qui sont principalement l'*expansion* et la *durée;* et que l'idée que nous avons de l'infini, lors même qu'on l'applique à l'espace et à la durée, ne semble être autre chose qu'une infinité de nombres. Car, que sont nos idées de l'éternité et de l'immensité, sinon des additions de certaines idées de parties, imaginées dans la durée et dans l'expansion, que nous répétons avec l'infinité du nombre qui fournit à de continuelles additions, sans que nous en puissions jamais trouver la fin? Chacun peut voir sans peine que le nombre nous fournit ce fonds inépuisable plus nettement que toutes nos autres idées. Car, qu'un homme assemble, en une seule somme, un aussi grand nombre qu'il voudra; cette multitude d'unités, quelque grande qu'elle soit, ne diminue en aucune manière la puissance qu'il a d'y en ajouter d'autres, et ne l'approche pas plus près de la fin de ce fonds intarissable de nombres, auquel il reste toujours autant à ajouter que si l'on n'en avait ôté aucun. Et c'est de cette addition infinie de nombres qui se présente si naturellement à l'esprit, que nous vient, à mon avis, la plus nette et la plus distincte idée que nous puissions avoir de l'infinité, dont nous allons parler plus au long dans le chapitre suivant.

CHAPITRE XVII.

De l'infinité.

§ 1. *Nous attribuons immédiatement l'idée de l'infinité à l'espace, à la durée et au nombre.*

Qui voudra savoir de quelle espèce est l'idée à laquelle nous donnons le nom d'*infinité*, ne peut mieux parvenir à cette connaissance qu'en considérant à quoi c'est que notre esprit attribue plus immédiatement l'infinité, et comment il vient à se former cette idée.

Il me semble que le fini et l'infini sont regardés comme des modes de la quantité [1], et qu'ils ne sont attribués originairement, et dans leur première dénomination, qu'aux choses qui ont des parties, et qui sont capables du plus ou du moins par l'addition ou la soustraction de la moindre partie. Telles sont les idées de l'espace, de la durée et du nombre, dont nous avons parlé dans les chapitres précédents. A la vérité, nous ne pouvons qu'être persuadés que Dieu, cet être suprême, de qui et par qui sont toutes choses, est inconcevablement infini: cependant, lorsque nous appliquons, dans notre entendement, dont les vues sont si faibles et si bornées, notre idée de l'infini à ce premier Être, nous le faisons principalement par rapport à sa durée et à son ubiquité, et plus figurément, à mon avis, par rapport à sa puissance, à sa sagesse, à sa bonté et à ses autres attributs, qui sont effectivement inépuisables et incompréhensibles. Car, lorsque nous nommons ces attributs *infinis*, nous n'avons aucune autre idée de cette infinité, que celle qui porte l'esprit à faire quelque sorte de réflexion sur le nombre ou l'étendue des actes ou des objets de la puissance, de la sagesse et de la bonté de Dieu: actes ou objets qui ne peuvent jamais être supposés en si grand nombre que ces attributs ne soient toujours bien au delà, quand même nous les multiplierions par la pensée, avec une infinité de nombres multipliés sans fin. Du reste, je ne prétends pas expliquer comment ces attributs sont en Dieu, qui est infiniment au-dessus de la faible capacité de notre esprit, dont les bornes sont si étroites. Ces attributs contiennent sans doute en eux-mêmes toute perfection possible; mais telle est, dis-je, la manière dont nous les concevons, et telles sont les idées que nous avons de leur infinité.

§ 2. *L'idée du fini nous vient aisément dans l'esprit.*

Après avoir donc établi que l'esprit regarde

[1] « A proprement parler, il est vrai qu'il y a une infinité de choses; c'est-à-dire, qu'il y en a toujours plus qu'on n'en peut assigner. Mais il n'y a point de nombre infini, ni de ligne ou autre quantité infinie, si on les prend pour des touts véritables, comme il est aisé de le démontrer. Les écoles ont voulu ou dû dire cela, en admettant un infini *syncatégorématique*, comme elles parlent, et non l'infini *catégorématique*. Le vrai infini, à la rigueur, n'est que dans l'*absolu*, qui est antérieur à toute composition, et n'est point formé par l'addition des parties. »

le fini et l'infini comme des modifications de l'expansion et de la durée, il faut commencer par examiner comment l'esprit vient à s'en former des idées. Pour ce qui est de l'idée du fini, la chose est fort aisée à comprendre; car, des portions bornées d'étendue, venant à frapper nos sens, nous donnent l'idée du fini; et les périodes ordinaires de succession, comme les heures, les jours et les années, qui sont autant de longueurs bornées par lesquelles nous mesurons le temps et la durée, nous fournissent encore la même idée. La difficulté consiste à savoir comment nous acquérons les idées infinies d'éternité et d'immensité, puisque les objets qui nous environnent sont bien loin d'avoir aucune affinité ou proportion avec cette étendue infinie.

§ 3. Quiconque a l'idée de quelque longueur déterminée d'espace, comme d'un pied, trouve qu'il peut répéter cette idée, et en la joignant à la précédente, former l'idée de deux pieds, et ensuite de trois par l'addition d'une troisième, et avancer toujours de même sans jamais venir à la fin des additions, soit de la même idée d'un pied, ou, s'il veut, d'une double de celle-là, ou de quelque autre idée de longueur, comme d'un mille, ou du diamètre de la terre, ou de l'*orbis magnus:* car, quelle que soit celle de ces idées qu'il prenne, et le nombre de fois qu'il les double, ou de quelque autre manière qu'il les multiplie, il voit qu'après avoir continué ces additions en lui-même, et étendu aussi souvent qu'il a voulu l'idée sur laquelle il a d'abord fixé son esprit, il n'a aucune raison de s'arrêter, et qu'il ne se trouve pas d'un point plus près de la fin de ces sortes de multiplications, qu'il était lorsqu'il les a commencées. Ainsi, la puissance qu'il a d'étendre sans fin son idée de l'espace par de nouvelles additions, étant toujours la même, c'est de là qu'il tire l'idée d'un espace infini [1].

§ 4. *Notre idée de l'espace est sans bornes.*

Tel est, à mon avis, le moyen par où l'esprit se forme l'idée d'un espace infini. Mais, parce que nos idées ne sont pas toujours des preuves de l'existence des choses, examiner après cela si un tel espace sans bornes, dont l'esprit a l'idée, existe actuellement, c'est une question tout à fait différente. Cependant, puisqu'elle se présente ici sur notre chemin, je pense être en droit de dire que nous sommes portés à croire qu'effectivement l'espace est, en lui-même, actuellement infini; et c'est l'idée même de l'espace qui nous y conduit naturellement. En effet, soit que nous considérions l'espace comme l'étendue du corps, ou comme existant par lui-même, sans contenir aucune matière solide (car non-seulement nous avons l'idée d'un tel espace vide de corps, mais je pense avoir prouvé la nécessité de son existence pour le mouvement des corps), il est impossible que l'esprit y puisse jamais trouver ou supposer des bornes, ou être arrêté nulle part en avançant dans cet espace, quelque loin qu'il porte ses pensées. Tant s'en faut que des bornes de quelque corps solide, quand ce seraient des murailles de diamant, puissent empêcher l'esprit de porter ses pensées plus avant dans l'espace et dans l'étendue, qu'au contraire [2] cela lui en facilite les moyens. Car, aussi loin que s'étend le corps, aussi loin s'étend l'étendue; c'est de quoi personne ne peut douter. Mais, lorsque nous sommes parvenus aux dernières extrémités du corps, qu'y a-t-il là qui puisse arrêter l'esprit et le convaincre qu'il est arrivé au bout de l'espace, puisque, bien loin d'apercevoir aucun terme, il est persuadé que le corps lui-même peut se mouvoir dans l'espace qui est au delà? Car, s'il est nécessaire qu'il y ait parmi les corps de l'espace vide, quelque petit qu'il soit, pour que les corps puissent se mouvoir; et par conséquent, si les corps peuvent se mouvoir dans ou à travers cet espace vide; ou plutôt, s'il est impossible qu'aucune particule de matière se meuve que dans un espace vide, il est tout visible qu'un corps doit être dans la

[1] « Il est bon d'ajouter que c'est parce qu'on voit que « la même raison, ou le même rapport, subsiste toujours.... de sorte que la considération de l'infini vient « de celle de la similitude ou de la même raison, et son « origine est la même avec celle des vérités universelles « et nécessaires. Cela fait voir comment ce qui donne de « l'accomplissement à la conception de cette idée se trouve « en nous-mêmes, et ne saurait venir des expériences des « sens; tout comme les vérités nécessaires ne sauraient « être prouvées par l'induction ni par les sens. L'idée de « l'*absolu* est en nous intérieurement comme celle de « l'être. Ces absolus ne sont autre chose que les attributs « de Dieu, et on peut dire qu'ils ne sont pas moins la « source des idées, que Dieu est lui-même le principe des « êtres. L'idée de l'absolu, par rapport à l'espace, n'est « autre que celle de l'immensité de Dieu, et ainsi des au« tres. Mais on se trompe en voulant s'imaginer un espace « absolu, qui soit un tout infini composé de parties. Il « n'y a rien de tel. C'est une notion qui implique contra« diction, et ces touts infinis, et leurs opposés infiniment « petits, ne sont de mise que dans le calcul des géomètres, « tout comme les racines imaginaires de l'algèbre. »

[2] Voyez sur cela le beau passage de Lucrèce.

même possibilité de se mouvoir dans un espace vide, au delà des dernières bornes des corps, que dans un vide[1] dispersé parmi les corps. Car, l'idée d'un espace vide, qu'on appelle autrement *pur espace*, est exactement la même, soit que cet espace se trouve entre les corps ou au delà de leurs dernières limites. C'est toujours le même espace. L'un ne diffère point de l'autre en nature, mais en degré d'expansion, et il n'y a rien qui empêche le corps de s'y mouvoir : de sorte que partout où l'esprit se transporte par la pensée, parmi les corps, ou au delà de tous les corps, il ne saurait trouver nulle part des bornes et une fin à cette idée uniforme de l'espace; ce qui doit l'obliger à conclure nécessairement de la nature et de l'idée de chaque partie de l'espace, que l'espace est actuellement infini.

§ 5. *Notre idée de la durée est aussi sans bornes.*

Comme nous acquérons l'idée de l'immensité par la puissance que nous trouvons en nous-mêmes de répéter l'idée de l'espace, aussi souvent que nous voulons, nous venons aussi à nous former l'idée de l'éternité par le pouvoir que nous avons de répéter l'idée d'une longueur particulière de durée, avec une infinité de nombres ajoutés sans fin. Car nous sentons en nous-mêmes que nous ne pouvons non plus arriver à la fin de ces répétitions, qu'à la fin des nombres, ce que chacun est convaincu qu'il ne saurait faire. Mais, de savoir s'il y a quelque être réel dont la durée soit éternelle, c'est une question toute différente de ce que je viens de poser, que nous avons une idée de l'éternité. Et sur cela je dis que quiconque considère quelque chose comme actuellement existant, doit venir nécessairement à quelque chose d'éternel. Mais, comme j'ai pressé cet argument dans un autre endroit, je n'en parlerai pas davantage ici, et je passerai à quelques autres réflexions sur l'idée que nous avons de l'infinité.

§ 6. *Pourquoi d'autres idées ne sont pas capables d'infinité.*

S'il est vrai que notre idée de l'infinité nous vienne de ce pouvoir que nous remarquons en nous-mêmes, de répéter sans fin nos propres idées, on peut demander *pourquoi nous n'attribuons pas l'infinité à d'autres idées, aussi bien qu'à celles de l'espace et de la durée;* puisque nous les pouvons répéter aussi aisément et aussi souvent dans notre esprit que ces dernières; et cependant personne ne s'est encore avisé d'admettre une douceur infinie, ou une infinie blancheur, quoiqu'on puisse répéter l'idée du doux ou du blanc aussi souvent que celles d'une aune ou d'un jour. A cela je réponds que la répétition de toutes les idées qui sont considérées comme ayant des parties, et qui sont capables d'accroissement par l'addition de parties égales ou plus petites, nous fournit l'idée de l'infinité, parce que, par cette répétition sans fin, il se fait un accroissement continuel qui ne peut avoir de terme. Mais, dans d'autres idées, ce n'est plus la même chose; car, que j'ajoute la plus petite partie qu'il soit possible de concevoir, à la plus vaste idée d'étendue ou de durée que j'aie présentement, elle en deviendra plus grande; mais si, à la plus parfaite idée que j'aie du blanc le plus éclatant, j'y en ajoute une autre d'un blanc égal, ou moins vif (car je ne saurais y joindre l'idée d'un blanc plus vif que celui dont j'ai l'idée, et que je suppose le plus éclatant que je conçoive actuellement), cela n'augmente ni n'étend mon idée en aucune manière; c'est pourquoi on nomme *degrés* les différentes idées de blancheur, etc.[1]. A la vérité, les idées composées de parties sont capables de recevoir de l'augmentation par l'addition de la moindre partie: mais prenez l'idée du blanc qui fut hier produite en vous par la vue d'un monceau de neige, et une autre idée du blanc qu'excite en vous un autre monceau de neige que vous voyez présentement, si vous joignez ces deux idées ensemble, elles s'incorporent, pour ainsi dire, et se réunissent en une seule, sans que l'idée de blancheur en soit augmentée le moins du monde. Que si nous ajoutons un moindre degré de blancheur à un plus grand, bien loin de l'augmenter, c'est justement par là que nous le diminuons.

[1] *Vacuum disseminatum.*

[1] « Je n'entends pas bien la force de ce raisonnement, « car rien n'empêche qu'on ne puisse recevoir la perception d'une blancheur plus éclatante que celle qu'on conçoit actuellement. La vraie raison pourquoi on a sujet « de croire que la blancheur ne saurait être augmentée à « l'infini, c'est parce que ce n'est pas une qualité originale; « les sens n'en donnent qu'une connaissance confuse, et « quand on en aura une distincte, on verra qu'elle vient « de la structure, et se borne sur celle de l'organe de la « vue. Mais à l'égard des qualités originales ou connaissables distinctement, on voit qu'il y a quelquefois moyen « d'aller à l'infini, non seulement là où il y a *extension*, « ou, si vous voulez, *diffusion*, ou ce que l'école appelle « *partes extra partes*, comme dans le temps et dans le « lieu, mais encore où il y a *intension* ou degrés, par « exemple à l'égard de la vitesse. »

D'où il s'ensuit visiblement que toutes ces idées, qui ne sont pas composées de parties, ne peuvent point être augmentées en telle proportion qu'il plaît aux hommes, ou au delà de ce qu'elles leur sont représentées par leurs sens. Au contraire, comme l'espace, la durée et le nombre, sont capables d'accroissement par voie de répétition, ils laissent à l'esprit une idée à laquelle il peut toujours ajouter sans jamais arriver au bout, en sorte que nous ne saurions concevoir un terme qui borne ces additions ou ces progressions; et par conséquent, ce sont là les seules idées qui conduisent nos pensées vers l'infini.

§ 7. *Différence entre l'infinité de l'espace, et un espace infini.*

Mais, quoique notre idée de l'infinité procède de la considération de la quantité, et des additions que l'esprit est capable d'y faire, par des répétitions réitérées sans fin de telles portions qu'il veut, cependant je crois que nous mettons une extrême confusion dans nos pensées, lorsque nous joignons l'infinité à quelque idée précise de quantité, qui puisse être supposée présente à l'esprit, et qu'après cela nous discourons sur une quantité infinie, savoir, sur un espace infini ou une durée infinie. Car notre idée de l'infinité étant à mon avis une idée qui s'augmente sans fin, et l'idée que l'esprit a de quelque quantité, étant alors déterminée à cette idée, parce que, quelque grande qu'on la suppose, elle ne saurait être plus grande qu'elle est actuellement; joindre l'infinité à cette dernière idée, c'est prétendre ajuster une mesure déterminée à une grandeur qui va toujours en augmentant. C'est pourquoi je ne pense pas que ce soit une vaine subtilité de dire qu'il faut distinguer soigneusement entre l'idée de l'infinité de l'espace, et l'idée d'un espace infini. La première de ces idées n'est autre chose qu'une progression sans fin, qu'on suppose que l'esprit fait par des répétitions de telles idées de l'espace qu'il lui plaît de choisir. Mais, supposer qu'on a actuellement dans l'esprit l'idée d'un espace infini, c'est supposer que l'esprit a déjà parcouru, et qu'il voit actuellement toutes les idées répétées de l'espace, qu'une répétition à l'infini ne peut jamais lui représenter totalement; ce qui renferme en soi une contradiction manifeste.

§ 8. *Nous n'avons pas l'idée d'un espace infini.*

Cela sera peut-être un peu plus clair si nous l'appliquons aux nombres. L'infinité des nombres auxquels tout le monde voit qu'on peut toujours ajouter, sans pouvoir approcher de la fin de ces additions, paraît sans peine à quiconque y fait réflexion. Mais, quelque claire que soit cette idée de l'infinité des nombres, rien n'est pourtant plus sensible que l'absurdité d'une idée actuelle d'un nombre infini [1]. Quelques idées positives que nous ayons en nous-mêmes d'un certain espace, nombre ou durée, de quelque grandeur qu'elles soient, ce seront toujours des idées finies. Mais, lorsque nous supposons un reste inépuisable où nous ne concevons aucunes bornes, de sorte que l'esprit y trouve de quoi faire des progressions continuelles sans en pouvoir jamais remplir toute l'idée, c'est là que nous trouvons notre idée de l'infini. Or, bien qu'à la considérer dans cette vue, je veux dire, à n'y concevoir autre chose qu'une négation de limites, elle nous paraisse fort claire, cependant, lorsque nous voulons nous former l'idée d'une expansion ou d'une durée infinie, cette idée devient alors fort obscure et fort embrouillée, parce qu'elle est composée de deux parties fort différentes, pour ne pas dire entièrement incompatibles. Car, supposons qu'un homme forme dans son esprit l'idée de quelque espace, ou de quelque nombre, aussi grand qu'il voudra, il est visible que l'esprit s'arrête et se borne à cette idée; ce qui est directement contraire à l'idée de l'infinité, qui consiste dans une progression qu'on suppose sans bornes. De là vient, à mon avis, que nous nous brouillons si aisément lorsque nous venons à raisonner sur un espace infini, ou sur une durée infinie, parce que voulant combiner deux idées qui ne sauraient subsister ensemble, bien loin d'être deux parties d'une même idée, comme je l'ai dit d'abord pour m'accommoder à la supposition de ceux qui prétendent avoir une idée positive d'un espace ou d'un nombre infini, nous ne pouvons tirer des conséquences de l'une à l'autre, sans nous engager dans des difficultés insurmontables, et toutes pareilles à celles où se jetterait celui qui voudrait raisonner du mouvement sur l'idée de mouvement qui n'avance point, c'est-à-dire, sur une idée aussi chimérique et aussi frivole que celle d'un mouvement en repos. D'où je crois être en droit de conclure que l'idée d'un espace, ou, ce qui est la même chose, d'un nombre infini, c'est-à-dire d'un espace ou

[1] « Je suis de même avis : non pas parce qu'on ne « saurait avoir l'idée de l'infini, mais parce qu'un infini « ne saurait être un vrai tout. »

d'un nombre qui est actuellement présent à l'esprit, et sur lequel il fixe et termine sa vue, est différente de l'idée d'un espace ou d'un nombre qu'on ne peut jamais épuiser par la pensée, quoiqu'on l'étende sans cesse par des additions et des progressions continuées sans fin. Car, de quelque étendue que soit l'idée d'un espace que j'ai actuellement dans l'esprit, sa grandeur ne surpasse point la grandeur qu'elle a dans l'instant même qu'elle est présente à mon esprit, bien que dans le moment suivant je puisse l'étendre au double, et ainsi à l'infini; car enfin rien n'est infini que ce qui n'a point de bornes: et telle est cette idée de l'infinité à laquelle nos pensées ne sauraient trouver aucune fin.

§ 9. *Le nombre nous donne la plus nette idée de l'infinité.*

Mais, de toutes les idées qui nous fournissent l'idée de l'infinité, telle que nous sommes capables de l'avoir, *il n'y en a aucune qui nous en donne une idée plus nette et plus distincte que celle du nombre*, comme nous l'avons déjà remarqué. Car, lors même que l'esprit applique l'idée de l'infinité à l'espace et à la durée, il se sert d'idées de nombres répétés, comme de millions de millions de lieues ou d'années, qui sont autant d'idées distinctes, que le nombre empêche de tomber dans un confus entassement où l'esprit ne saurait éviter de se perdre. Mais quand nous avons ajouté autant de millions qu'il nous a plu, de certaines longueurs d'espace ou de durée, l'idée la plus claire que nous nous puissions former de l'infinité, c'est ce reste confus et incompréhensible de nombres, qui, multipliés sans fin, ne laissent voir aucun terme à ces additions.

§ 10. *Nous concevons différemment l'infinité du nombre, celle de la durée et celle de l'expansion.*

Pour pénétrer plus avant dans cette idée que nous avons de l'infinité, et nous convaincre que ce n'est autre chose qu'une infinité de nombres que nous appliquons à des parties déterminées dont nous avons des idées distinctes dans l'esprit, il ne sera peut-être pas inutile de considérer qu'en général nous ne regardons pas le nombre comme infini, au lieu que nous sommes portés à attacher cette idée à la durée et à l'expansion, ce qui vient de ce que dans le nombre nous trouvons une fin; car, comme il n'y a rien dans le nombre qui soit moindre que l'unité, nous nous arrêtons là, et y trouvons, pour ainsi dire, le bout de nos comptes. Du reste, nous ne pouvons mettre aucunes bornes à l'addition ou à l'augmentation des nombres. Nous sommes, à cet égard, comme à l'extrémité d'une ligne qui peut être continuée de l'autre côté au delà de tout ce que nous pouvons concevoir. Mais il n'en est pas de même à l'égard de l'espace et de la durée; car dans la durée nous considérons cette ligne de nombres comme étendue de deux côtés, à une longueur inconcevable, indéterminée et infinie. Ce qui paraîtra évidemment à quiconque voudra réfléchir sur l'idée qu'il a de l'éternité, qui, je crois, ne lui paraîtra autre chose que cette infinité de nombres étendue de deux côtés, à l'égard de la durée passée et de celle qui est à venir, *a parte ante*, et *a parte post*, comme on parle dans les écoles. Car, lorsque nous voulons considérer l'éternité *a parte ante*, que faisons-nous autre chose que répéter dans notre esprit, en commençant par le temps présent où nous existons, les idées des années, ou des siècles, ou de quelque autre portion que ce soit de la durée passée, convaincus en nous-mêmes que nous pouvons continuer ces additions par le moyen d'une infinité de nombres qui ne peut jamais nous manquer? Et lorsque nous considérons l'éternité *a parte post*, nous commençons aussi par nous-mêmes, précisément de la même manière, en étendant, par des périodes à venir multipliées sans fin, cette ligne de nombres que nous continuons toujours comme auparavant; et ces deux lignes jointes ensemble font cette durée que nous nommons *éternité*, laquelle paraît infinie de quelque côté que nous la considérions, ou devant, ou derrière: parce que nous appliquons toujours au côté que nous envisageons l'infinité de nombres, c'est-à-dire, la puissance d'ajouter toujours plus, sans jamais parvenir à la fin de ces additions.

§ 11. *Comment nous concevons l'infinité de l'espace.*

La même chose arrive à l'égard de l'espace, où nous nous considérons comme placés dans un centre d'où nous pouvons ajouter de tous côtés des lignes indéfinies de nombres, comptant vers tous les endroits qui nous environnent, une aune, une lieue, un diamètre de la terre ou de l'*orbis magnus*, que nous multiplions par cette infinité de nombres, aussi souvent que nous voulons; et, comme nous n'avons pas plus de raison de donner des bornes à ces idées répé-

tées qu'au nombre, nous acquérons par là l'idée indéterminée de l'immensité.

§ 12. *Il y a une infinie divisibilité dans la matière.*

Et parce que, dans quelque masse de matière que ce soit, notre esprit ne peut jamais arriver à la dernière divisibilité, il se trouve aussi en cela une infinité à notre égard, et qui est aussi une infinité de nombre; mais avec cette différence que dans l'infinité qui regarde l'espace et la durée, nous n'employons que l'addition des nombres, au lieu que la divisibilité de la matière est semblable à la division de l'unité en ses fractions, où l'esprit trouve à faire des additions à l'infini, aussi bien que dans les additions précédentes, cette division n'étant en effet qu'une continuelle addition de nouveaux nombres. Or, dans l'addition de l'un, nous ne pouvons non plus avoir l'idée positive d'un espace infiniment grand, que, par la division de l'autre, arriver à l'idée d'un corps infiniment petit, notre idée de l'infinité étant à tous égards une idée fugitive, et qui, pour ainsi dire, s'étend toujours par une progression qui va à l'infini, sans pouvoir s'arrêter nulle part.

§ 13. *Nous n'avons point d'idées positives de l'infini.*

Il serait, je pense, bien difficile de trouver quelqu'un assez extravagant pour dire qu'il a une idée positive d'un nombre actuellement infini, cette infinité ne consistant que dans le pouvoir d'ajouter quelque combinaison d'unités au dernier nombre, quel qu'il soit, et cela aussi longtemps et autant qu'on veut. Il en est de même à l'égard de l'infinité de l'espace et de la durée, où ce pouvoir, dont je viens de parler, laisse toujours à l'esprit le moyen d'ajouter sans fin. Cependant il y a des gens qui se figurent avoir des idées positives d'une durée infinie ou d'un espace infini. Mais, pour anéantir une telle idée positive de l'infini que ces personnes prétendent avoir, je crois qu'il suffit de leur demander s'ils pourraient ajouter quelque chose à cette idée ou non; ce qui montre sans peine le peu de fondement de cette prétendue idée. En effet, nous ne saurions avoir, ce me semble, aucune idée positive d'un certain espace ou d'une certaine durée, qui ne soit composée d'un certain nombre de pieds ou d'aunes, de jours ou d'années, qui ne soit commensurable aux nombres répétés de ces communes mesures dont nous avons des idées dans l'esprit, et par lesquelles nous jugeons de la grandeur de ces sortes de quantités. Puis donc que l'idée d'un espace infini, ou d'une durée infinie, doit être nécessairement composée de parties infinies, elle ne peut avoir d'autre infinité que celle des nombres capables d'être multipliés sans fin, et non une idée positive d'un nombre actuellement infini. Car il est évident, à mon avis, que l'addition des choses finies (comme sont toutes les longueurs dont nous avons des idées positives) ne saurait jamais produire l'idée de l'infini qu'à la manière du nombre, qui, étant composé d'unités finies ajoutées les unes aux autres, ne nous fournit l'idée de l'infini que par la puissance que nous trouvons en nous-mêmes d'augmenter sans cesse la somme, et de faire toujours de nouvelles additions de la même espèce, sans approcher le moins du monde de la fin d'une telle progression.

§ 14. Ceux qui prétendent prouver que leur idée de l'infini est positive, se servent pour cela d'un argument qui me paraît bien frivole. Ils le tirent, cet argument, de la négation d'une fin, qui est, disent-ils, quelque chose de négatif, mais dont la négation est positive. Mais quiconque considérera que la fin n'est autre chose dans le corps que l'extrémité ou la superficie de ce corps, aura peut-être de la peine à concevoir que la fin soit quelque chose de purement négatif; et celui qui voit que le bout de sa plume est noir ou blanc, sera porté à croire que la fin est quelque chose de plus qu'une pure négation; et, en effet, lorsqu'on l'applique à la durée, ce n'est point une pure négation d'existence; mais c'est, à parler plus proprement, le dernier moment de l'existence. Que si ces gens-là veulent que la fin ne soit, par rapport à la durée, qu'une pure négation d'existence, je suis assuré qu'ils ne sauraient nier que le commencement ne soit le premier instant de l'existence de l'être qui commence à exister; et jamais personne n'a imaginé que ce fût une pure négation. D'où il s'ensuit, par leur propre raisonnement, que l'idée de l'éternité *a parte ante*, ou d'une durée sans commencement, n'est qu'une idée négative.

§ 15. *Ce qu'il y a de positif et de négatif dans notre idée de l'infini.*

L'idée de l'infini a, je l'avoue, quelque chose de positif dans les choses mêmes que nous appliquons à cette idée. Lorsque nous voulons penser à un espace infini ou à une durée infinie,

nous nous représentons d'abord une idée fort étendue, comme vous diriez de quelques millions de siècles ou de lieues, que peut-être nous doublons et multiplions plusieurs fois. Et tout ce que nous assemblons ainsi dans notre esprit est positif; c'est l'amas d'un grand nombre d'idées positives d'espace ou de durée; mais ce qui reste toujours au delà, c'est de quoi nous n'avons, non plus de notion positive et distincte, qu'un pilote en a de la profondeur de la mer, lorsque, y ayant jeté un cordeau de quantité de brasses, il ne trouve aucun fond. Il connait bien par là que la profondeur est de tant de brasses et au delà; mais il n'a aucune notion distincte de ce surplus. De sorte que s'il pouvait ajouter toujours une nouvelle ligne, et qu'il trouvât que le plomb avançât toujours sans s'arrêter jamais, il serait à peu près dans l'état où se trouve notre esprit, lorsqu'il tâche d'arriver à une idée complète et positive de l'infini; et, dans ce cas, que le cordeau soit de dix brasses ou de dix milles, il sert également à faire voir ce qui est au delà; je veux dire, à nous découvrir fort confusément, et par voie de comparaison, que ce n'est pas là tout, et qu'on peut aller encore plus avant. L'esprit a une idée positive d'autant d'espace qu'il en conçoit actuellement; mais, dans les efforts qu'il fait pour rendre cette idée infinie, il a beau l'étendre et l'augmenter sans cesse, elle est incomplète. Autant d'espace que l'esprit se représente à lui-même dans l'idée qu'il se forme d'une certaine grandeur, c'est tout autant d'étendue nettement et réellement tracée dans l'entendement humain; mais l'infini est encore plus grand. D'où j'infère, 1° *que l'idée d'autant est claire et positive;* 2° *que l'idée de quelque chose de plus grand est aussi claire, mais que ce n'est qu'une idée comparative;* 3° *que l'idée d'une quantité, qui passe d'autant toute grandeur, qu'on ne saurait la comprendre, est une idée purement négative*, qui n'a absolument rien de positif; car, celui qui n'a pas une idée claire et positive de la grandeur d'une certaine étendue (ce qu'on cherche précisément dans l'idée de l'infini), ne saurait avoir une idée compréhensible des dimensions de cette étendue; et je ne pense pas que personne prétende avoir une telle idée par rapport à ce qui est infini. Car, de dire qu'un homme a une idée claire et positive d'une quantité, sans savoir quelle en est la grandeur, c'est raisonner aussi juste que de dire que celui-là a une idée claire et positive des grains de sable qui sont sur le rivage de la mer, qui ne sait pas, à la vérité, combien il y en a, mais qui sait seulement qu'il y en a plus de vingt. Or, c'est justement là l'idée parfaite et positive que nous avons d'un espace ou d'une durée infinie, lorsque nous disons de l'un et de l'autre, qu'ils surpassent l'étendue ou la durée de 10, de 100, de 1000, ou de quelque autre nombre de lieues ou d'années dont nous avons, ou dont nous pouvons avoir une idée positive. Et c'est là, je crois, toute l'idée que nous avons de l'infini. De sorte que tout ce qui est au delà de notre idée positive à l'égard de l'infini, est environné de ténèbres, et n'excite dans l'esprit qu'une confusion indéterminée d'une idée négative, où je ne puis voir autre chose, si ce n'est que je ne comprends, ni ne puis comprendre tout ce que j'y voudrais concevoir, et cela parce que c'est un objet trop vaste pour une capacité faible et bornée comme la mienne: ce qui ne peut être que fort éloigné d'une idée complète et positive, puisque la plus grande partie de ce que je voudrais comprendre est à l'écart, sous la dénomination vague de quelque chose qui est toujours plus grand. Car, de dire qu'après avoir mesuré autant, ou avoir été si avant dans une quantité, on n'en trouve pas le bout, c'est dire seulement que cette quantité est plus grande. De sorte que, nier d'une certaine quantité qu'elle ait une fin, signifie seulement, en d'autres termes, qu'elle est plus grande; et la totale négation d'une fin n'emporte autre chose que l'idée d'une quantité toujours plus grande, que vous retenez en vous-même, pour l'appliquer à toutes les progressions que votre esprit fera sur la quantité, en l'ajoutant à toutes les idées de quantité que vous avez, ou qu'on peut supposer que vous ayez. Qu'on juge à présent si c'est là une idée positive.

§ 16. *Nous n'avons point d'idée positive d'une durée infinie* [1].

Je voudrais bien que ceux qui prétendent avoir une idée positive de l'éternité, me dissent si l'idée qu'ils ont de la durée, enferme de la

[1] « Je crois que nous avons l'idée positive de l'éternité « et de l'immensité; et cette idée sera vraie, pourvu qu'on « n'y conçoive point comme un tout infini, mais comme « un absolu ou attribut sans bornes, qui se trouve, à l'é- « gard de l'*éternité*, dans la nécessité de l'existence de « Dieu, sans y dépendre des parties et sans qu'on en « forme la notion par une addition des temps. On voit en- « core par là, comme j'ai déjà dit, que l'origine de la no- « tion de l'infini vient de la même source que celle des « vérités nécessaires. »

succession ou non? Si elle n'enferme aucune succession, ils sont obligés de faire voir la différence qu'il y a entre la notion qu'ils ont de la durée, lorsqu'elle est appliquée à un être éternel, et celle qu'ils en ont, lorsqu'elle est appliquée à un être fini; parce qu'ils trouveront peut-être d'autres personnes que moi, qui, leur faisant un libre aveu de la faiblesse de leur entendement dans ce point, déclareront que la notion qu'ils ont de la durée les oblige à concevoir que, de tout ce qui a de la durée, la continuation en a été plus longue aujourd'hui qu'hier. Que si, pour éviter de mettre de la succession dans l'existence éternelle, ils recourent à ce qu'on appelle dans les écoles *punctum stans*, point fixe et permanent; je crois que cet expédient ne leur servira pas beaucoup à éclaircir la chose ou à nous donner une idée plus claire et plus positive d'une durée infinie, rien ne me paraissant plus inconcevable qu'une durée sans succession. Et, d'ailleurs, supposé que ce point permanent signifie quelque chose, comme il n'a aucune quantité de durée finie ou infinie [1], on ne peut l'appliquer à la durée infinie dont nous parlons. Mais, si notre faible capacité ne nous permet pas de séparer la succession d'avec la durée quelle qu'elle soit, notre idée de l'éternité ne peut être composée que d'une succession infinie de moments, dans laquelle toutes choses existent. Du reste, si quelqu'un a ou peut avoir une idée positive d'un nombre actuellement infini, je m'en rapporte à lui-même. Qu'il voie quand c'est que ce nombre infini, dont il prétend avoir l'idée, est assez grand pour qu'il ne puisse y rien ajouter luimême; car, tandis qu'il peut l'augmenter, je m'imagine qu'il sera convaincu en lui-même, que l'idée qu'il a de ce nombre est un peu trop resserrée pour faire une infinité positive.

§ 17. Je crois qu'une créature raisonnable, qui, faisant usage de son esprit, veut bien prendre la peine de réfléchir sur son existence ou sur celle de quelque autre être que ce soit, ne peut éviter d'avoir l'idée d'un être tout sage qui n'a eu aucun commencement; et, pour moi, je suis assuré d'avoir une telle idée d'une durée infinie. Mais cette négation d'un commencement, n'étant qu'une négation d'une chose positive, ne peut guère me donner une idée positive de l'infinité, à laquelle je ne saurais parvenir, quelque essor que je donne à mes pensées pour m'en former une notion claire et complète. J'avoue, dis-je, que mon esprit se perd dans cette poursuite, et qu'après tous mes efforts, je me trouve toujours en deçà du but, bien loin de l'atteindre.

§ 18. *Nous n'avons point d'idée positive d'un espace infini.*

Quiconque pense avoir une idée positive d'un espace infini, trouvera, je m'assure, s'il y fait un peu de réflexion, qu'il n'a pas plus d'idée du plus grand que du plus petit espace. Car, pour ce dernier, qui semble le plus aisé à concevoir, et le plus proportionné à notre portée, nous ne pouvons au fond y découvrir autre chose qu'une idée comparative de petitesse qui sera toujours plus petite qu'aucune de celles dont nous avons une idée positive. Toutes les idées positives que nous avons de quelque quantité que ce soit, grande ou petite, ont toujours des bornes, quoique nos idées de comparaison, par où nous pouvons toujours ajouter à l'une et ôter de l'autre, n'en aient point; car ce qui reste, soit grand ou petit, n'étant pas compris dans l'idée positive que nous avons, est dans les ténèbres, et ne consiste à notre égard que dans la puissance que nous avons d'étendre l'un et de diminuer l'autre, sans jamais cesser. Un pilon et un mortier réduiront tout aussitôt une partie de matière à l'indivisibilité, que l'esprit du plus subtil mathématicien; et un arpenteur pourrait aussitôt mesurer à la perche l'espace infini, qu'un philosophe s'en former l'idée par la pénétrante vivacité de son esprit, ou le comprendre par la pensée, ce qui est en avoir une idée positive. Il peut de même se former l'idée d'un cube d'un demi-pouce, d'un quart ou d'un huitième de pouce, et toujours en diminuant, jusqu'à ce qu'il ne lui reste dans l'esprit que l'idée de quelque chose d'extrêmement petit, mais qui cependant ne parvient point à cette petitesse incompréhensible que la division peut produire. Son esprit est aussi éloigné de ce reste de petitesse, que lorsqu'il a commencé la division; et par conséquent il ne vient jamais à avoir une idée claire et positive de cette petitesse qui est la suite d'une infinie divisibilité.

§ 19. *Ce qu'il y a de positif et de négatif dans notre idée de l'infini.*

Quiconque jette les yeux sur l'infinité se fait d'abord une idée fort étendue de la chose à quoi il l'applique, soit espace ou durée; et peut-être se fatigue-t-il lui-même à force de multiplier

[1] *Non est quantum*, disent les scolastiques.

dans son esprit cette première idée. Cependant, après tous ses efforts, il ne se trouve pas plus près d'avoir une idée positive et distincte de ce qui reste pour en faire un infini positif, que le paysan d'Horace en avait de l'eau qui devait passer dans le canal d'un fleuve qu'il trouva sur son chemin.

> Rusticus exspectat dum defluat amnis, at ille
> Labitur, et labetur in omne volubilis ævum [1].

§ 20. *Il y a des gens qui croient avoir une idée positive de l'éternité et non de l'espace.*

J'ai vu quelques personnes qui mettent une si grande différence entre une durée infinie, et un espace infini, qu'ils se persuadent à eux-mêmes qu'ils ont une idée positive de l'éternité, mais qu'ils n'ont ni ne peuvent avoir aucune idée d'un espace infini. Voici, à mon avis, d'où vient cette erreur : c'est que ces gens-là trouvant, par les réflexions solides qu'ils font sur les causes et les effets, qu'il est nécessaire d'admettre quelque Être éternel, et par conséquent de regarder l'existence réelle de cet Être, comme correspondante à l'idée qu'ils ont de l'éternité ; et d'autre part, ne voyant pas qu'il soit nécessaire, mais jugeant au contraire qu'il est apparemment absurde que le corps soit infini, ils concluent hardiment qu'ils ne sauraient avoir l'idée d'un espace infini, parce qu'ils ne sauraient imaginer la matière infinie : conséquence fort mal tirée, à mon avis, parce que l'existence de la matière n'est non plus nécessaire à l'existence de l'espace, que l'existence du mouvement ou du soleil l'est à la durée, quoiqu'on soit accoutumé de s'en servir pour la mesurer; et je ne doute pas qu'un homme ne puisse aussi bien avoir l'idée de 10000 lieues en carré sans penser à un corps de cet étendue, que l'idée de 10000 années sans songer à un corps qui ait existé aussi longtemps. Pour moi, il ne me semble pas plus malaisé d'avoir l'idée d'un espace vide de corps, que de penser à la capacité d'un boisseau vide de blé, ou au creux d'une noix sans cerneau. Car, de ce que nous avons une idée de l'infinité de l'espace, il ne s'ensuit pas plus nécessairement qu'il y ait un corps solide infiniment étendu, qu'il est nécessaire que le monde soit éternel, parce que nous avons l'idée d'une durée infinie. Et pourquoi, je vous prie, nous irions-nous figurer que l'existence réelle de la matière soit nécessaire pour soutenir notre idée d'un espace infini, puisque nous voyons que nous avons une idée claire d'une durée infinie à venir, tout de même que d'une durée infinie déjà passée, quoiqu'il n'y ait personne, à ce que je crois, qui s'imagine qu'on puisse concevoir qu'une chose existe ou ait existé dans cette durée à venir? Car il est aussi impossible de joindre l'idée que nous avons d'une durée à venir à une existence présente ou passée, que de faire que l'idée du jour d'hier soit la même que celle d'aujourd'hui ou de demain, ou que d'assembler les siècles passés et à venir, et les rendre pour ainsi dire contemporains. Mais si ces personnes se figurent d'avoir des idées plus claires d'une durée infinie, que d'un espace infini, parce qu'il est certain que Dieu a existé de toute éternité, au lieu qu'il n'y a point de matière réelle qui remplisse l'étendue de l'espace infini : cependant, comme il y a des philosophes qui croient que l'espace infini est occupé par l'infinie *omni-présence* de Dieu, tout de même que la durée infinie est occupée par l'existence éternelle de cet Être suprême, il faudra qu'ils conviennent que ces philosophes ont une idée aussi claire d'un espace infini que d'une durée infinie, quoique dans l'un ou l'autre de ces cas ils n'aient, à mon avis, ni les uns ni les autres, aucune idée positive de l'infinité. Car, quelque idée positive de quantité qu'un homme ait dans son esprit, il peut répéter cette idée, et l'ajouter à la précédente, avec autant de facilité qu'il peut ajouter ensemble, aussi souvent qu'il veut, les idées de deux jours ou de deux pas : idées positives de longueurs qu'il a dans son esprit. D'où il s'ensuit que si un homme avait une idée positive de l'infini, soit durée ou espace, il pourrait joindre deux infinis ensemble, et même faire un infini infiniment plus grand que l'autre : absurdités trop grossières pour devoir être réfutées.

§ 21. *Les idées positives que l'on croit avoir de l'infinité causent des méprises sur cet article.*

Si cependant, après tout ce que je viens de dire, il se trouve des gens qui se persuadent à eux-mêmes qu'ils ont des idées claires et positives de l'infinité, il est juste qu'ils jouissent de ce rare privilége, et je serais bien aise (aussi bien que d'autres personnes que je connais, qui confessent ingénument que ces idées leur man-

[1] *Horat. Epist. Lib. I, Ep. II.* v. 42. « Il attend que « le fleuve soit écoulé ; mais ses flots rapides coulent, et « couleront pendant toute la durée des siècles. »

quent), qu'ils voulussent me faire part de leurs découvertes sur cette matière; car, je me suis figuré jusqu'ici, que ces grandes et inexprimables difficultés, qui ne cessent d'embrouiller tous les discours qu'on fait sur l'infinité, soit de l'espace, de la durée ou de la divisibilité, étaient des preuves certaines des idées imparfaites que nous nous formons de l'infini, et de la disproportion qu'il y a entre l'infinité, et la compréhension d'un entendement aussi borné que le nôtre. Car, tandis que les hommes parlent et disputent sur un espace infini, ou une durée infinie, comme s'ils en avaient une idée aussi complète et aussi positive que des noms dont ils se servent pour les exprimer, ou de l'idée qu'ils ont d'une aune, d'une heure, ou de quelque autre quantité déterminée, ce n'est pas merveille que la nature incompréhensible de la chose dont ils discourent, les jette dans des embarras et des contradictions perpétuelles, et que leur esprit se trouve accablé par un objet qui est trop vaste et trop au-dessus de leur portée, pour qu'ils puissent l'examiner, et le manier, pour ainsi dire, à leur volonté.

§ 22. Si je me suis arrêté assez longtemps à considérer la durée, l'espace, le nombre, et l'infinité qui dérive de la contemplation de ces trois choses, ce n'a pas été peut-être au delà de ce que la matière l'exigeait; car, il y a peu d'idées simples dont les modes donnent plus d'exercice aux pensées des hommes que celles-ci. Je ne prétends pas, au reste, traiter de ces choses dans toute leur étendue; il suffit, pour mon dessein, de montrer comment l'esprit les reçoit, telles qu'elles sont, de la sensation et de la réflexion; et comment l'idée même que nous avons de l'infinité, quelque éloignée qu'elle paraisse d'aucun objet des sens ou d'aucune opération de l'esprit, ne laisse pas de tirer de là son origine aussi bien que toutes nos autres idées. Peut-être se trouvera-t-il quelques mathématiciens, qui, exercés à de plus subtiles spéculations, pourront introduire dans leur esprit les idées de l'infinité par d'autres voies; mais cela n'empêche pas qu'eux-mêmes n'aient eu, comme le reste des hommes, les premières idées de l'infinité par la sensation et la réflexion, de la manière que je viens de l'expliquer.

CHAPITRE XVIII.

De quelques autres modes simples.

§ 1er. *De quelques autres modes simples.*

J'ai fait voir, dans les chapitres précédents, comment l'esprit, ayant reçu les idées simples par le moyen des sens, s'en sert pour s'élever jusqu'à l'idée même de l'infinité, qui, bien qu'elle paraisse plus éloignée d'aucune perception sensible que quelque autre idée que ce soit, ne renferme pourtant rien qui ne soit composé d'idées simples qui nous sont venues par voie de sensation, et que nous avons ensuite jointes ensemble, par le moyen de cette faculté que nous avons de répéter nos propres idées. Mais, quoique les exemples que j'ai donnés jusqu'ici de modes simples, formés des idées simples qui nous sont venues par les sens, pussent suffire pour montrer comment l'esprit vient à connaître ces modes, cependant, en considération de la méthode, je parlerai encore de quelques autres, mais en peu de mots: après quoi je passerai aux idées plus composées.

§ 2. *Modes du mouvement.*

Il ne faut qu'entendre le français pour comprendre ce que c'est que *glisser, rouler, pirouetter, ramper, se promener, courir, danser, sauter, voltiger*, et plusieurs autres termes qu'on pourrait nommer; car, dès qu'on les entend, on a dans l'esprit tout autant d'idées distinctes de différentes modifications du mouvement. Or, les modes du mouvement répondent à ceux de l'étendue; car *vite* et *lent* sont deux différentes idées du mouvement, dont les mesures sont prises des distances du temps et de l'espace, jointes ensemble, de sorte que ce sont des idées complexes qui comprennent temps et espace avec du mouvement.

§ 3. *Modes des sons.*

La même diversité se rencontre dans les sons. Chaque mot articulé est une différente modification du son: d'où il paraît qu'à la faveur de ces modifications l'âme peut recevoir, par le sens de l'ouïe, des idées distinctes en nombre presque infini. Outre les cris distincts qui sont particuliers aux oiseaux et autres bêtes, les sons peuvent être modifiés par le moyen de diverses notes de différente étendue, jointes ensemble; ce qui fait cette idée complexe que nous nommons un *air*, et qu'un musicien peut avoir pré-

sente à l'esprit, lors même qu'il n'entend ni ne forme aucun son, en réfléchissant sur les idées de ces sons, qu'il assemble ainsi tacitement en lui-même et dans sa propre imagination.

§ 4. *Modes des couleurs.*

Les modes des couleurs sont aussi fort divers. Il y en a quelques-uns que nous regardons simplement comme différents degrés, ou pour parler en termes de l'art, comme des *nuances d'une même couleur*. Mais parce que nous faisons rarement des assemblages de couleurs, pour l'usage, ou pour le plaisir, sans que la figure y ait quelque part, comme dans la peinture, dans les ouvrages de tapisserie, de broderie, etc., les assemblages de couleurs les plus connus appartiennent pour l'ordinaire aux modes mixtes, parce qu'ils sont composés d'idées de différentes espèces, savoir, de figure et de couleur, comme sont la *beauté*, *l'arc-en-ciel*, etc.

§ 5. *Modes des saveurs et des odeurs.*

Toutes les *saveurs et les odeurs composées* sont aussi des modes composés des idées simples de ces deux sens. Mais on y fait moins de réflexion, parce qu'en général on manque de noms pour les exprimer, et par la même raison il n'est pas possible de les désigner en écrivant. C'est pourquoi je m'en rapporte aux pensées et à l'expérience de mes lecteurs, sans m'arrêter à en faire l'énumération.

§ 6. Mais il est bon de remarquer en général, que ces *modes simples* qui ne sont regardés que comme différents degrés de la même *idée simple*, quoiqu'il y en ait plusieurs qui en eux-mêmes sont des idées fort distinctes de tout autre mode, n'ont pourtant pas ordinairement des noms distincts, et ne sont pas remarqués comme des idées distinctes, lorsqu'il n'y a entre eux qu'une très-petite différence. De savoir si les hommes ont négligé de prendre connaissance de ces modes, et de leur donner des noms particuliers, faute d'avoir des mesures propres à les distinguer exactement, ou bien parce qu'après qu'on les aurait ainsi distingués, cette connaissance n'aurait pas été fort nécessaire, ni d'un usage général, j'en laisse la décision à d'antres. Il suffit pour mon dessein, que je fasse voir que toutes nos idées simples ne nous viennent dans l'esprit que par sensation et par réflexion ; et que, lorsqu'elles y ont été introduites, notre esprit peut les répéter et combiner en différentes manières, et faire ainsi de nouvelles idées complexes. Mais quoique le *blanc*, le *rouge*, ou le *doux*, etc., n'aient pas été modifiés, ou qu'on n'en ait pas formé des idées complexes par différentes combinaisons désignées par certains noms, et rangées après cela en différentes espèces, il y a pourtant quelques autres *idées simples*, comme l'*unité*, la *durée*, le *mouvement* dont nous avons déjà parlé, et aussi la *puissance* et la *pensée*, desquelles on a formé une grande diversité d'*idées complexes* qu'on n eu soin de distinguer par différents noms.

§ 7. *Pourquoi quelques modes ont des noms, et d'autres n'en ont pas.*

Et voici, à mon avis, la raison pourquoi on en a usé ainsi : c'est que, comme le grand intérêt des hommes roule sur la société qu'ils ont entre eux, rien n'était plus nécessaire que la connaissance des hommes et de leurs actions, jointe au moyen de s'instruire les uns les autres de ces actions. C'est pour cela, dis-je, qu'ils ont formé des idées d'actions humaines modifiées avec une extrême précision, et qu'ils ont donné à chacune de ces idées complexes, des noms particuliers, afin qu'ils pussent plus aisément conserver le souvenir de ces choses qui se présentaient continuellement à leur esprit, en discourir sans de grands détours et de longues circonlocutions, et les comprendre plus facilement et plus promptement, puisqu'ils devaient à toute heure en instruire les autres, et en être instruits eux-mêmes. Que les hommes aient eu cela en vue, je veux dire, qu'ils aient été principalement portés à former différentes *idées complexes*, et à leur donner des noms, pour le but général du langage, l'un des plus prompts et des plus courts moyens qu'on ait pour s'entre-communiquer ses pensées, c'est ce qui paraît évidemment par les noms que les hommes ont inventés dans plusieurs arts ou métiers, pour les appliquer à différentes idées complexes de certaines actions composées qui appartiennent à ces différents métiers, afin d'abréger le discours, lorsqu'ils donnent des ordres concernant ces actions-là, ou qu'ils en parlent entre eux. Mais parce que ces idées ne se trouvent point en général dans l'esprit de ceux à qui ces occupations sont étrangères, les mots qui expriment ces actions-là sont inconnus à la plupart des hommes qui parlent la même langue. Tels sont les mots de *friser*[1], *amalgamer*[2], *sublimation*, *coho-*

[1] Terme d'imprimerie.

[2] Termes de chimie.

bation ; car ces mots étant employés pour désigner certaines idées complexes, qui sont rarement dans l'esprit d'autres personnes que de celles à qui elles sont suggérées de temps en temps par leurs occupations particulières, ils ne sont entendus en général que des imprimeurs, ou des chimistes, qui ayant formé dans leur esprit les idées complexes que ces termes signifient, et leur ayant donné des noms, ou ayant reçu ceux que d'autres avaient déjà inventés pour les exprimer, ne les entendent pas plutôt prononcer par les personnes de leur métier que ces idées se présentent à leur esprit. Le terme de *cohobation*, par exemple, excite d'abord dans l'esprit d'un chimiste toutes les idées simples de distillation, et le mélange qu'on fait de la liqueur distillée avec la matière dont elle a été extraite pour la distiller de nouveau. Ainsi nous voyons qu'il y a une grande diversité d'idées simples de goûts, d'odeurs, etc., qui n'ont point de nom ; et encore plus de modes, qui, ou n'ayant pas été assez généralement observés, ou n'étant pas d'un assez grand usage pour que les hommes s'avisent d'en prendre connaissance dans leurs affaires et dans leurs entretiens, n'ont point été désignés par des noms, et ne passent pas, par conséquent, pour des espèces particulières. Mais j'aurai occasion dans la suite d'examiner plus au long cette matière, lorsque je viendrai à parler des *mots*[1].

CHAPITRE XIX.

Des modes qui regardent la pensée.

§ 1. *Divers modes de penser : la sensation, la réminiscence, la contemplation, etc.*

Lorsque l'esprit vient à réfléchir sur soi-même, et à contempler ses propres actions, la *pensée* est la première chose qui se présente à lui, et il y remarque une grande variété de modifications, qui lui fournissent différentes idées distinctes. Ainsi, la perception ou pensée qui accompagne actuellement les impressions faites sur le corps, et y est comme attachée, cette perception, dis-je, étant distincte de toute autre modification de la pensée, produit dans l'esprit une idée distincte de ce que nous nommons *sensation*, qui est, pour ainsi dire, l'entrée actuelle des idées dans l'entendement par le moyen des sens. Lorsque la même idée revient dans l'esprit, sans que l'objet extérieur qui l'a d'abord fait naître, agisse sur nos sens, cet acte de l'esprit se nomme *mémoire*. Si l'esprit tâche de la rappeler, et qu'enfin, après quelques efforts, il la trouve et se la rende présente c'est *réminiscence*. Si l'esprit l'envisage longtemps avec attention, c'est *contemplation*. Lorsque l'idée que nous avons dans l'esprit, y flotte, pour ainsi dire, sans que l'entendement y fasse aucune attention, c'est ce qu'on appelle *rêverie*. Lorsqu'on réfléchit sur les idées qui se présentent d'elles-mêmes (car, comme j'ai remarqué ailleurs, il y a toujours dans notre esprit une suite d'idées qui se succèdent les unes aux autres, tandis que nous veillons) et qu'on les enregistre, pour ainsi dire, dans sa mémoire, c'est *attention*. Et lorsque l'esprit se fixe sur une idée avec beaucoup d'application, qu'il la considère de tous côtés, et ne veut point s'en détourner malgré d'autres idées qui viennent à la traverse, c'est ce qu'on nomme *étude* ou *contention d'esprit*. Le *sommeil* qui n'est accompagné d'aucun songe, est une cessation de toutes ces choses ; et *songer*, c'est avoir des idées dans l'esprit pendant que les sens extérieurs sont fermés, en sorte qu'ils ne reçoivent point l'impression des objets extérieurs avec cette vivacité qui leur est ordinaire ; c'est, dis-je, avoir des idées, sans qu'elles nous soient suggérées par aucun objet de dehors, ou par aucune occasion connue, et sans être choisies ni déterminées en aucune manière par l'entendement. Quant à ce que nous nommons *extase*, je laisse à juger à d'autres si ce n'est point *songer les yeux ouverts.*

§ 2. Voilà un petit nombre d'exemples de divers *modes de penser* que l'âme peut observer en elle-même, et dont elle peut, par conséquent, avoir des idées aussi distinctes que celles qu'elle a du *blanc* et du *rouge*, d'un *carré* ou d'un *cercle*. Je ne prétends pas en faire une énumération complète, ni traiter au long de cette suite d'idées qui nous viennent par la *réflexion*. Ce serait la matière d'un volume. Il me suffit, pour le dessein que je me propose présentement, d'avoir montré par ce peu d'exemples, de quelle espèce sont ces idées, et comment l'esprit vient à les acquérir ; d'autant plus que j'aurai occasion, dans la suite, de parler plus au long de ce qu'on nomme *raisonner*, *juger*, *vouloir*, et

[1] « La plupart des modes dont l'auteur parle dans ce « chapitre, ne sont pas assez simples, et pourraient être « comptés parmi les complexes ; par exemple, pour expliquer ce que c'est que *glisser* ou *rouler*, outre le mouvement, il faut considérer la résistance de la surface. »

connaître, qui sont du nombre des plus considérables modes de penser, ou opérations de l'esprit.

§ 3. *Différents degrés d'attention dans l'esprit, lorsqu'il pense.*

Mais peut-être m'excusera-t-on, si je fais ici en passant quelque réflexion sur les différents états où se trouve notre âme lorsqu'elle pense. C'est une digression qui semble avoir assez de rapport à notre présent dessein; et ce que je viens de dire de l'attention, de la rêverie et des songes, etc., nous y conduit assez naturellement. Qu'un homme éveillé ait toujours des idées présentes à l'esprit, quelles qu'elles soient, c'est de quoi chacun est convaincu par sa propre expérience, quoique l'esprit les contemple avec différents degrés d'attention. En effet l'esprit s'attache quelquefois à considérer certains objets avec une si grande application, qu'il en examine les idées de tous côtés, en remarque les rapports et les circonstances, et en observe chaque partie si exactement, et avec une telle contention, qu'il écarte toute autre pensée, et ne prend aucune connaissance des impressions ordinaires qui se font alors sur les sens, et qui, dans d'autres temps, auraient produit en lui des perceptions extrêmement sensibles. Dans d'autres occasions, il observe la suite des idées qui se succèdent dans son entendement, sans s'attacher particulièrement à aucune; et dans d'autres rencontres, il les laisse passer, sans presque jeter la vue dessus, comme autant de vaines ombres qui ne font aucune impression sur lui.

§ 4. *Il s'ensuit probablement de là, que la pensée est l'action et non l'essence de l'âme.*

Je crois que chacun a éprouvé en soi-même cette contention ou ce relâchement de l'esprit lorsqu'il pense, selon cette diversité de degrés qui se rencontre entre la plus forte application et un certain état où il est fort près de ne penser à rien du tout. Allez un peu plus avant, et vous trouverez l'âme, dans le sommeil, éloignée, pour ainsi dire, de toute sensation, et à l'abri des mouvements qui se font sur les organes des sens, et qui lui causent, dans d'autres temps, des idées si vives et si sensibles. Je n'ai pas besoin de citer pour cela l'exemple de ceux qui, durant les nuits les plus orageuses, dorment profondément sans entendre le bruit du tonnerre, sans voir les éclairs, ou sentir l'ébranlement de la maison, toutes choses fort sensibles à ceux qui sont éveillés. Mais, dans cet état, où l'âme se trouve séparée des sens, elle conserve souvent une manière de penser faible et sans liaison, que nous nommons *songer;* et enfin, un profond sommeil ferme entièrement la scène, et met fin à toutes sortes d'apparences. C'est, je crois, ce que presque tous les hommes ont éprouvé en eux-mêmes, de sorte que leurs propres observations les conduisent sans peine jusque-là. Il me reste à tirer de là une conséquence qui me paraît assez importante: car, puisque l'âme peut sensiblement se faire différents degrés de pensée, en divers temps, et quelquefois se détendre, pour ainsi dire, même dans un homme éveillé, à un tel point qu'elle n'ait que des pensées faibles et obscures, qui ne sont pas fort éloignées de n'être rien du tout; et qu'enfin, dans le ténébreux recueillement d'un profond sommeil, elle perd entièrement de vue toutes sortes d'idées quelles qu'elles soient; puis, dis-je, que tout cela est évidemment confirmé par une constante expérience, je demande s'il n'est pas fort probable que la pensée est l'action, et non l'essence de l'âme [1]? par la raison que les opérations des agents sont capables de plus ou de moins, mais qu'on ne peut concevoir que les essences des choses soient sujettes à une telle variation: ce qui soit dit en passant. Continuons d'examiner quelques autres modes simples.

CHAPITRE XX.

De quelques autres modes simples.

§ 1. *Le plaisir et la douleur sont des idées simples.*

Entre les idées simples que nous recevons par voie de sensation et de réflexion, celles du plaisir et de la douleur ne sont pas des moins considérables. Comme parmi les sensations du corps

[1] « Sans doute la *pensée* est une *action*, et ne saurait « être l'*essence ;* mais c'est une action essentielle, et toutes « les substances en ont de telles.

« J'ai déjà montré que nous avons toujours une infinité « de petites perceptions sans nous en apercevoir. Nous ne « sommes jamais sans *perceptions*, mais il est nécessaire « que nous soyons souvent sans *aperceptions*, savoir, « lorsqu'il n'y a point de perceptions distinguées. C'est « faute d'avoir considéré ce point important, qu'une phi« losophie relâchée et aussi peu noble que peu solide a « prévalu auprès de tant de bons esprits, que nous avons « ignoré presque jusqu'ici ce qu'il y a de plus beau dans « les âmes. Ce qui a fait aussi qu'on a trouvé tant d'ap« parence dans cette erreur qui enseigne que les âmes sont « d'une nature périssable. »

il y en a qui sont purement indifférentes [1], et d'autres qui sont accompagnées de plaisir ou de douleur; de même les pensées de l'esprit sont ou indifférentes, ou suivies de plaisir ou de douleur, de satisfaction ou de trouble, ou comme il vous plaira de l'appeler. On ne peut décrire ces idées, non plus que toutes les autres idées simples, ni donner aucune définition des mots dont on se sert pour les désigner. La seule chose qui puisse nous les faire connaître, aussi bien que les idées simples des sens, c'est l'expérience. Car, de les définir par la présence du bien ou du mal, c'est seulement nous faire réfléchir sur ce que nous sentons en nous-mêmes, à l'occasion de diverses opérations que le bien ou le mal font sur nos âmes, selon qu'elles agissent différemment sur nous ou que nous les considérons nous-mêmes.

§ 2. *Ce que c'est que le bien et le mal.*

Donc, les choses ne sont bonnes ou mauvaises que par rapport au plaisir ou à la douleur. Nous nommons *bien*, tout ce qui est propre à produire et à augmenter le plaisir en nous, ou à diminuer ou abréger la douleur; ou bien à nous procurer ou conserver la possession de tout autre bien, ou l'absence de quelque mal que ce soit. Au contraire, nous appelons *mal*, ce qui est propre à produire ou augmenter en nous quelque douleur, ou à diminuer quelque plaisir que ce soit [2]; ou bien, à nous causer du mal ou à nous priver de quelque bien que ce soit. Au reste, je parle du plaisir et de la douleur comme appartenant au corps ou à l'âme, suivant la distinction qu'on en fait communément; quoique dans la vérité ce ne soient que différents états de l'âme, produits quelquefois par le désordre qui arrive dans le corps, et quelquefois par les pensées de l'esprit.

§ 3. *Le bien et le mal mettent nos passions en mouvement.*

Le plaisir et la douleur, et ce qui les produit, savoir, le bien et le mal, sont les pivots sur lesquels roulent toutes nos passions: nous pourrons aisément nous en former des idées si, rentrant en nous-mêmes, nous observons comment le plaisir et la douleur agissent sur notre âme sous différents rapports; quelles modifications ou dispositions d'esprit, et quelles sensations intérieures, si j'ose ainsi parler, ils produisent en nous.

§ 4. *Ce que c'est que l'amour.*

Ainsi, en réfléchissant sur le plaisir qu'une chose présente ou absente peut produire en nous, nous avons l'idée que nous appelons *amour*. Car, lorsque quelqu'un dit en automne, quand il y a des raisins, ou au printemps, quand il n'y en a point, qu'il les aime, il ne veut dire autre chose sinon que le goût des raisins lui donne du plaisir. Mais si l'altération de sa santé ou de sa constitution ordinaire lui ôte le plaisir qu'il trouvait à manger des raisins, on ne pourra plus dire de lui qu'il les aime.

§ 5. *La haine.*

Au contraire, la réflexion du désagrément ou de la douleur qu'une chose présente ou absente peut produire en nous, nous donne l'idée de ce que nous appelons *haine*. Si c'était ici le lieu de porter mes recherches au delà des simples idées des passions, en tant qu'elles dépendent des différentes modifications du plaisir et de la douleur, je remarquerais que l'amour et la haine que nous avons pour les choses inanimées et insensibles, sont ordinairement fondés sur le plaisir et la douleur que nous recevons de leur usage, et de l'application qui en est faite sur nos sens, de quelque manière que ce soit, bien que ces choses soient détruites par cet usage même. Mais, la haine ou l'amour qui ont pour objet des êtres capables de bonheur ou de malheur, n'est souvent qu'un déplaisir ou un contentement que nous sentons en nous, procédant de la considération même de leur existence ou du bonheur dont ils jouissent [1]. Ainsi, l'existence et la pros-

[1] « Je crois qu'il n'y a point de perceptions qui nous « soient tout à fait indifférentes; mais c'est assez que leur « effet ne soit point notable, pour qu'on les puisse appeler « ainsi, car le *plaisir* ou la *douleur* paraît consister dans « une aide, ou dans un empêchement notable. J'avoue « que cette définition n'est point nominale, et qu'on n'en « peut point donner. »

[2] « Je suis aussi de cette opinion. On divise le *bien* en « *honnête*, *agréable* et *utile*; mais, dans le fond, je crois « qu'il faut qu'il soit, ou agréable lui-même, ou servant « à quelque autre qui nous puisse donner un sentiment « agréable; c'est-à-dire, le *bien* est agréable ou utile, et « l'*honnête* lui-même consiste dans un plaisir d'esprit. »

[1] « Les philosophes et les théologiens même, distin« guent deux espèces d'*amour*; savoir, l'amour qu'ils ap« pellent de *conquiescence*, qui n'est autre chose que le « désir ou le sentiment qu'on a pour ce qui nous donne « du plaisir, sans que nous nous intéressions s'il en reçoit; « et l'amour de *bienveillance*, qui est le sentiment qu'on « a pour celui qui par son plaisir, ou son bonheur, nous

périté de nos enfants ou de nos amis, nous donnant constamment du plaisir, nous disons que nous les aimons constamment. Mais il suffit de remarquer que nos idées d'amour et de haine ne sont que des dispositions de l'âme, par rapport au plaisir et à la douleur en général, de quelque manière que ces dispositions soient produites en nous.

§ 6. *Le désir.*

Le *malaise* qu'un homme ressent en lui-même pour l'absence d'une chose qui lui donnerait du plaisir si elle était présente, est ce qu'on nomme *désir*, qui est plus ou moins grand, selon que ce sentiment est plus ou moins vif. Et ici, il ne sera peut-être pas inutile de remarquer, en passant, que le *malaise* est le principal, pour ne pas dire le seul aiguillon qui excite l'industrie et l'activité des hommes. Car, quelque bien qu'on propose à l'homme, si l'absence de ce bien n'est suivie d'aucun déplaisir ni d'aucune douleur, et que celui qui en est privé puisse être content et à son aise sans le posséder, il ne s'avise pas de le désirer, et moins encore de faire des efforts pour en jouir. Il ne sent pour cette espèce de bien qu'une pure *velléité*, terme qu'on emploie pour signifier le plus bas degré du désir, et ce qui approche le plus de cet état où se trouve l'âme à l'égard d'une chose qui lui est tout à fait indifférente, et qu'elle ne désire en aucune manière, lorsque le déplaisir que cause l'absence d'une chose est si peu considérable, qu'il ne porte celui qui en est privé qu'à former quelques faibles souhaits, sans se mettre autrement en peine d'en rechercher la possession [1].

Le désir est encore éteint ou ralenti par l'opinion où l'on est que le bien souhaité ne peut être obtenu, à proportion que le *malaise* de l'âme est dissipé ou diminué par cette considération particulière. C'est une réflexion qui pourrait porter nos pensées plus loin, si c'en était ici le lieu.

§ 7. *La joie.*

La joie est un plaisir que l'âme ressent, lorsqu'elle considère la possession d'un bien présent ou futur, comme assurée; et nous sommes en possession d'un bien lorsqu'il est de telle sorte en notre pouvoir, que nous pouvons en jouir quand nous voulons [2]. Ainsi, un homme à demi mort ressent de la joie lorsqu'il lui arrive du secours, avant même qu'il ait le plaisir d'en éprouver l'effet. Et un père à qui la prospérité de ses enfants donne de la joie, est en possession de ce bien, aussi longtemps que ses enfants sont dans cet état; car il n'a besoin que d'y penser pour sentir du plaisir.

§ 8. *La tristesse.*

La tristesse est un malaise de l'âme, lors-

« en donne. Le premier nous fait avoir en vue notre « bonheur, et le second, celui d'autrui, mais comme faisant plutôt ou constituant le nôtre : car, s'il ne rejaillissait pas sur nous, en quelque façon, nous ne pourrions pas nous y intéresser, puisqu'il est impossible « (quoi qu'on dise) de se détacher du bien propre. Et voilà « comme il faut entendre l'*amour désintéressé*, ou non « mercenaire, pour en bien concevoir la noblesse, et ne « point tomber cependant dans le chimérique. »

[1] « Il est vrai que cette perception quelquefois ne diffère de celle qu'il y a dans la douleur que du moins au « plus; mais c'est que le degré est de l'essence de la douleur, car c'est une perception notable. On voit aussi par « cela la différence qu'il y a entre l'*appétit* et la *faim*, « car, quand l'irritation de l'estomac devient trop forte, « elle incommode; de sorte qu'il faut appliquer ici notre « doctrine des perceptions trop petites pour être aperçues.... C'est aussi par cette adresse que la nature nous « a donné les aiguillons du désir, comme des rudiments « ou éléments de la douleur, ou, pour ainsi dire, de petites douleurs inaperçues, afin que nous *jouissions de* « *l'avantage du mal*, sans en recevoir l'incommodité : « car si cette perception était trop distincte, on serait toujours misérable en attendant le bien; au lieu que cette « continuelle victoire sur ces demi-douleurs, qu'on sent « en suivant son désir, nous donne quantité de demi-plaisirs, dont la continuation et l'amas (comme dans la « continuation de l'impulsion d'un corps pesant qui descend, et qui acquiert de l'impétuosité) devient un plaisir « entier et véritable. Et, dans le fond, sans ces demi-douleurs, il n'y aurait point de plaisir, et il n'y aurait pas « moyen de s'apercevoir que quelque chose nous aide et « nous soulage.... ces petites sollicitations imperceptibles, « qui nous tiennent toujours en haleine, sont des déterminations confuses, en sorte que souvent nous ne savons pas ce qui nous manque; au lieu que, dans les *inclinations* et les *passions*, nous savons au moins ce « que nous demandons, quoique les perceptions confuses « entrent aussi dans leur manière d'agir.... Ces impulsions « sont comme autant de petits ressorts, qui tâchent de « se débander, et qui font agir notre machine; et c'est par « là que nous ne sommes jamais indifférents, lorsque « nous paraissons l'être le plus : par exemple, de nous « tourner à la droite plutôt qu'à la gauche, au bout d'une « allée; car le parti que nous prenons vient de ces déterminations insensibles, mêlées des actions des objets et « de l'intérieur du corps, qui nous fait trouver plus à « notre aise dans l'une que dans l'autre manière de nous « remuer. »

[2] « La *joie* est, ce me semble, un état où le plaisir « prédomine en nous; car, pendant la plus profonde tristesse, et au milieu des plus cuisants chagrins, on peut « prendre quelque plaisir, comme à boire, ou à entendre « de la musique; mais le déplaisir prédomine : et de « même, au milieu des douleurs les plus aiguës, l'esprit « peut être dans la joie, comme il arrivait aux martyrs. «

qu'elle pense à un bien perdu dont elle aurait pu jouir plus longtemps, ou le sentiment d'un mal présent.

§ 9. *L'espérance.*

L'espérance est ce contentement de l'âme que chacun trouve en soi-même, lorsqu'il pense à la jouissance qu'il doit probablement avoir d'une chose qui est propre à lui donner du plaisir.

§ 10. *La crainte.*

La crainte est une *inquiétude* de notre âme, lorsque nous pensons à un mal futur qui peut nous arriver [1].

§ 11. *Le désespoir.*

Le désespoir est la pensée qu'on a qu'un bien ne peut être obtenu : pensée qui agit différemment dans l'esprit des hommes; car quelquefois elle y produit l'*inquiétude* et l'affliction, et quelquefois le repos et l'indolence [2].

§ 12. *La colère.*

La colère est ce malaise ou ce désordre que nous ressentons après avoir reçu quelque injure, et qui est accompagné d'un désir présent de nous venger [3].

§ 13. *L'envie.*

L'envie est une peine de l'âme causée par la considération d'un bien que nous désirons, lequel est possédé par une autre personne, qui, à notre avis, n'aurait pas dû l'avoir préférablement à nous [1].

§ 14. *Quelles passions se trouvent dans tous les hommes.*

Comme ces deux dernières passions, l'envie et la colère, ne sont pas simplement produites en elles-mêmes par la douleur ou par le plaisir, mais qu'elles renferment certaines considérations de nous-mêmes et des autres, jointes ensemble, elles ne se rencontrent point dans tous les hommes, parce qu'ils n'ont pas tous cette estime de leur propre mérite, ou ce désir de vengeance qui font partie de ces deux passions. Mais pour toutes les autres qui se terminent purement à la douleur et au plaisir, je crois qu'elles se trouvent dans tous les hommes; car nous aimons, nous désirons, nous nous réjouissons, nous espérons, seulement par rapport au plaisir; au contraire, c'est, en dernier résultat, par rapport à la douleur que nous haïssons, que nous craignons et que nous nous affligeons : et ces passions ne sont produites que par les choses qui paraissent être les causes du plaisir et de la douleur, de sorte que le plaisir ou la douleur s'y trouvent joints d'une manière ou d'autre. Ainsi, nous étendons ordinairement notre haine sur le sujet qui nous a causé de la douleur, du moins si c'est un agent sensible ou volontaire, parce que la crainte qu'il nous laisse est une douleur constante. Mais nous n'aimons pas si constamment ce qui nous a fait du bien, parce que le plaisir n'agit pas si fortement sur nous que la douleur, et parce que nous ne sommes pas si disposés à espérer qu'une autre fois il agira sur nous de la même manière : mais cela soit dit en passant.

§ 15. *Ce que c'est que le plaisir et la douleur.*

Je prie encore un coup mon lecteur de remarquer que j'entends toujours par plaisir et douleur, par contentement et *malaise*, non-seulement un plaisir et une douleur qui viennent du

[1] « Si l'*inquiétude* signifie un déplaisir, j'avoue qu'elle « accompagne toujours la *crainte ;* mais, la prenant pour « cet aiguillon qui nous pousse, on peut l'appliquer en- « core à l'*espérance*. Les stoïciens prenaient les *passions* « pour des *opinions :* ainsi, l'espérance était, suivant « eux, l'opinion d'un bien futur; et la crainte, l'opinion « d'un mal futur. Mais j'aime mieux dire que les passions « ne sont ni des contentements ou des déplaisirs, ni des « opinions, mais des *tendances*, ou plutôt des modifica- « tions de la tendance, qui viennent de l'opinion ou du « sentiment, et qui sont accompagnées de plaisir ou de « déplaisir. »

[2] « Le *désespoir*, pris pour la *passion*, sera une ma- « nière de tendance forte qui se trouve tout à fait ar- « rêtée, ce qui cause un combat violent et beaucoup de « déplaisir. Mais lorsque le désespoir est accompagné de « repos et d'indolence, ce sera une *opinion* plutôt qu'une « passion. »

[3] « Il semble que la *colère* est quelque chose de plus « simple et de plus général, puisque les bêtes, auxquelles « on ne fait point d'injure, en sont susceptibles. Il y a « dans la colère un effort violent qui tend à se défaire du « mal. Le désir de la vengeance peut demeurer quand on « est de sang-froid, et quand on a plutôt de la haine que « de la colère. »

[1] « D'après cette notion, l'*envie* serait toujours une pas- « sion louable, et toujours fondée sur la justice, au moins « suivant notre opinion. Mais je ne sais si l'on ne porte « pas souvent envie au mérite reconnu, que l'on ne se « soucierait pas de maltraiter, si l'on en était le maître. On « porte même envie aux gens d'un bien qu'on ne se sou- « cierait point d'avoir; on serait content de les en voir « priver, sans penser à profiter de leurs dépouilles, et « même sans pouvoir l'espérer. Car quelques biens sont « comme des tableaux peints à fresque, qu'on peut dé- « truire, mais qu'on ne peut point ôter. «

corps, mais quelque espèce de satisfaction et d'*inquiétude* que nous sentions en nous-mêmes, soit qu'elles procèdent de quelque sensation ou de quelque réflexion agréable ou désagréable.

§ 16. Il faut considérer, outre cela, que par rapport aux passions, l'éloignement ou diminution de la douleur est considéré et agit effectivement comme plaisir, et que la privation ou la diminution d'un plaisir est considérée et agit comme douleur.

§ 17. *La honte.*

On peut remarquer aussi que la plupart des passions font, en plusieurs personnes, des impressions sur le corps, et y causent diverses altérations. Mais, comme ces altérations ne sont pas toujours sensibles, elles ne font point une partie nécessaire de l'idée de chaque passion. Car, par exemple, la honte, qui est un *malaise* de l'âme, qu'on ressent quand on vient à considérer qu'on a fait quelque chose d'indécent ou qui peut diminuer l'estime que les autres font de nous, n'est pas toujours accompagnée de rougeur [1].

§ 18. *Ces exemples peuvent servir à montrer comment les idées des passions nous viennent par sensation et par réflexion.*

Je ne voudrais pas au reste qu'on allât s'imaginer que je donne ceci pour un traité des passions. Il y en a beaucoup plus que je n'en viens de nommer, et chacune de celles que j'ai indiquées aurait besoin d'être expliquée plus au long et d'une manière beaucoup plus exacte. Je n'ai proposé ici celles qu'on vient de voir que comme des exemples des modes du plaisir et de la douleur, qui résultent en nous de différentes considérations du bien et du mal. Peut-être aurais-je pu proposer d'autres modes de plaisir et de douleur plus simples que ceux-là, comme l'inquiétude que cause la faim et la soif, et le plaisir de manger et de boire qui fait cesser ces deux premières sensations; la douleur qu'on sent quand on a les dents agacées; le charme de la musique; le chagrin que cause un ignorant chicaneur, et le plaisir que donne la conversation raisonnable d'un ami, ou une étude bien réglée qui tend à la recherche et à la découverte de la vérité. Mais, comme les passions nous intéressent beaucoup plus, j'ai mieux aimé prendre de là des exemples, pour faire voir comment les idées que nous en avons tirent leur origine de la sensation et de la réflexion.

CHAPITRE XXI.

De la puissance.

§ 1. *Comment nous acquérons l'idée de puissance.*

L'esprit étant instruit tous les jours, par le moyen des sens, de l'altération des idées simples qu'il remarque dans les choses extérieures, et observant comment une chose vient à finir et cesser d'être, et comment une autre, qui n'était pas auparavant, commence d'exister; réfléchissant, d'autre part, sur ce qui se passe en lui-même, et voyant un perpétuel changement de ses propres idées, causé quelquefois par l'impression des objets extérieurs sur ses sens, et quelquefois par la détermination de son propre choix; et concluant de ces changements, qu'il a vu arriver si constamment, qu'il y en aura, à l'avenir, de pareils dans les mêmes choses, produits par de pareils agents et par de semblables voies, il vient à considérer, dans une chose, la possibilité qu'il y a qu'une de ses idées simples soit changée, et, dans une autre, la possibilité de produire ce changement; et par là l'esprit se forme l'idée que nous nommons *puissance* [1].

[1] « Si les hommes s'étudiaient davantage à observer « les mouvements extérieurs qui accompagnent les pas- « sions, il serait difficile de les dissimuler. Quant à la « *honte*, il est digne de considération que des personnes « modestes ressentent quelquefois des mouvements sem- « blables à ceux de la honte, lorsqu'elles sont témoins « seulement d'une action indécente. »

[1] « Si la *puissance* répond au latin *potentia*, elle est « opposée à l'*acte*; et le passage de la puissance à l'acte « est le *changement*. C'est ce qu'Aristote entend par le « mot de *mouvement*, lorsqu'il dit que c'est l'*acte*, *ou* « *peut-être l'actuation de ce qui est en puissance*. On « peut donc dire que la *puissance*, en général, est la pos- « sibilité du changement. Or, le changement, ou l'acte de « cette possibilité, étant action dans un sujet et passion « dans un autre, il y aura deux puissances, l'une passive « et l'autre active. L'*active* pourra être appelée *faculté*, « et peut-être que la *passive* pourrait être appelée *capacité* « ou *réceptivité*. Il est vrai que la puissance active peut « être prise quelquefois dans un sens plus parfait, lorsque « outre la simple faculté il y a *tendance*; et c'est ainsi « que je la prends dans mes considérations dynamiques. « On pourrait lui affecter particulièrement le mot de *force*; « et la force serait ou *entéléchie* ou *effort*; car l'*entéléchie* (quoique Aristote la prenne si généralement qu'elle « comprend toute action et tout effort) me paraît plutôt « convenir aux *forces agissantes primitives*, et celui « d'*effort* aux *dérivatives*. Il y a même encore une espèce « de *puissance passive* plus particulière et plus chargée de « réalité, c'est celle qui est dans la matière, où il n'y a

Ainsi nous disons que le feu a la puissance de fondre l'or, c'est-à-dire, de détruire l'union de ses parties insensibles, et par conséquent sa dureté, et par là de le rendre fluide, et que l'or a la puissance d'être fondu ; que le soleil a la puissance de blanchir la cire, et que la cire a la puissance d'être blanchie par le soleil, qui fait que la couleur jaune est détruite et que la blancheur existe en sa place. Dans ces cas, et autres semblables, nous considérons la puissance par rapport au changement des idées qu'on peut apercevoir ; car nous ne saurions découvrir qu'aucune altération ait été faite dans une chose, ou qu'elle ait subi aucune opération, si ce n'est par un changement remarquable de ses idées sensibles ; et nous ne pouvons comprendre qu'aucune altération arrive dans une chose, qu'en concevant un changement de quelques-unes de ses idées.

§ 2. *Puissance active et passive.*

A prendre la chose dans ce sens-là, il y a deux sortes de puissances, l'une capable de produire des changements, l'autre d'en recevoir. On peut appeler la première *puissance active*, et l'autre *puissance passive*. De savoir si la matière n'est pas entièrement destituée de puissance active, comme Dieu, son auteur, est, sans contredit, au-dessus de toute *puissance passive* ; et si les esprits créés qui sont entre la matière et Dieu, ne sont pas les seuls êtres capables de la puissance active et passive, c'est une chose qui mériterait assez d'être examinée. Je ne prétends pas entrer ici dans cette recherche, mon dessein étant à présent de voir comment nous acquérons l'idée de la puissance, et non d'en chercher l'origine. Mais puisque les puissances actives font une grande partie des idées complexes que nous avons des substances naturelles (comme nous le verrons dans la suite), et que je les suppose actives pour m'accommoder aux notions qu'on en a communément, quoiqu'elles ne le soient peut-être pas aussi certainement que notre esprit décisif est prompt à se le figurer, je ne crois pas qu'il soit mal d'avoir fait sentir, par cette réflexion jetée ici en passant, qu'on ne peut avoir l'idée la plus claire de ce qu'on nomme *puissance active*, qu'en s'élevant jusqu'à la considération de Dieu et des esprits.

§ 3. *La puissance renferme quelque relation.*

J'avoue que la puissance renferme en soi quelque espèce de relation à l'action ou au changement. Et, dans le fond, à examiner les choses avec soin, quelle idée avons-nous, de quelque espèce qu'elle soit, qui n'enferme quelque relation ? Nos idées de l'étendue, de la durée et du nombre, ne contiennent-elles pas toutes en elles-mêmes un secret rapport de parties ? La même chose se remarque d'une manière encore plus visible dans la figure et le mouvement. Et les qualités sensibles, comme les couleurs, les odeurs, etc., que sont-elles, que des puissances de différents corps par rapport à notre perception, etc. ? Et si on les considère dans les choses mêmes, ne dépendent-elles pas de la grosseur, de la figure, de la contexture et du mouvement des parties, ce qui met une espèce de rapport entre elles ? Ainsi notre idée de la puissance peut fort bien être placée, à mon avis, parmi les autres idées simples [1], et être considérée comme de la même espèce, puisqu'elle est du nombre de celles qui composent en grande partie nos idées complexes des substances, comme nous aurons occasion de le faire voir dans la suite.

§ 4. *La plus claire idée de la puissance active nous vient de l'esprit.*

Il n'y a presque point d'espèce d'êtres sensibles qui ne nous fournisse amplement l'idée de la puissance passive ; car ne pouvant nous empêcher d'observer, dans la plupart, que leurs qualités sensibles et leurs substances même sont dans un flux continuel, c'est avec raison que nous considérons ces êtres comme constamment sujets au même changement. Nous n'avons pas moins d'exemples de la puissance active, qui est ce que le mot de *puissance* emporte plus promptement ; car quelque changement qu'on observe, l'esprit en doit conclure qu'il y a quelque part une puissance capable de faire ce changement, aussi bien qu'une disposition, dans la chose même, à le recevoir. Cependant, si nous y prenons bien garde, les corps ne nous fournissent pas, par le moyen des sens, une idée si claire et

« pas seulement la mobilité, qui est la capacité ou réceptivité du mouvement, mais encore la *résistance*, qui « comprend l'*impénétrabilité* et l'*inertie*. Les *entéléchies*, c'est-à-dire, les tendances primitives ou substantielles, lorsqu'elles sont accompagnées de perception, « sont les *âmes*. »

[1] « Dans le fond, les idées dont on vient de faire le dénombrement sont composées ; celles des qualités sensibles ne tiennent leur rang parmi les idées simples qu'à « cause de notre ignorance, et les autres, qu'on connaît « distinctement, n'y gardent leur place que par une indulgence qu'il vaudrait mieux ne point avoir. »

si distincte de la puissance active, que celle que nous en avons par les réflexions que nous faisons sur les opérations de notre esprit. Comme toute puissance a du rapport à l'action, et qu'il n'y a, je crois, que deux sortes d'action dont nous ayons l'idée, savoir, la pensée et le mouvement, voyons d'où nous avons l'idée la plus distincte des puissances qui produisent ces actions. 1° Pour ce qui est de la pensée, le corps ne nous en donne aucune idée, et ce n'est que par le moyen de la réflexion que nous l'avons. 2° Nous n'avons pas non plus, par le moyen du corps, aucune idée du commencement du mouvement. Un corps en repos ne nous fournit aucune idée d'une puissance active capable de produire du mouvement. Et quand le corps lui-même est en mouvement, ce mouvement est dans le corps une passion plutôt qu'une action; car lorsqu'une boule de billard cède au choc du bâton, ce n'est point une action de la part de la boule, mais une simple passion. De même, lorsqu'elle vient à pousser une autre boule qui se trouve sur son chemin et la met en mouvement, elle ne fait que lui communiquer le mouvement qu'elle avait reçu, et en perd tout autant que l'autre en reçoit; ce qui ne nous donne qu'une idée fort obscure d'une puissance active de mouvoir qui soit dans le corps, puisque, dans ce cas, nous ne voyons autre chose qu'un corps qui transfere le mouvement, sans le produire en aucune manière. C'est, dis-je, une idée bien obscure de la puissance que celle qui ne va point jusqu'à la production de l'action, mais seulement à la simple continuation de la passion. Or, tel est le mouvement dans un corps poussé par un autre corps; car la continuation du changement qui est produit dans ce corps, du repos au mouvement, n'est non plus une action que ne l'est la continuation du changement de figure produit en lui par l'impression du même coup. Quant à l'idée du commencement du mouvement, nous ne l'avons que par le moyen de la réflexion que nous faisons sur ce qui se passe en nous-mêmes, lorsque nous voyons par expérience qu'en voulant simplement mouvoir des parties de notre corps qui étaient auparavant en repos, nous pouvons les mouvoir. De sorte qu'il me semble que l'opération des corps que nous observons par le moyen des sens, ne nous donne qu'une idée fort imparfaite et fort obscure d'une puissance active [1], puisque les corps ne sauraient nous fournir aucune idée en eux-mêmes de la puissance de commencer aucune action, soit pensée, soit mouvement. Mais si quelqu'un pense avoir une idée claire de la puissance, en observant que les corps se poussent les uns les autres, cela sert également à mon dessein, puisque la sensation est une des voies par où l'esprit vient à acquérir des idées. Du reste, j'ai cru qu'il était important d'examiner ici, en passant, si l'esprit ne reçoit point une idée plus claire et plus distincte de la puissance active, par la réflexion qu'il fait sur ses propres opérations, que par aucune sensation extérieure.

§ 5. *La volonté et l'entendement sont deux puissances.*

Une chose qui du moins est évidente, à mon avis, c'est que nous trouvons en nous-mêmes la puissance de commencer ou de ne pas commencer, de continuer ou de terminer plusieurs actions de notre esprit et plusieurs mouvements de notre corps, et cela simplement par une pensée ou un choix de notre esprit, qui détermine et commande, pour ainsi dire, que telle ou telle action particulière soit faite ou ne soit pas faite. Cette puissance que notre esprit a de disposer ainsi de la présence ou de l'absence d'une idée particulière, ou de préférer le mouvement de quelque partie du corps au repos de cette même partie, ou de faire le contraire, c'est ce que nous appelons *volonté*. Et l'usage actuel que nous faisons de cette puissance, en produisant ou en cessant de produire telle ou telle action, c'est ce qu'on nomme *volition*. La cessation ou la production de l'action qui suit d'un tel commandement de l'âme, s'appelle *volontaire;* et toute action qui est faite sans une telle direction de l'âme, se nomme *involontaire* [2]. La puissance

[1] « J'entends la *puissance* dans le sens que j'ai expliqué « précédemment (§ 1, note [1]), où la tendance est jointe à la « faculté. Cependant je suis d'accord avec l'auteur, que la « plus claire idée de la puissance active nous vient de l'esprit. Aussi n'est-elle que dans les choses qui ont de l'a« nalogie avec l'esprit, c'est-à-dire, avec les *entéléchies*, « car la matière ne marque proprement que la puissance « passive. »

[2] « Je trouve tout cela fort bon et juste. Cependant, « pour parler plus rondement, et pour aller peut-être un « peu plus avant, je dirai que la *volition* est l'effort ou la « tendance (*conatus*) d'aller vers ce qu'on trouve bon, et « loin de ce qu'on trouve mauvais; en sorte que cette ten« dance résulte immédiatement de l'aperception qu'on en « a; et le corollaire de cette définition est cet axiome cé« lèbre : *que du vouloir et du pouvoir, joints ensemble,* « *suit l'action;* puisque de toute tendance suit l'action, « lorqu'elle n'est point empêchée. Ainsi, non-seulement les « actions intérieures et volontaires suivent de ce *conatus*,

d'apercevoir est ce que nous appelons *entendement;* et la perception, que nous regardons comme un acte de l'entendement, peut être distinguée en trois espèces : 1° il y a la perception des idées dans notre esprit; 2° la perception de la signification des signes; 3° la perception de la liaison ou opposition de la convenance ou disconvenance qu'il y a entre quelques-unes de nos idées. Toutes ces différentes perceptions sont attribuées à l'entendement ou à la puissance de percevoir que nous sentons en *nous-mêmes*, quoique l'usage ne nous permette d'appliquer le mot d'*entendre* qu'aux deux dernières seulement [1].

§ 6. *Facultés.*

Ces puissances que l'âme a d'apercevoir une chose et de la préférer à un autre, sont ordinairement désignées par d'autres noms; et l'on dit communément que l'entendement et la volonté sont deux *facultés* de l'âme. Ce mot est assez convenable, si l'on s'en sert, comme on devrait se servir de tous les mots, de telle manière qu'il ne fasse naître aucune confusion dans l'esprit des hommes, comme je soupçonne qu'il est arrivé pour les mots de *puissance* et de *faculté*, qu'on a regardés comme signifiant quelques êtres réels dans l'âme, qui produisent les actes d'entendre et de vouloir. Car, lorsque nous disons que la *volonté est cette faculté supérieure de l'âme qui règle et ordonne toutes choses; qu'elle est ou n'est pas libre; qu'elle détermine les facultés inférieures; qu'elle suit le dictamen de l'entendement, etc.*, quoique ces expressions et autres semblables puissent être entendues en un sens clair et distinct par ceux qui examinent avec attention leurs propres idées, et qui règlent plutôt leurs pensées sur l'évidence des choses que sur le son des mots, je crains pourtant que cette manière de parler des facultés de l'âme n'ait fait venir à plusieurs personnes l'idée confuse d'autant d'agents qui existent distinctement en nous, qui ont différentes fonctions, différents pouvoirs, qui commandent, obéissent, et exécutent diverses choses, comme autant d'êtres distincts : ce qui a produit quantité de vaines disputes, de discours obscurs et pleins d'incertitude, sur les questions qui se rapportent à ces différents pouvoirs de l'âme [1].

§ 7. *D'où nous viennent les idées de liberté et de nécessité.*

Chacun, je pense, trouve en soi-même la puissance de commencer différentes actions ou de s'en abstenir, de les continuer ou de les terminer. Et c'est la considération de l'étendue de cette puissance que l'âme a sur les actions de l'homme, et que chacun trouve en soi-même, qui nous fournit l'idée de la *liberté* et celle de la *nécessité*.

§ 8. *Ce que c'est que la liberté.*

Toutes les actions dont nous avons quelque idée se réduisent à ces deux, *mouvoir* et *penser*, comme nous l'avons déjà remarqué. Tant qu'un homme a la puissance de penser ou de ne pas penser, de mouvoir ou de ne pas mouvoir, conformément à la préférence ou au choix de son propre esprit, jusque-là il est libre. Au contraire, lorsqu'il n'est pas également au pouvoir de l'homme d'agir ou de ne pas agir, tant que ces deux choses ne dépendent pas également de la préférence de son esprit qui ordonne l'une ou

« mais encore les extérieures, c'est-à-dire, les mouvements « volontaires de notre corps, en vertu de l'union de l'âme « et du corps. Il y a encore des efforts qui résultent des « perceptions insensibles dont on ne s'aperçoit pas, que « j'aime mieux appeler *appétitions* que *volitions* (quoi- « qu'il y ait des appétitions aperceptibles) ; car on n'ap- « pelle actions volontaires que celles dont on peut s'aper- « cevoir, et sur lesquelles notre réflexion peut tomber, « lorsqu'elles suivent la considération du bien et du mal. »

[1] « Nous nous apercevons de bien des choses, en nous « et hors de nous, que nous n'entendons pas ; et nous les « entendons, quand nous en avons des idées distinctes, « avec le pouvoir de réfléchir et d'en tirer des vérités né- « cessaires. C'est pourquoi les bêtes n'ont point d'enten- « dement, au moins en ce sens, quoiqu'elles aient la fa- « culté de s'apercevoir des impressions plus remarquables « et plus distinguées... Ainsi, dans mon sens, l'*enten-* « *dement* répond à ce qui, chez les Latins, est appelé *in-* « *tellectus*, et l'exercice de cette faculté s'appelle *intel-* « *lection*, qui est une perception distincte, jointe à la « faculté de réfléchir, qui n'est pas dans les bêtes. Toute « perception, jointe à cette faculté, est une *pensée* que « je n'accorde pas aux bêtes, non plus que l'entendement, « de sorte qu'on peut dire que l'intellection a lieu lorsque « la pensée est distincte. Au reste, la perception de la si- « gnification des signes ne mérite pas d'être distinguée ici « de la perception des idées signifiées. »

[1] « C'est une question qui a exercé les écoles depuis « longtemps, savoir : s'il y a une distinction réelle entre « l'âme et ses facultés ; et si une faculté est distincte réel- « lement de l'autre. Les *réaux* ont dit que oui, et les *no-* « *minaux* que non, et la même question a été agitée sur « la réalité de plusieurs autres *êtres abstraits* qui doivent « suivre la même destinée. Mais je ne pense pas qu'on ait « besoin ici de décider cette question, et de s'enfoncer « dans ces épines.... Quand les facultés seraient des *êtres* « *réels* et distincts, elles ne sauraient passer pour des « *agents* réels, qu'en parlant abusivement. Ce ne sont pas « les facultés ou qualités qui agissent, mais les substances « par les facultés. »

l'autre, a cet égard l'homme n'est point libre, quoique peut-être l'action qu'il fait soit volontaire. Ainsi, l'idée de la liberté dans un certain agent, c'est l'idée de la puissanee qu'a cet agent de faire ou de s'abstenir de faire une certaine nction, conformément à la détermination de sou esprit, en vertu de laquelle il préfère l'une à l'autre [1]. Mais lorsque l'agent n'a pas le pouvoir de faire l'nne de ces deux ehoses, en conséquence de la détermination actuelle de sa volonté, que je nomme autrement *volition*, il n'y a, dans ce cas-là, plus de liberté, et l'agent est nécessité à cet égard. D'où il s'ensuit que là où il n'y a ni pensée, ni volition, ni volonté, il ne peut y avoir de liberté; mais que la pensée, la volonté et la volition peuvent se trouver où il n'y a point de liberté. Il ne faut que faire un peu de réflexion sur un ou deux exemples familiers, pour être convaincu de tout ceia d'une manière évidente.

§ 9. *La liberté suppose l'entendement et la volonté.*

Personne ne s'est encore avisé de prendre pour agent libre nne balle de paume, qu'elle soit en mouvement, après avoir été poussée par nne raquette, ou qu'elle soit en repos. Si nous en cherchons la raison, nous trouverons que c'est parce que nons ne concevons pas qu'une balle pense, ni qu'elle ait, par conséquent, aucune volition qui lui fasse préférer le mouvement au repos, ou le repos au mouvement. D'où nous coneluons

[1] « La *liberté de vouloir* est prise en deux sens différents : l'uu est quand on l'oppose à l'imperfection ou à l'usage de l'esprit, qui est une coaction ou contrainte, mais interne, comme celle qui vient des passions ; l'autre sens a lieu quand on oppose la liberté à la nécessité. Dans le premier sens, les stoïciens disaient que le sage seul est libre ; et, en effet, on u'a point l'esprit libre, quand il est occupé d'une grande passion, car on ne peut point vouloir alors comme il faut, c'est-à-dire, avec la délibération qui est requise. C'est ainsi que Dieu seul est parfaitement libre, et que les esprits créés ne le sont qu'à mesure qu'ils sont au-dessus des passions, et cette liberté regarde proprement l'entendement.

« Mais la liberté de l'esprit, opposée à la nécessité, regarde la volonté nue, et en tant qu'elle est distinguée de l'entendement. C'est ce qu'on appelle le *franc arbitre*, qui consiste en ce qu'on veut que les plus fortes raisous ou impressions que l'entendement présente à la volonté, u'empêchent poiut l'acte de la volonté d'être contingeut, et ne lui douneut poiut une nécessité absolue, et pour ainsi dire métaphysique ; et c'est dans ce sens que j'ai coutume de dire que l'entendement peut déterminer la volonté, suivant la prévalence des perceptions et raisons, d'une manière qui, lors même qu'elle est certaine et infaillible, incline, sans nécessiter. »

qu'elle n'a point de liberté, qu'elle n'est pas nn agent libre. Aussi son mouvement et son repos nous donnent-ils l'idée d'une chose nécessaire, et nous l'appelons ainsi. De même, un homme venant à tomber dans l'eau, parce qn'un pont sur lequel il marchait s'est rompu sous lui, n'a point de liberté et n'est pas un agent libre à cet égard. Car, quoiqu'il ait la volition, c'est-à-dire, qu'il préfère de ne pas tomber, cependant, comme il n'est pas en sa puissance d'empêcher ce mouvement, la cessation de ce mouvement ne suit pas sa volition ; c'est pourquoi il n'est point libre dans ce cas-là. Il en est de même d'un homme qui se frappe lui-même, ou qui frappe son ami, par un mouvement convulsif de son bras, qu'il n'est pas en son pouvoir d'empêcher ou d'arrêter par la direction de son esprit : personne ne s'avise de penser qu'un tel homme soit libre à cet égard, mais on le plaint comme agissant par nécessité et par contrainte [1].

§ 10. *La liberté n'appartient pas à la volition.*

Autre exemple : supposons qu'on porte un homme, pendant qu'il est dans un profond sommeil, dans une chambre où il y ait une personne qu'il lui tarde fort de voir et d'entretenir, et que l'on ferme à elef la porte sur lui, de sorte qu'il ne soit pas en son pouvoir de sortir. Cet homme s'éveille, et est eharmé de se trouver nvec une personne dont il souhaitait si fort la compagnie, et avec qui il demeure avec plaisir, aimant mieux être là avec elle dans cette chambre que d'en sortir pour aller ailleurs : je demande s'il ne reste pas volontairement dans ce lieu-là ? Je ne pense pas que personne s'avise d'en douter [2]. Cependant, comme cet homme est enfermé a clef, il est évident qu'il n'est pas en liberté de ne pas demeurer dans cette chambre, et d'en sortir s'il veut. Et, par conséquent, la *liberté n'est pas une idée qui appartienne à la volition* ou à la préférence que notre esprit donne à une action plutôt qu'à une autre, mais à la personne qui a la puissance d'agir ou de s'empêcher d'agir, selon que son esprit se déterminera à l'un ou à l'autre de ces deux partis. Notre idée de la liberté s'étend aussi loin que eette pnissance,

[1] « Aristote a déjà bien remarqué que pour appeler les actions libres, nous demandons qu'elles soient non-seulement *spontanées*, mais encore délibérées. »

[2] « Je trouve cet exemple bien choisi, pour montrer qu'en un sens une action ou un état peut être *volontaire* sans être *libre*. Cependant quand les philosophes et les théologiens disputent sur le libre arbitre, ils ont tout un autre sens en vue »

mais elle ne va point au delà. Car, toutes les fois que quelque obstacle arrête cette puissance d'agir ou de ne pas agir, ou que quelque force vient à détruire l'indifférence de cette puissance, il n'y a plus de liberté, et la notion que nous en avons disparaît tout aussitôt.

§ 11. C'est de quoi nous avons beaucoup d'exemples dans notre propre corps, et souvent plus que nous ne voudrions. Le cœur d'un homme bat et son sang circule, sans qu'il soit en son pouvoir de l'empêcher par aucune pensée ou volition particulière ; il n'est donc pas un agent libre, par rapport à ces mouvements, dont la cessation ne dépend pas de son choix et ne suit point la détermination de son esprit. Des mouvements convulsifs agitent ses jambes, de sorte que, quoiqu'il veuille en arrêter le mouvement, il ne peut le faire par aucune puissance de son esprit : ces mouvements convulsifs le contraignant de danser sans interruption, comme il arrive dans la maladie qu'on nomme *chorea sancti Viti*. Il est tout visible que bien loin d'être en liberté à cet égard, il est dans une aussi grande nécessité de se mouvoir qu'une pierre qui tombe ou une balle poussée par une raquette. D'un autre côté, la paralysie empêche que ses jambes n'obéissent à la détermination de son esprit, s'il veut s'en servir pour porter son corps dans un autre lieu. La liberté manque dans tous ces cas, quoique, dans un paralytique même, ce soit une chose volontaire de demeurer assis, tandis qu'il préfère d'être assis à changer de place. Volontaire n'est donc pas opposé à nécessaire, mais à involontaire [1] ; car un homme peut préférer ce qu'il veut faire à ce qu'il n'a pas la puissance de faire : il peut préférer l'état où il est, à l'absence ou au changement de cet état, quoique, dans le fond, la nécessité l'ait réduit à ne pouvoir changer.

§ 12. *Ce que c'est que la liberté.*

Il en est des pensées de l'esprit comme des mouvements du corps. Lorsqu'une pensée est telle que nous avons la puissance de l'éloigner ou de la conserver, conformément à la préférence de notre esprit, nous sommes en liberté à cet égard. Un homme éveillé, étant dans la nécessité d'avoir constamment quelques idées dans l'esprit, n'est non plus libre de penser ou de ne pas penser, qu'il est en liberté d'empêcher ou de ne pas empêcher que son corps touche ou ne touche point un autre corps. Mais de transporter ses pensées d'une idée à l'autre, c'est ce qui est souvent en sa disposition ; et en ce cas-là, il est aussi libre par rapport à ses idées qu'il l'est par rapport aux corps sur lesquels il s'appuie, pouvant se transporter de l'un à l'autre comme il lui vient en fantaisie. Il y a pourtant des idées qui, comme certains mouvements du corps, sont tellement fixées dans l'esprit, que dans certaines circonstances on ne peut les éloigner, quelque effort qu'on fasse pour cela. Un homme à la torture n'est pas en liberté de n'avoir pas l'idée de la douleur, et de l'éloigner en s'attachant à d'autres contemplations. Et quelquefois une violente passion agit sur notre esprit, comme le vent le plus furieux agit sur nos corps [1], sans

[1] « Cette justesse d'expression me conviendrait assez, « mais l'usage s'en éloigne ; et ceux qui opposent la *liberté* à la *nécessité*, entendent parler, non pas des actions extérieures, mais de l'acte même de vouloir. »

[1] « Il y a de l'ordre et de la liaison dans les idées « comme dans les mouvements, car l'un répond parfaitement à l'autre, quoique la détermination dans les mouvements soit brute, et qu'elle soit libre, ou avec choix, « dans l'être qui pense, et que les biens et les maux ne « font qu'incliner sans le forcer. Car l'âme, en représentant le corps, garde ses perfections, et quoiqu'elle dépende du corps (à le bien prendre) dans les actions involontaires, elle est indépendante, et fait dépendre le « corps d'elle-même, dans les autres. Mais cette dépendance n'est que métaphysique, et consiste dans les « égards que Dieu a pour l'un, en réglant l'autre, ou pour « l'un plus que pour l'autre, à mesure des perfections originales d'un chacun ; au lieu que la dépendance physique « consisterait dans une influence immédiate, que l'un recevrait de l'autre dont il dépend. Au reste, il nous vient « des pensées involontaires, en partie du dehors par les « objets qui frappent nos sens, et en partie du dedans, à « cause des impressions (souvent insensibles) qui restent « des perceptions précédentes, lesquelles continuent leur « action et se mêlent avec ce qui vient de nouveau. Nous « sommes passifs à cet égard, et même quand on veille, « des images (sous lesquelles je comprends non-seulement « les représentations des figures, mais encore celles des « sons et d'autres qualités sensibles) nous viennent, « comme dans les songes, sans être appelées. La langue « allemande les nomme *fliegende Gedanken*, comme qui « dirait des pensées volantes qui ne sont pas en notre « pouvoir, et où il y a quelquefois des absurdités qui « donnent des scrupules aux gens de bien, et de l'exercice « aux casuistes et directeurs de conscience. C'est comme « une lanterne magique qui fait paraître des figures sur la « muraille, à mesure que l'on tourne quelque chose au « dedans. Mais notre esprit, s'apercevant de quelque « image qui lui revient, peut dire : *Halte là!* et l'arrêter « pour ainsi dire. De plus, l'esprit entre, comme bon lui « semble, dans certaines progressions de pensées qui le « mènent à d'autres. Mais cela s'entend quand les impressions internes ou externes ne prévalent point. Il est vrai « qu'en cela les hommes diffèrent fort, tant suivant leur « tempérament que suivant l'exercice ou l'usage qu'ils

nous laisser la liberté de penser à d'autres choses auxquelles nous aimerions bien mieux penser. Mais lorsque l'esprit reprend la puissance d'arrêter ou de continuer, de commencer ou d'éloigner quelqu'un des mouvements du corps, ou quelqu'une de ses propres pensées, selon qu'il juge à propos de préférer l'un à l'autre, dès lors nous le considérons comme un agent libre.

§ 13. *Ce que c'est que la nécessité.*

La nécessité a lieu partout où la pensée n'a aucune part, ou bien partout où ne se trouve point la puissance d'agir ou de ne pas agir, en conséquence d'une direction particulière de l'esprit. Lorsque cette nécessité se trouve dans un agent capable de volition, et que le commencement ou la continuation de quelque action est contraire à cette préférence de son esprit, je la nomme *contrainte ;* et lorsque l'empêchement ou la cessation d'une action est contraire à la volonté de cet agent, qu'on me permette de l'appeler *cohibition*. Quant aux agents qui n'ont absolument ni pensée ni volition, ce sont des agents nécessaires à tous égards [1].

§ 14. *La liberté n'appartient pas à la volonté.*

Si cela est ainsi, comme je le crois, qu'on voie si, en prenant la chose de cette manière, l'on ne pourrait point terminer la question agitée depuis si longtemps, mais très-absurde, à mon avis, puisqu'elle est inintelligible : *si la volonté de l'homme est libre ou non*. Car, de ce que je viens de dire, il s'ensuit nettement, si je ne me trompe, que cette question, considérée en elle-même, est très-mal conçue ; et que demander à un homme *si sa volonté est libre*, c'est tomber dans une aussi grande absurdité que si on lui demandait *si son sommeil est rapide* ou *sa vertu carrée ;* parce que la liberté peut être aussi peu appliquée à la volonté, que la rapidité du mouvement au sommeil, ou la figure carrée à la vertu. Tout le monde voit l'absurdité de ces deux dernières questions ; et qui les entendrait proposer sérieusement, ne pourrait s'empêcher d'en rire : parce que chacun voit sans peine que les modifications du mouvement n'appartiennent point au sommeil, ni la différence de figure à la vertu. Je crois de même que quiconque voudra examiner la chose avec soin, verra tout aussi clairement que la liberté, qui n'est qu'une puissance, appartient uniquement à des agents, et ne saurait être un attribut ou une modification de la volonté, qui n'est elle-même rien autre chose qu'une puissance.

§ 15. *De la volition.*

La difficulté d'exprimer par des sons les actions intérieures de l'esprit, pour en donner par là des idées claires aux autres, est si grande, que je dois avertir ici mon lecteur que les mots

« font de leur empire, de sorte que l'un peut surmonter « des impressions où l'autre se laisse aller. »

[1] « Il me semble qu'à proprement parler, quoique les « volitions soient contingentes, la *nécessité* ne doit pas « être opposée à la *volition*, mais à la *contingence*, « comme j'ai déjà remarqué au § 8 [note [1]], et que la né« cessité ne doit pas être confondue avec la *détermina« tion*. Car il n'y a pas moins de connexion ou de déter« mination dans les pensées que dans les mouvements « (être déterminé étant tout autre chose qu'être poussé et « forcé avec contrainte). Et si nous ne remarquons pas « toujours la raison qui nous détermine, ou par laquelle « nous nous déterminons, c'est que nous sommes aussi « peu capables de nous apercevoir de tout le jeu de notre « esprit et de ses pensées, le plus souvent imperceptibles « et confuses, que nous le sommes de démêler toutes les « machines que la nature fait jouer dans le corps. Ainsi, « si par la nécessité on entendait la détermination cer« taine de l'homme, qu'une parfaite connaissance de toutes « les circonstances de ce qui se passe au dedans et au « dehors de l'homme pourrait faire prévoir à un esprit « parfait, il est sûr que, les pensées étant aussi détermi« nées que les mouvements qu'elles représentent, *tout « acte libre serait nécessaire*. Mais il faut distinguer le « nécessaire du contingent quoique déterminé, et non-seu« lement les vérités contingentes ne sont point nécessaires, « mais encore leurs limites ne sont pas toujours d'une « nécessité absolue ; car il faut avouer qu'il y a de la dif« férence dans la manière de déterminer, entre les consé« quences qui ont lieu en matière nécessaire, et celles qui « ont lieu en matière contingente. Les conséquences géo« métriques et métaphysiques nécessitent, mais les con« séquences physiques et morales inclinent sans nécessiter, « le physique même ayant quelque chose de moral et de « volontaire par rapport à Dieu, puisque les lois du mou« vement n'ont point d'autre nécessité que celle du meil« leur. Or, Dieu choisit librement, quoiqu'il soit déterminé « à choisir le mieux ; et, comme les corps ne choisissent « pas (Dieu ayant choisi pour eux) l'usage a voulu qu'on « les appelât des *agents nécessaires*, à quoi je ne m'op« pose pas, pourvu qu'on ne confonde point le nécessaire « et le déterminé, et que l'on n'aille pas s'imaginer que les « êtres libres agissent d'une manière indéterminée, erreur « qui a prévalu dans certains esprits, et qui détruit les « plus importantes vérités, même cet axiome fondamental « que *rien n'arrive sans raison*, sans lequel ni l'exis« tence de Dieu, ni d'autres grandes vérités ne sauraient « être bien démontrées. Quant à la *contrainte*, il est bon « d'en distinguer deux espèces, l'une *physique*, comme « lorsqu'on porte un homme malgré lui en prison ; l'autre « *morale*, comme, par exemple, la contrainte d'un plus « grand mal ; car l'action qu'elle fait faire ne laisse pas « d'être volontaire. On peut être forcé aussi par la consi« dération d'un plus grand bien, comme lorsqu'on tente « un homme en lui proposant un trop grand avantage, « quoiqu'on n'ait pas coutume d'appeler cela contrainte. »

ordonner, *diriger*, *choisir*, *préférer*, etc., dont je me suis servi dans cette rencontre, ne font pas comprendre assez distinctement ce qu'il faut entendre par *volition*, à moins que ceux qui liront ce que je dis ici ne prennent la peine de réfléchir sur ce qu'ils font eux-mêmes quand ils veulent; par exemple, le mot de *préférence*, qui semble peut-être le plus propre à exprimer l'acte de la *volition*, ne l'exprime pourtant pas précisément : car, quoiqu'un homme préférât de voler à marcher, on ne peut pas dire qu'il veuille jamais voler. La volition est visiblement *un acte de l'esprit exerçant avec connaissance l'empire qu'il suppose avoir sur quelque partie de l'homme, pour l'appliquer à quelque action particulière ou pour l'en détourner.* Et qu'est-ce que la volonté, sinon la faculté de produire cet acte? Et cette faculté n'est en effet autre chose que la puissance que notre esprit a de déterminer ses pensées à la production, à la continuation ou à la cessation d'une action, autant que cela dépend de nous : car on ne peut nier que tout agent qui a la puissance de penser à ses propres actions, et de préférer l'exécution d'une chose à l'omission de cette chose, ou au contraire, on ne peut nier qu'un tel agent n'ait la faculté qu'on nomme *volonté*. La volonté n'est donc autre chose qu'une telle puissance. La liberté, d'autre part, est la puissance qu'un homme a de faire ou de ne pas faire quelque action particulière, suivant la préférence actuelle que son esprit donne à l'action ou à la cessation de l'action, ou (ce qui est la même chose) suivant ce qu'il veut lui-même [1].

§ 16. *La puissance n'appartient qu'à des agents.*

Il est donc évident que la volonté n'est autre chose qu'une puissance ou faculté, et que la liberté est une autre puissance ou faculté : de sorte que demander si la volonté a de la liberté, c'est demander si une puissance a une autre puissance, et si une faculté a une autre faculté; question qui paraît, dès la première vue, trop grossièrement absurde pour devoir être agitée ou avoir besoin de réponse. Car qui ne voit que les puissances n'appartiennent qu'à des agents, et *sont uniquement des attributs des substances, et nullement de quelque autre puissance?* De sorte que poser ainsi la question : *La volonté est-elle libre ?* c'est demander en effet, si la *volonté* est une substance et un agent proprement dit, ou du moins c'est le supposer réellement, puisque ce n'est qu'à un agent que la liberté peut être proprement attribuée. Si l'on peut attribuer la liberté à quelque puissance, sans parler improprement, ou pourra l'attribuer à la puissance que l'homme a de produire ou de s'empêcher de produire du mouvement dans les parties de son corps, par choix ou par préférence; car c'est ce qui fait qu'on le nomme libre, c'est en cela même que consiste la liberté. Mais si quelqu'un s'avisait de demander *si la liberté est libre*, il passerait sans doute pour un homme qui ne sait lui-même ce qu'il dit : comme on jugerait digne d'avoir des oreilles semblables à celles du roi *Midas*, toute personne qui, sachant que la possession des richesses donne à un homme la dénomination de *riche*, demanderait si les richesses elles-mêmes sont riches.

§ 17. Quoique le nom de *faculté* que les hommes ont donné à cette puissance qu'on appelle *volonté*, et qui les a engagés à parler de la volonté comme d'un sujet agissant, puisse un peu servir à pallier cette absurdité, au moyen d'une acception qui en déguise le véritable sens, il est pourtant vrai que dans le fond la volonté ne signifie autre chose qu'une puissance, ou capacité de préférer ou choisir; et par conséquent, si, sous le nom de *faculté*, on la regarde simplement comme une capacité de faire quelque chose, comme elle l'est effectivement, on verra sans peine combien il est absurde de dire que la volonté est ou n'est pas libre. Car s'il peut être raisonnable de supposer les facultés comme autant d'êtres distincts qui puissent agir, et d'en parler sous cette idée, comme nous avons accoutumé de faire, lorsque nous disons que la volonté ordonne, que la volonté est libre, etc., il faut que nous établissions aussi une faculté parlante, une faculté marchante, et une faculté dansante, par lesquelles soient produites les actions de parler, de marcher, de danser, qui ne sont que différentes modifications du mouve-

[1] « Si les hommes n'entendaient que cela par la liberté, « lorsqu'ils demandent si la volonté ou l'arbitre est libre, « leur question serait véritablement absurde; mais on « verra tantôt ce qu'ils demandent, et même je l'ai déjà « touché (§ 13, note [1]). Il est vrai, mais par un autre prin« cipe, qu'ils ne laissent pas de demander ici (au moins « plusieurs) l'absurde et l'impossible, en voulant une li« berté d'équilibre absolument imaginaire et impraticable, « et qui même ne leur servirait pas, s'il était possible « qu'ils la pussent avoir, c'est-à-dire, qu'ils eussent la li« berté de vouloir contre toutes les impressions qui peu« vent venir de l'entendement, ce qui détruirait la vérita« ble liberté avec la raison, et nous abaisserait au-dessous « des bêtes. »

ment; tont de même que nous faisons de la volonté et de l'entendement des facultés, par qui sont produites les actions de choisir et d'apercevoir, qui ne sont que différents modes de la pensée. De sorte que nous parlons aussi proprement en disant que c'est la *faculté chantante* qui chante, et la *faculté dansante* qui danse, que lorsque nous disons que c'est la volonté qui choisit, ou l'entendement qui conçoit, ou, comme on a accoutumé de s'exprimer, que la volonté dirige l'entendement, ou que l'entendement obéit ou n'obéit pas à la volonté. Car, qui dirait que la puissance de parler dirige la puissance de chanter, ou que la puissance de chanter obéit ou désobéit à la puissance de parler, s'exprimerait d'une manière aussi propre et aussi intelligible.

§ 18. Cependant cette façon de parler a prévalu, et causé, si je ne me trompe, bien du désordre; car toutes ces choses n'étant, dans l'esprit ou dans l'homme, que différentes puissances de faire diverses actions, l'homme les met en œuvre selon qu'il le juge à propos. Mais la puissance de faire une certaine action n'opère point sur la puissance de faire une autre action. Car la puissance de penser n'opère non plus sur la puissance de choisir, ni la puissance de choisir sur celle de penser, que la puissance de danser opère sur la puissance de chanter, ou la puissance de chanter sur celle de danser, comme tout homme qui voudra y faire reflexion le reconnaîtra sans peine. C'est pourtant là ce que nous disons, lorsque nous nous servons de ces façons de parler: *la volonté agit sur l'entendement*, ou *l'entendement sur la volonté.*

§ 19. Je conviens que telle ou telle pensée actuelle peut donner lieu à la volition, ou, pour parler plus nettement, fournir à l'homme une occasion d'exercer la puissance qu'il a de choisir; et d'autre part le choix actuel de l'esprit peut être cause qu'il pense actuellement à telle ou telle chose, de même que de chanter actuellement un certain air peut être l'occasion de danser une telle danse, et qu'une certaine danse peut être l'occasion de chanter un tel air [1]. Mais, en tout cela, ce n'est pas une puissance qui agit sur une autre puissance; mais c'est l'esprit ou l'homme qui met en œuvre ces différentes puissances; car les puissances sont des relations et non des agents [1]. C'est celui qui fait l'action qui a la puissance ou la capacité d'agir. Et par conséquent, *ce qui a ou qui n'a pas la puissance d'agir, c'est cela seul qui est ou qui n'est pas libre*, et non la puissance elle-même; car la liberté ou l'absence de la liberté ne peut appartenir qu'à ce qui a ou n'a pas la puissance d'agir.

§ 20. *La liberté n'appartient pas à la volonté.*

L'erreur qui a fait attribuer aux facultés ce qui ne leur appartient pas, a donné lieu à cette façon de parler; mais la coutume qu'on a prise, en discourant de l'esprit, de parler de ses différentes opérations sous le nom de *facultés*, a, je crois, peu contribué à nous avancer dans la connaissance de cette partie de nous-mêmes; comme le fréquent usage qu'on a fait du même mot de facultés, pour désigner les opérations du corps, n'a guère servi à nous perfectionner dans la connaissance de la médecine. Je ne nie pourtant pas qu'il n'y ait des facultés dans le corps et dans l'esprit. Ils ont, l'un et l'autre, leurs puissances d'opérer; autrement ils ne pourraient opérer ni l'un ni l'autre: car rien ne peut opérer, qui n'est pas capable d'opérer; et ce qui n'a pas la puissance d'opérer, n'est pas capable d'opérer. Tout cela est incontestable. Je ne nie pas non plus que ces mots et autres semblables ne doivent avoir lieu dans l'usage ordinaire des langues, où ils sont communément reçus. Ce serait une trop grande affectation, de les rejeter absolument. La philosophie elle-même peut s'en servir; car, quoiqu'elle ne s'accommode pas d'une parure extravagante, cependant, quand elle se montre en public, elle doit avoir la complaisance de paraître ornée à la mode du pays, je veux dire, de se servir des termes usités, autant que la vérité et la clarté le peuvent permettre. Mais la faute qu'on a commise, c'est qu'on a parlé des facultés comme d'autant d'agents distincts, et qu'on les a représentées effectivement ainsi. Car, qu'on vînt à demander ce que c'était qui digérait les viandes dans l'estomac: c'était,

[1] « Il y a un peu plus que de fournir les occasions, « puisqu'il y a quelque dépendance: car on ne saurait « vouloir que ce qu'on trouve bon; et selon que la faculté « d'entendre est avancée, le choix de la volonté est meil- « leur, comme, de l'autre côté, selon que l'homme a de la « vigueur en voulant, il détermine les pensées suivant « son choix, au lieu d'être déterminé et entraîné par des « perceptions involontaires. »

[1] « Si les facultés essentielles ne sont que des relations, « et n'ajoutent rien de plus à l'essence, les qualités et les « facultés accidentelles, ou sujettes au changement, sont « autre chose, et on peut dire de ces dernières que les « unes dépendent souvent des autres dans l'exercice de « leurs fonctions. »

disait-on, une faculté digestive. La réponse était toute prête et fort bien reçue. Si l'on demandait ce qui faisait sortir quelque chose hors du corps, on répondait : une faculté expulsive. Ce qui y causait du mouvement ? une faculté motive. De même, à l'égard de l'esprit, on disait que c'était la faculté intellectuelle, ou l'entendement, qui entendait, et la faculté élective, ou la volonté, qui voulait ou ordonnait : ce qui, en d'autres mots, ne signifie rien de plus, sinon que la capacité de digérer, digère ; que la capacité de mouvoir, meut ; et que la capacité d'entendre, entend. Car ces mots de *faculté*, de *capacité* et de *puissance* ne sont que différents noms qui signifient purement les mêmes choses. De sorte que ces façons de parler, exprimées en d'autres termes plus intelligibles, n'emportent autre chose, à mon avis, sinon que la digestion est faite par quelque chose qui est capable de digérer, que le mouvement est produit par quelque chose qui est capable de mouvoir, et l'entendement par quelque chose qui est capable d'entendre. Et, dans le fond, il serait fort étrange que cela fût autrement, comme il le serait qu'un homme fût libre sans être capable d'être libre.

§ 21. *La liberté appartient uniquement à l'agent ou à l'homme.*

Pour revenir maintenant à nos recherches touchant la liberté, la question ne doit pas être, à mon avis, si la volonté est libre, car c'est parler d'une manière impropre, mais si l'homme est libre.

Cela posé, je dis que, tandis que quelqu'un peut, par la direction ou le choix de son esprit, préférer l'existence d'une action à la non-existence de cette action, et au contraire ; c'est-à-dire, tandis qu'il peut faire qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas, selon qu'il le veut, jusque-là il est libre. Car si, par le moyen d'une pensée qui dirige le mouvement de mon doigt, je puis faire qu'il se meuve lorsqu'il est en repos, ou réciproquement, il est évident qu'à cet égard je suis libre. Et si, en conséquence d'une semblable pensée de mon esprit, préférant une chose à un autre, je puis prononcer des mots ou n'en point prononcer, il est visible que j'ai la liberté de parler ou de me taire ; et par conséquent, aussi loin que s'étend cette puissance d'agir ou de ne pas agir, conformément à la préférence que l'esprit donne à l'un ou à l'autre, jusque-là l'homme est libre. Car pouvons-nous concevoir dans un homme une liberté plus grande que d'avoir la puissance de faire ce qu'il veut ? Or, tandis qu'un homme peut, en préférant la présence d'une action à son absence, ou le repos à un mouvement particulier, produire cette action ou le repos, il est évident qu'il peut, à cet égard, faire ce qu'il veut ; car préférer de cette manière une action particulière à son absence, c'est vouloir faire cette action ; et à peine pourrions-nous dire comment il serait possible de concevoir un être plus libre qu'en tant qu'il est capable de faire ce qu'il veut. Il semble donc que l'homme est aussi libre, par rapport aux actions qui dépendent de ce pouvoir qu'il trouve en lui-même, qu'il est possible à la liberté de le rendre libre, si j'ose m'exprimer ainsi [1].

§ 22. *L'homme n'est pas libre, par rapport a l'action de vouloir.*

Mais les hommes dont le génie est naturellement fort curieux, désirant d'éloigner de leur esprit, autant qu'ils peuvent, la pensée d'être coupables, quoique ce soit en se réduisant à un état pire que celui d'une fatale nécessité, ne sont pas satisfaits de cela. A moins que la liberté ne s'étende encore plus loin, ils n'y trouvent pas leur compte ; et si l'homme n'a aussi bien la liberté de vouloir que celle de faire ce qu'il veut, c'est, à leur avis, une fort bonne preuve que l'homme n'est point libre. C'est pourquoi l'on fait encore, sur le même sujet, cette autre question, *si l'homme est libre de vouloir ;* car c'est là, je pense, ce qu'on veut dire, lorsqu'on dispute *si la volonté est libre ou non.*

§ 23. Sur quoi je crois que vouloir ou choisir étant une action, et la liberté consistant dans le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, *un homme ne saurait être libre, par rapport à cet acte particulier de vouloir une action qui est en sa puissance, lorsque cette action a été une fois proposée à son esprit* comme devant être faite sur-le-champ. La raison en est toute visible : car l'action dépendant de sa volonté, il faut de toute nécessité qu'elle existe ou qu'elle n'existe

[1] « Quand on raisonne sur la liberté de la volonté ou « sur le franc arbitre, on ne demande pas si l'homme « peut faire ce qu'il veut, mais s'il y a assez d'indépen« dance dans sa volonté. On ne demande pas s'il a les « jambes libres, etc., mais s'il a l'esprit libre, et en quoi « cela consiste : à cet égard, une intelligence pourra être « plus libre que l'autre ; et la suprême intelligence sera « dans une parfaite liberté, dont les créatures ne sont « point capables. »

pas; et son existence ou sa non-existence ne pouvant manquer de suivre exactement la détermination et le choix de sa volonté, il ne peut éviter de vouloir l'existence ou la non-existence de cette action [1]: il est, dis-je, absolument nécessaire qu'il veuille l'un ou l'autre, c'est-à-dire, qu'il préfère l'un à l'autre, puisque l'un des deux doit suivre nécessairement, et que la chose qui suit procède du choix et de la détermination de son esprit, c'est-à-dire, de ce qu'il la veut; car s'il ne la voulait pas, elle ne serait point. Et par conséquent, dans un tel cas, l'homme n'est point libre par rapport à l'acte même de vouloir, la liberté consistant dans la puissance d'agir ou de ne pas agir, puissance que l'homme n'a point alors par rapport à la volition. Car un homme est dans la nécessité inévitable de se déterminer à faire ou à ne pas faire une action qui est en sa puissance, lorsqu'elle a été ainsi proposée à son esprit. Il doit nécessairement vouloir l'un ou l'autre; et sur cette préférence ou volition, l'action ou l'abstinence de cette action suit certainement, et ne laisse pas d'être absolument volontaire. Mais l'acte de vouloir, ou de préférer l'un des deux, étant une chose qu'il ne saurait éviter, il est nécessité par rapport à cet acte de vouloir, et ne peut par conséquent être libre à cet égard, à moins que la nécessité et la liberté ne puissent subsister ensemble, qu'un homme ne puisse être libre et lié tout à la fois.

§ 24. Il est donc évident qu'*un homme n'est pas en liberté de vouloir ou de ne pas vouloir, dans toutes les occasions où il faut agir à l'instant, puisqu'il ne saurait s'empêcher de vouloir*, la liberté consistant dans la puissance d'agir ou de s'empêcher d'agir, et en cela seulement. Car un homme qui est assis est dit être en liberté, parce qu'il peut se promener s'il veut. Un homme qui se promène est aussi en liberté, non parce qu'il se promène et se meut lui-même, mais parce qu'il peut s'arrêter s'il veut. Au contraire, un homme qui, étant assis, n'a pas la puissance de changer de place, n'est pas en liberté. De même, un homme qui vient à tomber dans un précipice, quoiqu'il soit en mouvement, n'est pas en liberté, parce qu'il ne peut pas arrêter ce mouvement, s'il veut le faire. Cela étant ainsi, il est évident qu'un homme qui, se promenant, se propose de cesser de se promener, n'est plus en liberté de vouloir *vouloir* [1] (permettez-moi cette expression); car il faut nécessairement qu'il choisisse l'un ou l'autre, je veux dire de se promener ou de ne pas se promener. Il en est de même par rapport à toutes ses autres actions qui sont ainsi proposées pour être faites sur-le-champ, lesquelles font sans doute le plus grand nombre. Car, parmi cette prodigieuse quantité d'actions volontaires qui se succèdent l'une à l'autre dans le cours de notre vie, tout le temps que nous sommes éveillés, il y en a fort peu qui soient proposées à la volonté avant le moment auquel elles doivent être mises à exécution. Je soutiens que dans toutes ces actions l'esprit n'a pas, par rapport à la volition, la puissance d'agir ou de ne pas agir, en quoi consiste la liberté: l'esprit, dis-je, n'a point, en ce cas, la puissance de s'empêcher de vouloir; il ne peut éviter de se déterminer d'une manière ou d'autre à l'égard de ses actions. Que la réflexion soit aussi courte et la pensée aussi rapide qu'on voudra, ou elle laisse l'homme dans l'état où il était avant que de penser, ou elle le fait changer; ou l'homme continue l'action, ou il la termine. D'où il paraît clairement qu'il ordonne et choisit l'un préférablement à l'autre, et que, par là, ou la continuation ou le changement devient inévitablement volontaire.

§ 25. *La volonté déterminée par quelque chose qui est hors d'elle-même.*

Puis donc qu'il est évident que dans la plupart des cas un homme n'est pas en liberté de

[1] « Je croirais qu'on peut suspendre son choix, et que « cela se fait bien souvent, surtout lorsque d'autres pensées interrompent la délibération : ainsi, quoiqu'il faille « que l'action sur laquelle on délibère existe ou n'existe « pas, il ne s'ensuit point qu'on en doive nécessairement « résoudre l'existence ou la non-existence; car la non-existence peut arriver encore faute de résolution. »

[1] « Il est vrai qu'on parle peu juste, lorsqu'on parle « comme si nous *voulions vouloir*. Nous ne voulons point « vouloir, mais nous voulons faire; et si nous voulions « vouloir, nous voudrions *vouloir vouloir*, et cela irait à « l'infini. Cependant il ne faut point dissimuler que par « des actions volontaires nous contribuons souvent à « d'autres actions volontaires; et quoiqu'on ne puisse « point vouloir ce qu'on veut, comme on ne peut pas « même juger ce qu'on veut, on peut pourtant faire en « sorte, par avance, qu'on juge ou veuille, avec le temps, « ce qu'on souhaiterait de pouvoir vouloir ou juger aujourd'hui. On s'attache aux personnes, aux lectures et « aux considérations favorables à un certain parti, on ne « donne point attention à ce qui vient du parti contraire, « et par ces adresses et mille autres qu'on emploie le plus « souvent sans dessein formé, et sans y penser, on réussit « à se tromper, ou du moins à se changer et à se convertir « ou pervertir, suivant qu'on a rencontré. »

vouloir ou non, la première chose qu'on demande après cela, c'est, *si l'homme est en liberté de vouloir lequel des deux il lui plaît, le mouvement ou le repos.* Cette question est si visiblement absurde en elle-même, qu'elle peut suffire à convaincre quiconque y fera réflexion, que la liberté ne concerne point la volonté. Car demander si un homme est en liberté de vouloir lequel il lui plaît du mouvement ou du repos, de parler ou de se taire, c'est demander si un homme peut vouloir ce qu'il veut, ou se plaire à ce à quoi il se plaît : question qui, à mon avis, n'a pas besoin de réponse [1]. Quiconque peut mettre cela en question doit supposer qu'une volonté détermine les actes d'une autre volonté, et qu'une autre détermine celle-ci, et ainsi à l'infini.

§ 26. Pour éviter ces absurdités et autres semblables, rien ne peut être plus utile que d'établir dans notre esprit des idées distinctes et déterminées des choses en question. Car, si les idées de *liberté* et de *volition* étaient bien fixées dans notre entendement, et que nous les eussions toujours présentes à l'esprit, telles qu'elles sont, pour les appliquer à toutes les questions qu'on a excitées sur ces deux articles, je crois que la plupart des difficultés qui embarrassent et brouillent l'esprit des hommes sur cette matière seraient beaucoup plus aisément résolues ; et par là nous verrions si l'obscurité vient de la signification confuse des termes, ou de la nature même des choses.

§ 27. *Ce que c'est que liberté.*

Premièrement donc, il faut bien se ressouvenir que *la liberté consiste en ce que l'existence ou la non-existence d'une action dépend de la préférence de notre esprit, selon qu'il veut agir ou ne pas agir ; et non pas en ce qu'une action, ou celle qui lui est opposée, dépend de notre préférence.* Un homme qui est sur un rocher est en liberté de sauter vingt brasses en bas dans la mer, non pas à cause qu'il a la puissance de faire le contraire, qui est de sauter vingt brasses en haut, car c'est ce qu'il ne saurait faire ; mais il est libre, parce qu'il a la puissance de sauter ou de ne pas sauter. Que si une plus grande force que la sienne le retient ou le pousse en bas, il n'est plus libre à cet égard, par la raison qu'il n'est plus en sa puissance de faire ou de s'empêcher de faire cette action. Un prisonnier enfermé dans une chambre de vingt pieds en carré, lorsqu'il est au nord de la chambre, est en liberté d'aller l'espace de vingt pieds vers le midi, parce qu'il peut parcourir tout cet espace ou ne le pas parcourir ; mais, dans le même temps, il n'est pas en liberté de faire le contraire, je veux dire d'aller vingt pieds vers le nord.

Voici donc en quoi consiste la liberté : c'est en ce que nous sommes capables d'agir ou de ne pas agir, en conséquence de notre choix ou volition.

§ 28. *Ce que c'est que volition.*

Nous devons nous souvenir, en second lieu, que la volition est un acte de l'esprit dirigeant ses pensées à la production d'une certaine action, et par là mettant en œuvre la puissance qu'il a de produire cette action. Pour éviter de multiplier les termes sans nécessité, je demanderai ici la permission de comprendre sous le mot *action* l'abstinence même d'une action que nous nous proposons en nous-mêmes, comme être assis ou demeurer dans le silence, lorsque l'action de se promener ou de parler sont proposées ; car, quoique ce soient de pures abstinences d'une certaine action, cependant, comme elles demandent aussi bien la détermination de la volonté, et sont souvent aussi importantes dans leurs suites que les actions contraires, on est assez autorisé, par ces considérations-là, à les regarder aussi comme des actions. Ce que je dis pour empêcher qu'on ne prenne mal le sens de mes paroles, si, pour abréger, je parle quelquefois ainsi.

§ 29. *Qu'est-ce qui détermine la volonté ?*

En troisième lieu, comme la volonté n'est autre chose que cette puissance que l'esprit a de

[1] « Il est vrai, avec tout cela, que les hommes se font « ici une difficulté qui mérite d'être résolue. Ils disent « qu'après avoir tout connu et tout considéré, il est encore « en leur pouvoir de vouloir, non pas seulement ce qui « plaît le plus, mais encore tout le contraire, seulement « pour montrer leur liberté. Mais il faut considérer qu'en- « core que ce caprice ou entêtement, ou du moins cette « raison qui les empêche de suivre les autres raisons, entre « dans la balance, et leur fasse plaire ce qui ne leur plairait « point sans cela, le choix est toujours déterminé par la « perception. On ne veut donc pas ce qu'on voudrait, mais « ce qui plaît ; quoique la volonté puisse contribuer in- « directement, et comme de loin, à faire que quelque « chose plaise ou ne plaise pas, comme j'ai déjà remarqué « (§ 24, note [1]) ; et, les hommes ne démêlant guère toutes « ces considérations distinctes, il n'est point étonnant « qu'on s'embrouille tant l'esprit sur cette matière qui a « beaucoup de replis cachés. »

diriger les facultés opératives de l'homme, au mouvement ou au repos, autant qu'elles dépendent d'une telle direction, lorsqu'on demande *qu'est-ce qui détermine la volonté?* la véritable réponse qu'on doit faire à cette question consiste à dire, que c'est l'esprit qui détermine la volonté. Car ce qui détermine la puissance générale de donner à ses actes telle ou telle direction particulière, n'est autre chose que l'agent lui-même qui exerce sa puissance de cette manière particulière. Si cette réponse ne satisfait pas, il est visible que le sens de cette question se réduit à ceci : *Qu'est-ce qui pousse l'esprit, dans chaque occasion particulière, à déterminer, à tel mouvement ou à tel repos particulier, la puissance générale qu'il a de diriger ses facultés vers le mouvement ou vers le repos?* A quoi je réponds que le motif qui nous porte à demeurer dans le même état, ou à continuer la même action, c'est uniquement la satisfaction présente qu'on y trouve. Au contraire, le motif qui incite à changer, c'est toujours quelque *inquiétude*, rien ne nous portant à changer d'état, ou à quelque nouvelle action, que quelque *inquiétude*[1]. C'est là, dis-je, le grand motif qui agit sur l'esprit pour le porter à quelque action, ce que je nommerai, pour abréger, *déterminer la volonté*, et que je vais expliquer plus au long dans ce même chapitre.

§ 30. *La volonté et le désir ne doivent pas être confondus.*

Pour entrer dans cet examen, il est nécessaire de remarquer avant toutes choses que, bien que j'aie tâché d'exprimer l'acte de volition par les termes de *choisir*, *préférer*, et autres semblables, qui signifient aussi bien le désir que la volition, et cela faute d'autres mots pour marquer cet acte de l'esprit, dont le nom propre est *vouloir* ou *volition*, cependant, comme c'est un acte fort simple, quiconque souhaite de concevoir ce que c'est, le comprendra beaucoup mieux en réfléchissant sur son propre esprit, et observant ce qu'il fait lorsqu'il veut, que par tous les différents sons articulés qu'on peut employer pour l'exprimer. Et, d'ailleurs, il est à propos de se précautionner contre l'erreur où nous pourraient jeter des expressions qui ne marquent pas assez la différence qu'il y a entre la volonté et divers actes de l'esprit tout à fait différents de la volonté. Cette précaution, dis-je, est d'autant plus nécessaire, à mon avis, que j'observe que la volonté est souvent confondue avec différentes affections de l'esprit, et surtout avec le désir; de sorte que l'un est souvent mis pour l'autre, et cela[1] par des gens qui seraient fâchés qu'on les soupçonnât de n'avoir pas des idées fort distinctes des choses, et de n'en avoir pas écrit avec une extrême clarté. Cette méprise n'a pas été, je pense, une des moindres occasions de l'obscurité et des égarements où l'on est tombé sur cette matière. Il faut donc tâcher de l'éviter autant que nous pourrons. Or, quiconque réfléchira en lui-même sur ce qui se passe dans son esprit lorsqu'il veut, trouvera que la volonté ou la puissance de vouloir ne se rapporte qu'à nos propres actions, qu'elle se termine là sans aller plus loin, et que la volition n'est autre chose que cette détermination particulière de l'esprit, par laquelle il tâche, par un simple effet de la pensée, de produire, continuer ou arrêter une action qu'il suppose être en son pouvoir. Cela bien considéré prouve évidemment que la volonté est parfaitement distincte du désir, qui, dans la même action, peut avoir un but tout à fait différent de celui où nous porte notre volonté. Par exemple, un homme que je ne saurais refuser, peut m'obliger à me servir de certaines paroles pour persuader un autre homme sur l'esprit de qui je puis souhaiter de ne rien gagner, dans le même temps que je lui parle. Il est visible que, dans ce cas-là, la volonté et le désir se trouvent en parfaite opposition; car je veux une action qui tend d'un côté, pendant que mon désir tend d'un autre directement contraire. Un homme qui, par une violente attaque de goutte aux mains ou aux pieds, se sent délivré d'une pesanteur de tête ou d'un grand dégoût, désire d'être aussi soulagé de la douleur qu'il sent aux pieds et aux mains (car partout où se trouve la douleur, il y a un désir d'en être délivré); cependant, s'il vient à comprendre que l'éloignement de cette douleur peut causer le transport d'une dangereuse humeur dans quelque partie plus vitale, sa volonté ne saurait être déterminée à aucune action qui puisse servir à

[1] « Cette inquiétude [*ce malaise*], comme je l'ai montré « dans le chapitre précédent (§ 6, note 1) n'est pas toujours « un déplaisir, comme l'aise où l'on se trouve n'est pas « toujours un plaisir; c'est souvent une perception insensible qu'on ne saurait ni démêler ni distinguer, qui nous « fait pencher plutôt d'un côté que de l'autre, sans que « nous puissions en rendre raison. »

[1] M. Locke en voulait ici au P. Mallebranche.

dissiper cette douleur [1] : d'où il paraît évidemment que désirer et vouloir sont deux actes de l'esprit tout à fait distincts ; et, par conséquent, que la volonté, qui n'est que la puissance de vouloir, est encore beaucoup plus distincte du désir.

§ 31. *C'est l'*inquiétude *qui détermine la volonté.*

Voyons présentement *ce que c'est qui détermine la volonté par rapport à nos actions.* Pour moi, après avoir examiné la chose une seconde fois, je suis porté à croire que ce qui détermine la volonté à agir, n'est pas *le plus grand bien*, comme on le suppose ordinairement, mais plutôt quelque *inquiétude* actuelle, et, pour l'ordinaire, celle qui est la plus pressante. C'est là, dis-je, ce qui détermine successivement la volonté, et nous porte à faire les actions que nous faisons. Nous pouvons donner à cette *inquiétude* le nom de désir, qui est effectivement une *inquiétude* de l'esprit, causée par la privation de quelque bien absent. Toute douleur du corps, quelle qu'elle soit, et tout mécontentement de l'esprit est une *inquiétude*, à laquelle est toujours joint un désir proportionné à la douleur, ou *inquiétude*, qu'on ressent, et dont il peut à peine être distingué. Car le désir n'étant que le *malaise* que cause le manque d'un bien absent par rapport à quelque douleur qu'on ressent actuellement, le soulagement de cette *inquiétude* est ce bien absent ; et jusqu'à ce qu'on obtienne ce soulagement ou cette *quiétude*, on peut donner au *malaise* le nom de désir, parce que personne ne sent de la douleur [2], sans souhaiter d'en être délivré, avec un désir proportionné à l'impression de cette douleur, et qui en est inséparable. Mais, outre le désir d'être délivré de la douleur, il y a un autre désir d'un bien positif qui est absent ; et encore à cet égard le désir et l'*inquiétude* sont dans une égale proportion : car autant que nous désirons un bien absent, autant est grande l'*inquiétude* que nous cause ce désir. Mais il est à propos de remarquer ici, que tout bien absent ne produit pas une douleur proportionnée au degré d'excellence qui est en lui, ou que nous y reconnaissons, comme toute douleur cause un désir égal à elle-même ; parce que l'absence du bien n'est pas toujours un mal, comme est la présence de la douleur. C'est pourquoi l'on peut considérer et envisager un bien absent sans désir. Mais à proportion qu'il y a du désir quelque part, autant y a-t-il d'*inquiétude*.

§ 32. *Que le désir est* inquiétude.

Quiconque réfléchit sur soi-même, trouvera bientôt que le désir est un état d'*inquiétude ;* car qui est-ce qui n'a point senti dans le désir ce que le sage dit de l'espérance, qui n'est pas fort différente du désir [1], *qu'étant différée elle fait languir le cœur*, et cela d'une manière proportionnée à la grandeur du désir, qui quelquefois porte l'*inquiétude* à un tel point, qu'elle fait crier avec *Rachel* [2] *: Donnez-moi des enfants*, donnez-moi ce que je désire, *ou je vais mourir !* La vie elle-même, avec tout ce qu'elle a de plus délicieux, serait un fardeau insupportable, si elle était accompagnée du poids accablant d'une *inquiétude* qui se fît sentir sans relâche, et sans qu'il fût possible de s'en délivrer.

§ 33. *L'*inquiétude *causée par le désir détermine la volonté.*

Il est vrai que le bien et le mal, présent et absent, agissent sur l'esprit ; mais ce qui de temps à autre détermine immédiatement la volonté a chaque action volontaire, c'est l'*inquiétude du désir fixé sur quelque bien absent*, quel qu'il soit, ou négatif, comme la privation de la douleur à l'égard d'une personne qui en est actuellement atteinte, ou positif, comme la jouissance d'un plaisir. Que ce soit cette *inquiétude* qui détermine la volonté aux actions volontaires qui, se succédant en nous les unes aux autres, occupent la plus grande partie de notre vie, et

[1] « Cependant on peut dire que cet homme veut être « délivré de la goutte par un certain degré de la volonté, « mais qui ne va pas toujours au dernier essor. Cette vo- « lonté s'appelle *velléité*, quand elle renferme quelque « imperfection ou impuissance. «

[2] Montaigne, qui semble se jouer en traitant les matières les plus sérieuses et les plus abstraites, a décidé cette question en deux mots sur le principe dont se sert ici M. Locke. « Nostre bien-estre, dit-il, ce n'est que la priva- « tion d'estre mal... Car ce même chatouillement et aigui- « sement, qui se rencontre en certains plaisirs, et semble « nous enlever au-dessus de la santé simple et de l'indo- « lence ; cette volupté active, mouvante, et je ne sais « comment, cuisante et mordante, celle-là mesme ne vise « qu'à l'indolence comme à son but. L'appétit qui nous « ravit à l'accointance des femmes, il ne cherche qu'à « chasser la peine que nous apporte le désir ardent et fu- « rieux ; et ne demande qu'à l'assouvir et se loger en re- « pos, et en l'exemption de cette fièvre : ainsi des autres. « *Essais*, tom. II, liv. II, chap. XII, p. 335, édit. de la Haye, 1727. Voilà la peine, l'inquiétude produite par un désir qui nous détermine à agir.

[1] Proverb. XIII, 12.

[2] Genèse, XXX, 1.

nous conduisent à différentes fins par des voies différentes, c'est ce que je tâcherai de faire voir et par l'expérience et par l'examen de la chose même.

§ 34. *Elle nous porte à l'action.*

Lorsque l'homme est parfaitement satisfait de l'état où il est, ce qui arrive lorsqu'il est absolument libre de toute *inquiétude*, quel soin, quelle volonté lui peut-il rester, que de continuer dans cet état ? Il n'a visiblement rien autre chose à faire, comme chacun peut s'en convaincre par sa propre expérience. Ainsi nous voyons que le sage auteur de notre être, ayant égard à notre constitution, et sachant ce qui détermine notre volonté, a mis dans les hommes l'incommodité de la faim, de la soif et des autres désirs naturels qui reviennent dans leur temps, afin d'exciter et de déterminer les volontés à leur propre conservation, et à la continuation de leur espèce. Car si la simple contemplation de ces deux fins, auxquelles nous sommes portés par ces différents désirs, eût suffi pour déterminer notre volonté et nous mettre en action, on peut, à mon avis, conclure sûrement, qu'en ce cas-là nous n'aurions été sujets à aucunes de ces douleurs naturelles, et que peut-être nous n'aurions senti dans ce monde que fort peu de douleur, ou que nous en aurions été entièrement exempts [1]. *Il vaut mieux*, dit saint Paul, *se marier que brûler*; par où nous pouvons voir ce que c'est qui porte principalement les hommes aux plaisirs de la vie conjugale. Tant il est vrai que le sentiment présent d'une petite brûlure a plus de pouvoir sur nous, que les attraits des plus grands plaisirs considérés en éloignement.

§ 35. *Ce n'est pas le plus grand bien positif, mais l'*inquiétude, *qui détermine la volonté.*

C'est une maxime si fort établie par le consentement général de tous les hommes, *que c'est le bien, et le plus grand bien qui détermine la volonté*, que je ne suis nullement surpris d'avoir supposé cela comme indubitable, la première fois que je publiai mes pensées sur cette matière; et je pense que bien des gens m'excuseront plutôt d'avoir d'abord adopté cette maxime, que de ce que je me hasarde présentement à m'éloigner d'une opinion si généralement reçue. Cependant, après une plus exacte recherche, je me sens forcé de conclure que le bien, et le plus grand bien, quoique jugé et reconnu tel, ne détermine point la volonté; à moins que, venant à le désirer d'une manière proportionnée à son excellence, ce désir ne nous rende *inquiets* de ce que nous en sommes privés. En effet, persuadez à un homme, tant qu'il vous plaira, que l'abondance est plus avantageuse que la pauvreté; faites-lui voir et confesser que les agréables commodités de la vie sont préférables à une sordide indigence, s'il est satisfait de ce dernier état, et qu'il n'y trouve aucune incommodité, il y persiste malgré tous vos discours; sa volonté n'est déterminée à aucune action qui le porte à y renoncer. Qu'un homme soit convaincu de l'utilité de la vertu, jusqu'à voir qu'elle est aussi nécessaire à quiconque se propose quelque chose de grand dans ce monde, ou espère d'être heureux dans l'autre, que la nourriture est nécessaire au soutien de notre vie; cependant, jusqu'à ce que cet homme soit *affamé et altéré de la justice*, jusqu'à ce qu'il se sente *inquiet* de ce qu'elle lui manque, sa volonté ne sera jamais déterminée à aucune action qui le porte à la recherche de cet excellent bien dont il reconnaît l'utilité; mais quelque autre *inquiétude* qu'il sent en lui-même, venant à la traverse, entraînera sa volonté à d'autres choses. D'autre part, qu'un homme adonné au vin considère qu'en menant la vie qu'il mène, il ruine sa santé, dissipe son bien, qu'il va se déshonorer dans le monde, s'attirer des maladies, et tomber enfin dans l'indigence, jusqu'à n'avoir plus de quoi satisfaire cette passion de boire qui le possède si fort; cependant les retours de l'*inquiétude* qu'il sent à être absent de ses compagnons de débauche l'entraînent au cabaret aux heures qu'il est accoutumé d'y aller, quoiqu'il ait alors devant les yeux la perte de sa santé et de son bien, et peut-être même celle du bonheur de l'autre vie; bonheur qu'il ne peut regarder comme un bien peu considérable en lui-même, puisqu'il avoue, au contraire, qu'il est beaucoup plus excellent que le plaisir de boire, ou que le vain babil d'une troupe de débauchés. Ce n'est donc pas faute de jeter les yeux sur le souverain bien qu'il persiste dans ce dérèglement, car il l'envisage et en reconnaît l'excellence jusque-là que, durant le temps qui s'écoule entre les heures qu'il emploie à boire, il résout de s'appliquer à la recherche de ce souverain bien; mais quand l'*inquiétude* d'être privé du plaisir auquel il est accoutumé vient le tourmenter, ce bien, qu'il connaît être plus excellent que celui de boire,

[1] I. Cor. VII, 9.

n'a plus de force sur son esprit ; et c'est cette *inquiétude* actuelle qui détermine sa volonté à l'action à laquelle il est accoutumé, et qui par là, faisant de plus fortes impressions, prévaut encore à la première occasion, quoique, dans le même temps, il s'engage, pour ainsi dire, à lui-même par de secrètes promesses à ne plus faire la même chose, et qu'il se figure que ce sera là en effet la dernière fois qu'il agira contre son plus grand intérêt. Ainsi, il se trouve de temps en temps réduit dans l'état de cette infortunée qui, en proie à une passion violente, s'écriait :

> [1] . . . . . . Video meliora, proboque,
> Deteriora sequor :

Je vois le meilleur parti, je l'approuve, et je prends le pire. Cette sentence, qu'on reconnaît véritable, et qui n'est que trop confirmée par une constante expérience, est aisée à comprendre par cette voie-là, et ne l'est peut-être pas, de quelque autre sens qu'on la prenne [2].

§ 36. *L'éloignement de la douleur est le premier degré vers le bonheur.*

Si nous recherchons la raison de ce qu'ici l'expérience vérifie avec tant d'évidence, et que nous examinions comment cette *inquiétude* opère toute seule sur la volonté, et la détermine à prendre tel ou tel parti, nous trouverons que, comme nous ne sommes capables que d'une seule détermination de la volonté vers une seule action à la fois, l'*inquiétude* présente, qui nous presse, détermine naturellement la volonté en vue de ce bonheur auquel nous tendons tous dans toutes nos actions. Car, tant que nous sommes tourmentés de quelque *inquiétude*, nous ne pouvons nous croire heureux ou dans le chemin du bonheur, parce que chacun regarde la douleur et l'*inquiétude* comme des choses incompatibles avec la félicité, et, qui plus est, on en est convaincu par le propre sentiment de la douleur, qui nous ôte même le goût des biens que nous possédons actuellement ; car une petite douleur suffit pour corrompre tous les plaisirs dont nous jouissons. Par conséquent, ce qui détermine incessamment le choix de notre volonté à l'action qui la suit, sera toujours l'éloignement de la douleur, tant que nous en sentons quelque atteinte ; cet affranchissement étant le premier degré vers le bonheur, et la condition sans laquelle nous n'y saurions jamais parvenir [1].

[1] Médée, dans Ovide. *Metamorph.*, lib. VII, v. 20, 21.

[2] « Il y a quelque chose de beau et de solide dans ces « considérations ; cependant je ne voudrais pas qu'on crût, « pour cela, qu'il faille abandonner ces anciens axiomes, « que la volonté suit le plus grand bien, ou qu'elle fuit le « plus grand mal qu'elle sent. La source du peu d'applica- « tion aux vrais biens vient en bonne partie de ce que, dans « les matières et dans les occasions où les sens n'agissent « guère, la plupart de nos pensées sont sourdes, pour ainsi « dire (je les appelle *cogitationes cæcas* en latin), c'est-à- « dire, vides de perception et de sentiment, et consistant « dans l'emploi tout nu des caractères, comme il arrive à « ceux qui calculent en algèbre, sans envisager de temps « en temps les figures géométriques : et les mots font or- « dinairement en cela le même effet que les caractères d'a- « rithmétique ou d'algèbre. On raisonne souvent en paro- « les, sans avoir presque l'objet même dans l'esprit... C'est « ainsi que les hommes, le plus souvent, pensent à Dieu, « à la vertu, à la félicité ; ils parlent et raisonnent sans « idées expresses. Ce n'est pas qu'ils n'en puissent avoir, « puisqu'elles sont dans leur esprit ; mais ils ne se donnent « point la peine de pousser l'analyse... Ainsi, si nous pré- « férons le pire, c'est que nous sentons le bien qu'il ren- « ferme, sans sentir ni le mal qu'il y a, ni le bien qui est « dans la part contraire. Nous supposons et croyons, ou « plutôt, nous récitons seulement sur la foi d'autrui, ou « tout au plus sur celle de la mémoire de nos raisonne- « ments passés, que le plus grand bien est dans le meil- « leur parti, et le plus grand mal dans l'autre ; mais quand « nous ne les envisageons point, nos pensées et nos raison- « nements, contraires au sentiment, sont une espèce de « *psittacisme*, qui ne fournit rien pour le présent à l'es- « prit... Cependant si l'esprit usait bien de ses avantages, « il triompherait hautement. Il faudrait commencer par « l'éducation, qui doit être réglée en sorte qu'on rende les « vrais biens et les vrais maux autant sensibles qu'il se « peut, en revêtant les notions qu'on s'en forme des « circonstances plus propres à ce dessein ; et un homme « fait, à qui manque cette excellente éducation, doit com- « mencer plutôt tard que jamais, à chercher des plaisirs « lumineux et raisonnables... en un mot, profiter des bons « mouvements, comme de la voix de Dieu qui nous ap- « pelle, pour prendre des résolutions efficaces. »

[1] « Si l'on entend par *inquiétude* un véritable déplai- « sir, en ce sens je n'accorde point qu'il soit le seul ai- « guillon. Ce sont, le plus souvent, ces petites percep- « tions insensibles, qu'on pourrait appeler des douleurs « inaperceptibles, si la notion de la douleur ne renfermait « l'aperception. Ces petites impulsions consistent à se « délivrer continuellement des petits empêchements, à « quoi notre nature travaille sans qu'on y pense. C'est en « quoi consiste véritablement cette inquiétude qu'on sent « sans la connaître, qui nous fait agir dans les passions « aussi bien que lorsque nous paraissons le plus tran- « quilles. Car, nous ne sommes jamais sans quelque « action et mouvement, qui ne vient que de la nature « qui travaille toujours à se mettre mieux à son aise. Et « c'est ce qui nous détermine aussi avant toute consul- « tation, dans les cas qui nous paraissent les plus indif- « férents, parce que nous ne sommes jamais parfaitement « en balance, et ne saurions être mi-partis exactement « entre deux cas. Or, si ces éléments de la douleur (qui « dégénèrent quelquefois en douleur ou déplaisir véri- « table, lorsqu'ils croissent trop) étaient de vraies dou- « leurs, nous serions toujours misérables, en poursuivant « le bien que nous cherchons avec inquiétude et ardeur. « Mais c'est tout le contraire : et l'amas de ces petits « succès continuels de la nature, qui se met de plus en

§ 37. *Parce que c'est la seule chose qui nous est présente.*

Une autre raison pourquoi l'on peut dire que l'*inquiétude* détermine seule la volonté, c'est qu'il n'y a que cela de présent à l'esprit, et que c'est contre la nature des choses que ce qui est absent opère où il n'est pas. On dira peut-être qu'un bien absent peut être offert à l'esprit par voie de contemplation, et y être comme présent. Il est vrai que l'idée d'un bien absent peut être dans l'esprit, et y être considérée comme présente : cela est incontestable. Mais rien ne peut être dans l'esprit, comme un bien présent, en sorte qu'il soit capable de contre-balancer l'éloignement de quelque *inquiétude* dont nous sommes actuellement tourmentés, que lorsque ce bien excite actuellement quelque désir en nous; et l'*inquiétude* causée par ce désir est justement ce qui prévaut pour déterminer la volonté. Jusque-là, l'idée d'un bien, quel qu'il soit, supposée dans l'esprit, n'y est, tout ainsi que d'autres idées, que comme l'objet d'une simple spéculation tout à fait inactive, qui n'opère nullement sur la volonté, et n'a aucune force pour nous mettre en mouvement, comme je le ferai voir tout à l'heure. En effet, combien y a-t-il de gens à qui l'on a représenté les joies indicibles du paradis par de vives peintures, qu'ils reconnaissent possibles et probables, qui, cependant, se contenteraient volontiers de la félicité dont ils jouissent dans ce monde? C'est que les *inquiétudes* de leurs présents désirs, venant à prendre le dessus, et à se porter rapidement vers les plaisirs de cette vie, déterminent, chacune à son tour, leurs volontés à rechercher ces plaisirs; et, pendant tout ce temps-là, ils ne font pas un seul pas, ils ne sont portés par aucun désir vers les biens de l'autre vie, quelque excellents qu'ils se les figurent.

« plus à son aise, en tendant au bien et jouissant de son « image, on diminuant le sentiment de la douleur, est « déjà un plaisir considérable, et vaut souvent mieux « que la jouissance continuelle du bien; et loin qu'on « doive regarder cette inquiétude comme une chose in- « compatible avec la félicité, je trouve que l'inquiétude « est essentielle à la félicité des créatures, laquelle ne « consiste jamais dans une parfaite possession, qui les « rendrait insensibles et comme stupides, mais dans un « progrès continuel et non interrompu à de plus grands « biens, qui ne peut manquer d'être accompagné d'un « désir, ou du moins d'une inquiétude continuelle, mais « qui se borne à ces éléments ou rudiments de la dou- « leur, inaperceptibles à part, lesquels ne laissent pas « d'être suffisants pour servir d'aiguillon, et pour exci- « ter la volonté... Ces appétitions, petites ou grandes, « sont ce qui s'appelle, dans les écoles, *motus primo* « *primi*, et ce sont véritablement les premiers pas que « la nature nous fait faire, non pas tant vers le bonheur « que vers la joie, car on n'y regarde que le présent : « mais l'expérience et la raison apprennent à régler ces « appétitions, et à les modérer, pour qu'elles puissent « conduire au bonheur. »

§ 38. *Parce que tous ceux qui reconnaissent la possibilité d'un bonheur après cette vie, ne le recherchent pas.*

Si la volonté était déterminée par la vue du bien, selon qu'il paraît plus ou moins important à l'entendement lorsqu'il vient à le contempler, ce qui est le cas où se trouve tout bien absent par rapport à nous; si, dis-je, la volonté s'y portait, et y était entraînée par la considération du plus ou du moins d'excellence, comme on le suppose ordinairement, je ne vois pas que la volonté pût jamais perdre de vue les délices éternelles et infinies du paradis, lorsque l'esprit les aurait une fois contemplées et considérées comme possibles. Car, supposé, comme on croit communément, que tout bien absent, proposé et représenté à l'esprit, détermine par cela seul la volonté, et nous mette en action par même moyen; comme tout bien absent est seulement possible et non infailliblement assuré, il s'ensuivrait inévitablement de là, que le bien possible qui serait infiniment plus excellent que tout autre bien, devrait déterminer constamment la volonté par rapport à toutes les actions successives qui dépendent de sa direction; et qu'ainsi nous devrions marcher d'un pas ferme et constant dans la route du ciel, sans nous arrêter ou nous détourner ailleurs, l'état d'une éternelle félicité après cette vie étant infiniment préférable à l'espérance d'acquérir des richesses, des honneurs, ou quelque autre bien dont nous puissions nous proposer la jouissance dans ce monde, quand même la possession de ce dernier bien nous paraîtrait plus probable : car rien de ce qui est à venir n'est encore en notre possession; et, par conséquent, nous pouvons être trompés dans l'attente même de ces biens. Si donc il était vrai que le plus grand bien, offert à l'esprit, déterminât en même temps la volonté, un bien aussi excellent que celui qu'on attend après cette vie, nous étant une fois proposé, ne pourrait que s'emparer entièrement de la volonté et l'attacher fortement à la recherche de ce bien infiniment excellent, sans lui permettre jamais de s'en éloigner. Car, comme la volonté gouverne et dirige les pensées aussi bien que les autres actions, elle

fixerait l'esprit à la contemplation de ce bien, s'il était vrai qu'elle fût nécessairement déterminée vers ce que l'esprit considère et envisage comme le plus grand bien.

On ne néglige pourtant jamais une grande inquiétude.

Tel serait, en ce cas-là, l'état de l'âme, et la pente régulière de la volonté dans toutes ses déterminations. Mais c'est ce qui ne paraît pas fort clairement par l'expérience; puisque au contraire nous négligeons souvent ce bien, qui, de notre propre aveu, est infiniment au-dessus de tous les autres biens, pour satisfaire des désirs inquiets qui nous portent successivement à de pures bagatelles. Mais, quoique ce souverain bien, que nous reconnaissons d'une durée éternelle et d'une excellence indicible, et dont même notre esprit a quelquefois été touché, ne fixe pas pour toujours notre volonté, nous voyons pourtant qu'une grande et violente *inquiétude*, s'étant une fois emparée de la volonté, ne lui donne aucun répit; ce qui peut nous convaincre que c'est ce sentiment-là qui détermine la volonté. Ainsi, quelque véhémente douleur du corps, l'indomptable passion d'un homme fortement amoureux, ou un impatient désir de vengeance, arrêtent et fixent entièrement la volonté; et la volonté, ainsi déterminée, ne permet jamais à l'entendement de perdre son objet de vue; mais toutes les pensées de l'esprit et toutes les puissances du corps sont portées sans interruption de ce côté-là par la détermination de la volonté, que cette violente *inquiétude* met en action pendant tout le temps qu'elle dure. D'où il paraît évidemment, ce me semble, que la volonté, ou la puissance que nous avons de nous porter à une certaine action préférablement à toute autre, est déterminée en nous par ce que j'appelle *inquiétude;* sur quoi je souhaite que chacun examine en soi-même si cela n'est point ainsi.

§ 39. *Le désir accompagne toute* inquiétude.

Jusqu'ici je me suis particulièrement attaché à considérer l'*inquiétude* qui naît du désir comme ce qui détermine la volonté, parce que c'en est le principal et le plus sensible ressort. En effet, il arrive rarement que la volonté nous pousse à quelque action, ou qu'aucune action volontaire soit produite en nous, sans que quelque désir l'accompagne; et c'est là, je pense, la raison pourquoi la volonté et le désir sont si souvent confondus ensemble. Cependant il ne faut pas regarder l'*inquiétude*, qui fait partie ou qui est du moins une suite de la plupart des autres passions, comme entièrement exclue dans ce cas; car la haine, la crainte, la colère, l'envie, la honte, etc., ont chacune leurs *inquiétudes*, et par là opèrent sur la volonté. Je doute que dans la vie et dans la pratique, aucune de ces passions existe toute seule dans une entière simplicité, sans être mêlée avec d'autres, quoique dans le discours et dans nos réflexions nous ne nommions et ne considérions que celle qui agit avec le plus de force, et qui éclate le plus dans l'état présent de l'âme. Je crois même qu'on aurait de la peine à trouver quelque passion qui ne soit accompagnée de désir. Du reste, je suis assuré que partout où il y a de l'*inquiétude*, il y a du désir; car nous désirons incessamment le bonheur; et autant que nous sentons d'*inquiétude*, il est certain que c'est autant de bonheur qui nous manque, selon notre propre opinion, dans quelque état ou condition que nous soyons d'ailleurs. Et comme le moment présent n'est pas notre éternité, nous portons notre vue au delà du temps présent, quels que soient les plaisirs dont nous jouissons actuellement; et le désir, accompagnant ces regards anticipés sur l'avenir, entraîne toujours la volonté à sa suite. De sorte qu'au milieu même de la joie, ce qui soutient l'action d'où dépend le plaisir présent, c'est le désir de continuer ce plaisir, et la crainte d'en être privé: et toutes les fois qu'une plus grande *inquiétude* que celle-là vient à s'emparer de l'esprit, elle détermine aussitôt la volonté à quelque nouvelle action, et le plaisir présent est négligé [1].

[1] « Plusieurs perceptions et inclinations concourent à « la volition parfaite, qui est le résultat de leur conflit. « Il y en a d'imperceptibles à part, dont l'amas fait une « inquiétude, qui nous pousse sans qu'on en voie le sujet; il y en a plusieurs jointes ensemble, qui portent à « quelque objet, ou qui nous en éloignent: et alors c'est « crainte ou désir, accompagné aussi de quelque inquiétude, qui ne va pas toujours jusqu'à la volonté. Enfin, « il y a des impulsions accompagnées effectivement de « plaisir ou de douleur, et toutes ces perceptions sont, « ou des sensations nouvelles, ou des imaginations restées de quelque sensation passée, accompagnées ou « non accompagnées du souvenir, qui, renouvelant les « attraits que ces mêmes images avaient dans ces sensations précédentes, renouvellent aussi les impressions « anciennes, à proportion de la vivacité de l'imagination; et de toutes ces impulsions résulte enfin la volonté pleine. Cependant les désirs et les tendances dont « on s'aperçoit, sont souvent aussi appelées des volitions, « quoique moins entières, soit qu'elles prévalent et entraînent, ou non. Ainsi, il est aisé de juger que la volonté ne saura subsister sans désir et sans *fuite;* car,

§ 40. *L'inquiétude la plus pressante détermine naturellement la volonté.*

Mais comme dans ce monde nous sommes assiégés de diverses *inquiétudes* et distraits par différents désirs, ce qui se présente naturellement à rechercher après cela, c'est de savoir *laquelle de ces* inquiétudes *est la première à déterminer la volonté à l'action suivante?* A quoi l'on peut répondre qu'ordinairement c'est la plus pressante de toutes celles dont on croit alors pouvoir se délivrer [1]. Car la volonté étant cette puissance que nous avons de diriger nos facultés opératives à quelque action pour une certaine fin, elle ne peut être mue vers une chose, dans le temps même que nous jugeons ne pouvoir absolument point l'obtenir. Autrement, ce serait supposer qu'un être intelligent agirait de dessein formé pour une certaine fin, dans la seule vue de perdre sa peine; car c'est là précisément agir en vue de ce qu'on juge ne pouvoir nullement obtenir. C'est pour cela aussi que de fort grandes *inquiétudes* n'excitent pas la volonté quand on les juge incurables. On ne fait en ce cas-là aucun effort pour s'en délivrer. Mais, celles-là exceptées, l'*inquiétude* la plus considérable et la plus pressante que nous sentons actuellement, est ce qui d'ordinaire détermine successivement la volonté, dans cette suite d'actions volontaires dont notre vie est composée. La plus grande *inquiétude* actuellement présente, est ce qui nous pousse à agir; c'est l'aiguillon qu'on sent constamment, et qui pour l'ordinaire détermine la volonté au choix de l'action immédiatement suivante. Car nous devons toujours avoir ceci devant les yeux : que le propre et le seul objet de la volonté c'est quelqu'une de nos actions, et rien autre chose. Et en effet, par notre volition nous ne produisons autre chose que quelque action qui est en notre puissance. C'est à quoi notre volonté se termine sans aller plus loin.

« c'est ainsi que je crois qu'on pourrait appeler l'opposé « du désir. »

[1] « Comme le résultat de la balance fait la détermi- « nation finale, je croirais qu'il peut arriver que la plus « pressante des inquiétudes ne prévale point ; car, quand « elle prévaudrait à chacune des tendances opposées, « prises à part, il se peut que les autres, jointes ensem- « ble, la surpassent. L'esprit peut même user de l'adresse « des dichotomies, pour faire prévaloir tantôt les unes, « tantôt les autres.... Il est vrai qu'il doit y pourvoir de « loin, car dans le moment du combat, il n'est plus « temps d'user de ces artifices....

Fertur equis auriga nec audit currus habenas.

§ 41. *Tous les hommes désirent le bonheur.*

Si l'on demande, outre cela, *ce que c'est qui excite le désir*, je réponds que c'est le bonheur, et rien autre chose. Bonheur et misère sont les noms de deux extrêmes dont les dernières bornes nous sont inconnues : *c'est ce que l'œil n'a point vu, que l'oreille n'a point entendu, et que le cœur de l'homme n'a jamais compris* [1]. Mais il se fait en nous de vives impressions de l'un et de l'autre, par différentes espèces de satisfaction et de joie, de tourment et de chagrin, que je comprendrai, pour abréger, sous les noms de *plaisir* et de *douleur*, qui conviennent, l'un et l'autre, à l'esprit aussi bien qu'au corps; ou qui, pour parler exactement, n'appartiennent qu'à l'esprit, quoique tantôt ils prennent leur origine dans l'esprit, à l'occasion de certaines pensées, et tantôt dans le corps, à l'occasion de certaines modifications du mouvement.

§ 42. *Ce que c'est que le bonheur.*

Ainsi le bonheur, pris dans toute son étendue, est le plus grand plaisir dont nous soyons capables, comme la misère, considérée dans la même étendue, est la plus grande douleur que nous puissions ressentir; et le plus bas degré de ce qu'on peut appeler bonheur, c'est cet état, où, délivré de toute douleur, on jouit d'une telle mesure de plaisir présent, qu'on ne saurait être content avec moins. Or, parce que c'est l'impression de certains objets sur nos esprits, ou sur nos corps, qui produit en nous le plaisir ou la douleur en différents degrés, nous appelons *bien* tout ce qui est propre à produire en nous du plaisir, et, au contraire, nous appelons *mal* ce qui est propre à produire en nous de la douleur [2]; et nous ne les nommons ainsi qu'à cause de l'aptitude que ces choses ont à nous causer du plaisir ou de la douleur, en quoi consistent notre bonheur et

[1] 1. Cor. II. 9.

[2] « Je croirais que le *bonheur* est un plaisir durable; « ce qui ne saurait avoir lieu sans une progression con- « tinuelle à de nouveaux plaisirs.... Le *bonheur* est donc, « pour ainsi dire, un chemin par des plaisirs, et le *plaisir* « n'est qu'un pas et un avancement vers le bonheur, le « plus court qui se peut faire, suivant les présentes im- « pressions, mais non pas toujours le meilleur.... Ce qui « fait connaître que c'est la raison et la volonté qui nous « mènent vers le bonheur, mais que le sentiment et l'ap- « pétit ne nous portent que vers le plaisir.... Le *bien* est ce « qui sert ou contribue au plaisir, comme le *mal*, ce qui « contribue à la douleur. Mais dans la collision avec un « plus grand bien, le bien qui nous en priverait, pour- « rait devenir un véritable mal, en tant qu'il contribuerait « à la douleur qui en devrait naître. »

notre misère. Du reste, quoique ce qui est propre à produire quelque degré de plaisir soit bon en soi-même, et que ce qui est propre à produire quelque degré de douleur soit mauvais, cependant il arrive souvent que nous ne le nommons pas ainsi, lorsque l'un ou l'autre de ces biens ou de ces maux se trouve en concurrence avec un plus grand bien ou avec un plus grand mal : car alors on donne avec raison la préférence à ce qui a plus de degrés de bien, ou moins de degrés de mal. De sorte qu'à juger exactement de ce que nous appelons *bien* et *mal*, on trouvera qu'il se compose en grande partie d'idées de comparaison ; car la cause de chaque diminution de douleur, aussi bien que de chaque augmentation de plaisir, participe de la nature du bien ; et, au contraire, on regarde comme mal la cause de chaque augmentation de douleur et de chaque diminution de plaisir.

§ 43. Quoique ce soit là ce qu'on nomme *bien* et *mal*, et que tout bien soit l'objet propre du désir en général, cependant tout bien, celui-là même qu'on voit et qu'on reconnaît être tel, n'émeut pas nécessairement le désir de chaque homme en particulier ; mais chacun n'en désire qu'une partie, ou que ce qu'il regarde comme faisant une partie nécessaire de son bonheur. Tous les autres biens, quelque grands qu'ils soient, réellement ou en apparence, n'excitent point les désirs d'un homme qui, dans la disposition présente de son esprit, ne les considère point comme faisant partie du bonheur dont il peut se contenter. Le bonheur, considéré sous ce point de vue, est le but auquel chaque homme tend constamment et sans interruption ; et tout ce qui en fait partie est l'objet de ses désirs. Mais en même temps il peut regarder d'un œil indifférent d'autres choses qu'il reconnaît bonnes en elles-mêmes ; il peut, dis-je, ne les point désirer, les négliger et rester satisfait, sans en avoir la jouissance. Il n'y a personne, je pense, qui soit assez dénué de sens pour nier qu'il n'y ait du plaisir dans la connaissance de la vérité ; et, quant aux plaisirs des sens, ils ont trop de partisans pour qu'on puisse mettre en question si les hommes les aiment ou non. Cela étant, supposons qu'un homme mette son contentement dans la jouissance des plaisirs sensuels, et un autre dans les charmes de la science ; quoique l'un des deux ne puisse nier qu'il n'y ait du plaisir dans ce que l'autre recherche, cependant, comme nul des deux ne fait consister une partie de son bonheur dans ce qui plaît à l'autre, l'un ne désire point ce que l'autre aime passionnément, mais chacun d'eux est content, sans jouir de ce que l'autre possède ; et, par conséquent, sa volonté n'est point déterminée à le rechercher. Cependant, si l'homme d'étude vient à être pressé de la faim et de la soif, quoique sa volonté n'ait jamais été déterminée à chercher la bonne chère, les sauces piquantes, ou les vins délicieux, par le goût agréable qu'il y ait trouvé, il est d'abord déterminé à manger et à boire par l'*inquiétude* que lui cause la faim et la soif ; et il se repaît, quoique peut-être avec beaucoup d'indifférence, du premier mets propre à le nourrir qu'il rencontre. L'épicurien, d'un autre côté, se donne tout entier à l'étude, lorsque la honte de passer pour ignorant, ou le désir de se faire estimer de sa maîtresse, peuvent lui faire regarder avec *inquiétude* le manque de connaissances. Ainsi, avec quelque ardeur et quelque persévérance que les hommes courent après le bonheur, ils peuvent avoir une idée claire d'un bien excellent en soi-même, et qu'ils reconnaissent pour tel, sans s'y intéresser, ou y être aucunement sensibles, s'ils croient pouvoir être heureux sans lui. Il n'en est pas de même de la douleur ; elle intéresse tous les hommes, car ils ne sauraient sentir aucune *inquiétude* sans être émus. Il s'ensuit de là que le manque de tout ce qu'ils jugent nécessaire à leur bonheur, les rendant [1] *inquiets*, un bien ne paraît pas plutôt faire partie de leur bonheur, qu'ils commencent à le désirer.

§ 44. *Pourquoi l'on ne désire pas toujours le plus grand bien.*

Je crois donc que chacun peut observer en soi-même et dans les autres, que *le plus grand bien visible n'excite pas toujours les désirs des hommes à proportion de l'excellence qu'il paraît avoir et qu'on y reconnaît,* quoique la moindre petite incommodité nous touche, et nous dispose actuellement à chercher à nous en délivrer. La raison de cela se déduit évidemment de la nature même de notre bonheur et de notre misère. Toute douleur actuelle, quelle qu'elle soit, fait partie de notre misère présente ; mais tout bien absent n'est pas considéré comme faisant en tout temps une partie nécessaire de notre présent bonheur, ni son absence non plus comme faisant une partie de notre misère. Si cela était,

[1] *Uneasy*, c'est-à-dire, *non à leur aise*, s'il était permis de parler ainsi, ou *mésaises*, comme on a parlé autrefois.

nous serions constamment et infiniment misérables, parce qu'il y a une infinité de degrés de bonheur dont nous ne jouissons point. C'est pourquoi, toute *inquiétude* étant écartée, une portion médiocre de bien suffit pour donner aux hommes une satisfaction présente; de sorte que peu de degrés de plaisirs ordinaires qui se succèdent les uns aux autres, composent une félicité qui peut fort bien les satisfaire. Sans cela, il ne pourrait point y avoir lieu à ces actions indifférentes et visiblement frivoles, auxquelles notre volonté se trouve souvent déterminée, jusqu'à y consumer volontairement une partie de notre vie. Ce relâchement, dis-je, ne saurait s'accorder en aucune manière avec une constante détermination de la volonté ou du désir vers ce qui nous paraît le plus grand bien. C'est de quoi il est aisé de se convaincre; et il y a fort peu de gens, à mon avis, qui aient besoin d'aller bien loin de chez eux pour en être persuadés. En effet, il n'y a pas beaucoup de personnes ici-bas, dont le bonheur parvienne a un tel point de perfection, qu'il leur fournisse une suite constante de plaisirs médiocres, sans aucun mélange d'*inquiétude;* et cependant, ils seraient bien aises de demeurer toujours dans ce monde, quoiqu'ils ne puissent nier qu'il est possible qu'il y ait, après cette vie, un état éternellement heureux, et infiniment plus excellent que tous les biens dont on peut jouir sur la terre. Ils ne sauraient même s'empêcher de voir que cet état est plus possible que l'acquisition et la conservation de cette petite portion d'honneurs, de richesses ou de plaisirs, après quoi ils soupirent, et qui leur fait négliger cette éternelle félicité. Mais, quoiqu'ils voient distinctement cette différence, et qu'ils soient persuadés de la possibilité d'un bonheur parfait, certain et durable, dans un état à venir, et convaincus évidemment qu'ils ne peuvent s'en assurer ici-bas la possession, tandis qu'ils bornent leur félicité à quelque petit plaisir, ou à ce qui regarde uniquement cette vie, et qu'ils excluent les délices du paradis du rang des choses qui doivent faire une partie nécessaire de leur bonheur, cependant leurs désirs ne sont point émus par ce plus grand bien apparent, ni leurs volontés déterminées à aucune action ou à aucun effort qui tende à le leur faire obtenir.

§ 45. *Pourquoi le plus grand bien n'émeut pas la volonté lorsqu'il n'est pas désiré.*

Les nécessités ordinaires de la vie en remplissent une très-grande partie par les *inquiétudes* de la faim, de la soif, du chaud, du froid, de la lassitude causée par le travail, de l'envie de dormir, etc., lesquelles reviennent constamment à certains temps, sans compter les maux d'accident. Et si nous joignons à cela les *inquiétudes* chimériques (comme la démangeaison d'acquérir des honneurs, du crédit, ou des richesses, etc.), que la mode, l'exemple ou l'éducation nous rendent habituelles, et mille autres désirs irréguliers qui nous sont devenus naturels par la coutume, nous trouverons qu'il n'y a qu'une très-petite portion de notre vie qui soit assez exempte de ces sortes d'*inquiétudes* pour nous laisser en liberté d'être attirés par un bien absent plus éloigné. Nous sommes rarement dans une entière *quiétude*, et assez dégagés de la sollicitation de nos désirs naturels ou acquis; de sorte que les *inquiétudes* qui se succèdent constamment en nous, et qui émanent de ce fonds que nos besoins naturels ou nos habitudes ont si fort grossi, s'emparant tour à tour de la volonté, nous n'avons pas plutôt terminé l'action à laquelle nous avons été engagés par une détermination particulière de cette faculté, qu'une autre *inquiétude* est prête à nous mettre à l'œuvre, si j'ose m'exprimer ainsi. Car comme c'est en éloignant les maux que nous sentons, et dont nous sommes actuellement tourmentés, que nous nous délivrons de la misère, et comme c'est, par conséquent, la première chose qu'il faut faire pour parvenir au bonheur; il arrive de là qu'un bien absent auquel nous pensons, que nous reconnaissons pour un vrai bien, et qui nous paraît tel actuellement, mais dont l'absence ne fait pas partie de notre misère, est écarté de notre pensée pour faire place au soin de nous délivrer des *inquiétudes* que nous sentons actuellement; jusqu'à ce que venant à contempler de nouveau ce bien comme il le mérite, cette contemplation l'ait, pour ainsi dire, approché plus près de notre esprit, nous en ait donné quelque goût, et nous ait inspiré quelque désir, qui, commençant dès lors à faire partie de notre présente *inquiétude*, se trouve en mesure d'être satisfait avec nos autres désirs, et détermine à son tour la volonté, à proportion de sa véhémence, et de l'impression qu'il fait sur nous.

§ 46. *Une juste considération des choses fait naître le désir.*

Ainsi, en considérant et examinant comme il faut quelque bien que ce soit qui nous est

proposé, il est en notre puissanee d'exciter nos désirs d'une manière proportionnée à l'excellence de ce bien, qui par là peut en temps et lieu opérer sur notre volonté, et devenir actuellement l'objet de nos recherches. Car un bien, pour grand qu'on le connaisse, n'affecte point notre volonté, qu'il n'ait excité dans notre esprit des désirs qui font que nous ne pouvons plus en être privés sans *inquiétude*. Avant cela, nous ne sommes point dans la sphère de son activité, notre volonté n'étant soumise qu'à la détermination des *inquiétudes* qui se trouvent actuellement en nous, et qui, tant qu'elles y subsistent, ne cessent de nous presser, et de fournir à la volonté le sujet de sa prochaine détermination; l'hésitation (lorsqu'il s'en trouve dans l'esprit) se réduisant uniquement à savoir quel désir doit être le premier satisfait, quelle *inquiétude* doit être la première éloignée. De là vient qu'aussi longtemps qu'il reste dans l'esprit quelque *inquiétude*, quelque désir particulier, il n'y a aucun bien, considéré simplement comme tel, qui ait lieu d'affecter la volonté, ou de la déterminer en aucune manière: parce que, comme nous l'avons déjà dit, le premier pas que nous faisons vers le bonheur tendant à nous délivrer entièrement de la misère, et à en éloigner tout sentiment, la volonté n'a pas le loisir de songer à autre chose, jusqu'à ce que chaque *inquiétude* que nous sentons, soit parfaitement dissipée: et, vu la multitude de besoins et de désirs dont nous sommes comme assiégés dans l'état d'imperfection où nous vivons, il n'y a pas apparence que dans ce monde nous nous trouvions jamais entièrement libres à cet égard.

§ 47. *La puissance que nous avons de suspendre chacun de nos désirs, nous fournit le moyen d'examiner avant que de nous déterminer à agir.*

Comme donc il se rencontre en nous un grand nombre d'*inquiétudes* qui nous pressent sans cesse, et qui sont toujours en état de déterminer la volonté, il est naturel, comme j'ai déjà dit, que celle qui est la plus considérable et la plus véhémente, détermine la volonté à l'action prochaine. C'est là en effet ce qui arrive pour l'ordinaire, mais non pas toujours. Car l'âme ayant le pouvoir de suspendre l'accomplissement de quelqu'un de ses désirs, comme il paraît évidemment par l'expérience, elle est, par conséquent, en liberté de les considérer tous l'un après l'autre, d'en examiner les objets, de les observer de tous côtés, et de les comparer les uns avec les autres. C'est en cela que consiste la liberté de l'homme; et c'est du mauvais usage qu'il en fait que procède toute cette diversité d'égarements, d'erreurs et de fautes où nous nous précipitons dans la conduite de notre vie et dans la recherche que nous faisons du bonheur, lorsque nous déterminons trop promptement notre volonté, et que nous nous engageons trop tôt à agir, avant que d'avoir bien examiné quel parti nous devons prendre. Pour prévenir cet inconvénient, nous avons la puissance de suspendre l'exécution de tel ou tel désir; comme chacun le peut éprouver tous les jours en soi-même. C'est là, ce me semble, la source de toute liberté; et c'est en quoi consiste, si je ne me trompe, ce que nous nommons, quoique improprement à mon avis, *libre arbitre*[1]. Car en suspendant ainsi nos désirs avant que la volonté soit déterminée à agir, et que l'action qui suit cette détermination soit faite, nous avons, durant tout ce temps-là, la commodité d'examiner, de considérer, et de juger quel bien ou quel mal il y a dans ce que nous allons faire; et lorsque nous avons jugé après un légitime examen, nous avons fait tout ce que nous pouvons ou devons faire en vue de notre bonheur; après quoi, ce n'est plus notre faute de désirer, de vouloir, d'agir conformément au dernier résultat d'un

[1] « L'exécution de notre désir est suspendue, lorsque « ce désir n'est pas assez fort pour nous émouvoir, et « pour surmonter la peine ou l'incommodité qu'il y a de « le satisfaire.... Mais lorsqu'il est assez fort en lui-même « pour émouvoir, il peut être arrêté par des inclinations « contraires.... Cependant, ces inclinations, qui doivent « se trouver déjà dans l'âme, elle ne les a pas en son « pouvoir..... Il faut donc que l'esprit soit préparé par « avance et se trouve déjà en train d'aller de pensée en « pensée, pour ne se pas trop arrêter dans un pas glis- « sant et dangereux. Il est bon pour cela de s'accoutumer « à ne penser que comme en passant à de certaines cho- « ses.... surtout à procéder méthodiquement et à s'at- « tacher à un train de pensées dont la raison et non le « hasard (c'est-à-dire les impressions insensibles et ca- « suelles) fassent la liaison. Il faut se recueillir de temps « en temps et s'élever au-dessus du tumulte présent des « impressions.... C'est par ces méthodes et par ces arti- « fices que nous devenons comme maîtres de nous- « mêmes..... et non par le principe imaginaire d'une in- « différence d'équilibre, dans laquelle quelques-uns « voudraient faire consister l'essence de la liberté, comme « si on pouvait se déterminer sans sujet...., c'est-à-dire « sans l'opposition d'autres inclinations, ou sans quelque « autre moyen explicable. C'est recourir au chimérique, « comme dans les facultés nues ou qualités occultes des « scolastiques, où il n'y a ni rime ni raison. »

sincère examen : c'est plutôt une perfection de notre nature.

§ 48. *Être déterminé par son propre jugement n'est pas une chose qui détruise la liberté.*

Bien loin que ce soit là ce qui restreint ou diminue la liberté, c'est ce qui en fait l'utilité et la perfection. C'est là, dis-je, la fin et le véritable usage de la liberté, au lieu d'en être la diminution : et plus nous sommes éloignés de nous déterminer de cette manière, plus nous sommes près de la misère et de l'esclavage. En effet, supposez dans l'esprit une parfaite et absolue indifférence qui ne puisse être déterminée par le dernier jugement qu'il fait du bien et du mal dont il croit que son choix doit être suivi : une telle indifférence serait si éloignée d'être une belle et avantageuse qualité dans une nature intelligente, que ce serait un état aussi imparfait que celui où se trouverait cette même nature, si elle n'avait pas l'indifférence d'agir ou de ne pas agir, jusqu'à ce qu'elle fût déterminée par sa volonté [1]. Un homme est en liberté de porter sa main sur sa tête ou de la laisser en repos, il est parfaitement indifférent à l'égard de l'une et de l'autre de ces choses; et ce serait une imperfection en lui si ce pouvoir lui manquait, s'il était privé de cette indifférence [2]. Mais sa condition serait aussi imparfaite s'il avait la même indifférence, pour préférer de lever sa main ou de la laisser en repos, lorsqu'il aurait à défendre sa tête ou ses yeux d'un coup dont il se verrait près d'être frappé. C'est donc une aussi grande perfection, que le désir ou la puissance de préférer une chose à l'autre soit déterminée par le bien, qu'il est avantageux que la puissance d'agir soit déterminée par la volonté; et plus une telle détermination est assurée, plus cette perfection est grande. Bien plus; si nous étions déterminés par autre chose que par le dernier résultat des réflexions de notre esprit, en vertu du jugement que nous avons fait du bien ou du mal, attaché à une certaine action, nous ne serions point libres [1]. Comme le vrai but de notre liberté est que nous puissions obtenir le bien que nous choisissons, chaque homme est par cela même dans la nécessité, en vertu de sa propre constitution, et en qualité d'être intelligent, de se déterminer à vouloir ce que ses propres pensées et son jugement lui représentent pour lors comme la meilleure chose qu'il puisse faire : sans quoi il serait soumis à la détermination de quelque autre que de lui-même, et par conséquent privé de liberté. Et nier que la volonté d'un homme suive son jugement dans chaque détermination particulière, c'est dire qu'un homme veut et agit pour une fin qu'il ne voudrait pas obtenir, dans le temps même qu'il veut cette fin, et qu'il agit dans le dessein de l'obtenir. Car si, dans ce temps-là, il la préfère en lui-même à toute autre chose, il est visible qu'il la juge alors la meilleure, et qu'il voudrait l'obtenir préférablement à toute autre, à moins qu'il ne puisse l'obtenir, et ne pas l'obtenir, la vouloir, et ne pas la vouloir en même temps : contradiction trop manifeste pour pouvoir être admise.

§ 49. *Les agents les plus libres sont déterminés de cette manière.*

Si nous jetons les yeux sur ces êtres supérieurs qui sont au-dessus de nous, et qui jouissent d'une parfaite félicité, nous aurons sujet de croire qu'ils sont plus fortement déterminés que nous au choix du bien; et cependant, nous n'avons aucune raison de croire qu'ils soient moins heureux ou moins libres que nous. Et s'il convenait à de pauvres créatures, bornées comme nous le sommes, de juger de ce que pourrait faire une sagesse et une bonté infinies, je crois que nous pourrions dire que Dieu lui-même ne saurait choisir ce qui n'est pas bon, et que la liberté de cet Être tout-puissant ne l'empêche pas d'être déterminé par ce qui est le meilleur [2].

[1] « Tout cela est fort à mon gré, et fait voir que l'esprit « n'a pas un pouvoir entier et direct d'arrêter toujours « ses désirs, autrement il ne serait jamais déterminé.... « Or, il faut qu'il le soit, et qu'ainsi il ne puisse s'opposer « qu'*indirectement* à ses désirs, en se préparant, par « avance, des armes qui les combattent au besoin. »

[2] « A parler exactement, on n'est jamais indifférent à « l'égard de deux partis, par exemple, de tourner à droite « ou à gauche; car nous faisons l'un ou l'autre sans y « penser, et c'est une marque qu'un concours de dispositions intérieures et d'impressions extérieures (quoique insensibles), nous détermine au parti que nous « prenons. Cependant la *prévalence* est bien petite.... « Autrement j'avoue que ce serait une grande imperfection, si l'homme y était moins indifférent, et s'il lui « manquait le pouvoir de se déterminer facilement à lever « ou à ne pas lever le bras. »

[1] « Il n'y a rien de si vrai, et ceux qui cherchent une « autre liberté ne savent ce qu'ils demandent. »

[2] « Je suis tellement persuadé de cette vérité, que je « crois que nous aurions grand tort d'en douter, car nous « dérogerions par cela même à sa bonté, à sa sagesse, et « à ses autres perfections infinies. Cependant le choix,

§ 50. *Une constante détermination vers le bonheur ne diminue point la liberté.*

Mais, pour faire connaître exactement en quoi consiste l'erreur où l'on tombe sur cet article particulier de la liberté, je demande s'il y a quelqu'un qui voulût être imbécile, par la raison qu'un imbécile est moins déterminé par de sages réflexions, qu'un homme de bon sens? Donner le nom de *liberté* au pouvoir de faire le fou, et de se rendre le jouet de la honte et de la misère, n'est-ce pas ravaler un si beau nom? Si la liberté consiste à secouer le joug de la raison, et à n'être point soumis à cette nécessité d'examiner et de juger, qui nous empêche de choisir ou de faire ce qui est le pire; si c'est là, dis-je, la véritable liberté, les fous et les insensés seront les seuls libres. Mais, je ne crois pas que pour l'amour d'une telle liberté, personne voulût être fou, hormis ceux qui le sont déjà [2]. Personne, je pense, ne regarde le désir constant d'être heureux, et la nécessité qui nous est imposée d'agir en vue du bonheur, comme une diminution de sa liberté, ou du moins comme une diminution dont il croie être en droit de se plaindre. Dieu lui-même est soumis à la nécessité d'être heureux: et plus un être intelligent est dans une telle nécessité, plus il approche d'une perfection et d'une félicité infinies. Afin que, dans l'état d'ignorance où nous nous trouvons, nous puissions éviter de nous méprendre sur ce qui fait le véritable bonheur, faibles comme nous sommes, et d'un esprit extrêmement borné, nous avons le pouvoir de suspendre chaque désir particulier qui s'excite en nous, et d'empêcher qu'il ne détermine la volonté, et ne nous porte à agir. Ainsi, suspendre un désir particulier, c'est comme s'arrêter où l'on n'est pas assez bien assuré du chemin. Examiner, c'est consulter un guide; et déterminer sa volonté après un solide examen, c'est suivre la direction de ce guide: et celui qui a le pouvoir d'agir ou de ne pas agir selon qu'il est dirigé par une telle détermination, est un agent libre; et cette détermination ne diminue en aucune manière ce pouvoir en qui consiste la liberté. Un prisonnier à qui les chaînes viennent d'être ôtées, et à qui les portes de la prison sont ouvertes, est parfaitement en liberté, parce qu'il peut s'en aller ou demeurer, selon qu'il le trouve à propos, quoiqu'il puisse être déterminé à demeurer par l'obscurité de la nuit, ou par le mauvais temps, ou faute d'autre logis où il pût se retirer. Il ne cesse point d'être libre, quoique le désir de quelque commodité qu'il peut avoir en prison l'engage à y rester, et détermine absolument son choix de ce côté-là.

« quelque déterminée que la volonté y soit, ne doit pas « être appelé nécessaire absolument, et à la rigueur; la « prévalence des biens aperçus incline sans nécessiter, « quoique, tout considéré, cette inclination soit détermi- « nante, et ne manqua jamais de produire son effet. »

[2] « Il y a des gens aujourd'hui qui croient qu'il est du « bel esprit de déclamer contre la raison.... Si ces gens-là « parlaient tout de bon, ce serait une extravagance d'une « nouvelle espèce, inconnue aux siècles passés. Parler « contre la *raison*, c'est parler contre la vérité, car la rai- « son est un enchaînement de vérités; c'est parler contre « soi-même, contre son bien, puisque le point principal « de la raison consiste à le connaître et à le suivre. »

§ 51. *La nécessité de rechercher le véritable bonheur est le fondement de la liberté.*

Comme donc la plus haute perfection d'un être intelligent consiste à s'appliquer soigneusement et constamment à la recherche du véritable et solide bonheur, de même le soin que nous devons avoir de ne pas prendre pour une félicité réelle celle qui n'est qu'imaginaire, est le fondement nécessaire de notre liberté. Plus nous sommes liés à la recherche invariable du bonheur en général, qui est notre plus grand bien, et qui, comme tel, ne cesse jamais d'être l'objet de nos désirs, plus notre volonté se trouve dégagée de la nécessité d'être déterminée à aucune action particulière, et de complaire au désir qui nous porte vers quelque bien particulier, qui nous paraît alors le plus important, jusqu'à ce que nous ayons examiné, avec toute l'application nécessaire, si effectivement ce bien particulier se rapporte ou s'oppose à notre véritable bonheur. Et ainsi, jusqu'à ce que, par cette recherche, nous soyons autant instruits que l'importance de la matière et la nature de la chose l'exigent, nous sommes obligés de suspendre la satisfaction de nos désirs dans chaque cas particulier, et cela par la nécessité qui nous est imposée de préférer et de rechercher le véritable bonheur comme notre plus grand bien.

§ 52. *Pourquoi?*

C'est ici le pivot sur lequel roule toute la liberté des êtres intelligents, dans les continuels efforts qu'ils emploient pour arriver à la véritable félicité, et dans la vigoureuse et constante recherche qu'ils en font; je veux dire, sur ce

qu'ils peuvent suspendre cette recherche, dans les cas particuliers, jusqu'à ce qu'ils aient regardé devant eux, et reconnu si la chose qui leur est alors proposée, ou dont ils désirent la jouissance, peut les conduire à leur principal but, et faire une partie réelle de ce qui constitue leur plus grand bien. Car l'inclination qu'ils ont naturellement pour le bonheur, leur est une obligation et un motif de prendre soin de ne pas méconnaître ou manquer ce bonheur, et par là les engage nécessairement à se conduire, dans la direction de leurs actions particulières, avec beaucoup de retenue, de prudence et de circonspection. La même nécessité qui détermine à la recherche du vrai bonheur, emporte aussi une obligation indispensable de suspendre, d'examiner et de considérer avec circonspection chaque désir qui s'élève successivement en nous, pour voir si l'accomplissement n'en est pas contraire à notre véritable bonheur, de sorte qu'il nous en éloigne, au lieu de nous y conduire. C'est là, ce me semble, le grand privilége des êtres finis, doués d'intelligence; et je souhaiterais fort qu'on prît la peine d'examiner avec soin si la source principale et l'usage le plus important de toute la liberté dont les hommes jouissent, qu'ils sont capables d'avoir, ou qui peut leur être de quelque avantage, de celle enfin d'où dépend la conduite de toutes les actions de leur vie, ne consiste point en ce qu'ils peuvent suspendre leurs désirs, et les empêcher de déterminer leur volonté à quelque action particulière, jusqu'à ce qu'ils en aient dûment et sincèrement examiné le bien et le mal, autant que l'importance de la chose le requiert. C'est ce que nous sommes capables de faire; quand nous l'avons fait, nous avons fait notre devoir et tout ce qui est en notre puissance, et, dans le fond, tout ce qui est nécessaire. Car, puisqu'on suppose que c'est la connaissance qui règle le choix de la volonté, tout ce que nous pouvons faire ici se réduit à tenir nos volontés indéterminées, jusqu'à ce que nous ayons examiné le bien et le mal de ce que nous désirons. Ce qui suit après cela, vient par un enchaînement de conséquences qui se tiennent l'une à l'autre, qui dépendent toutes de la dernière détermination du jugement, laquelle est en notre pouvoir, soit qu'elle résulte d'un examen fait à la hâte et d'une manière précipitée, ou d'une mûre et juste considération; l'expérience nous faisant voir que, dans la plupart des cas, nous sommes capables de suspendre l'accomplissement présent de quelque désir que ce soit.

§ 53. *La grande perfection de la liberté consiste à maîtriser ses propres passions.*

Mais, si quelque trouble excessif vient à s'emparer entièrement de notre âme, ce qui arrive quelquefois, comme lorsque la douleur d'une cruelle torture, un mouvement impétueux d'amour, de colère, ou de quelque autre violente passion, nous entraînent avec rapidité, et ne nous donnent pas la liberté de penser, en sorte que nous ne sommes pas assez maîtres de nous-mêmes, pour considérer et examiner les choses à fond et sans préjugé; dans ce cas là, Dieu qui connaît notre fragilité, qui compatit à notre faiblesse, qui n'exige rien de nous au delà de ce que nous pouvons faire, et qui voit ce qui était et n'était pas en notre pouvoir, nous jugera comme un père tendre et plein de compassion. Mais, comme la juste direction de notre conduite, par rapport au véritable bonheur, dépend du soin que nous prenons de ne pas satisfaire trop promptement nos désirs, de modérer et de réprimer nos passions, en sorte que notre entendement puisse avoir la liberté d'examiner, et la raison, celle de juger sans aucune prévention, ce soin-là devrait faire notre principale étude. C'est en cette rencontre que nous devrions tâcher de faire prendre à notre esprit le goût du bien ou du mal réel et effectif qui se trouve dans les choses, et ne pas permettre qu'un bien excellent et considérable, que nous reconnaissons ou supposons pouvoir être obtenu, nous échappe de l'esprit sans y laisser aucun goût, aucun désir de lui-même, jusqu'à ce que, par une juste considération de son véritable prix, nous ayons excité en nous des appétits proportionnés à son excellence, et que nous nous soyons mis dans une telle disposition à son égard, que sa privation nous rende *inquiets*, ou bien la crainte de le perdre, lorsque nous le possédons. Il est aisé à chacun en particulier d'éprouver jusqu'où cela est en son pouvoir, en formant en lui-même les résolutions qu'il est capable d'accomplir. Et que personne ne dise ici qu'il ne saurait maîtriser ses passions, ni empêcher qu'elles ne se déchaînent, et ne le forcent d'agir; car, ce qu'il peut faire devant un prince ou un grand seigneur, il peut le faire,

s'il veut, lorsqu'il est seul, ou en la présence de Dieu [1].

§ 54. *Comment il arrive que les hommes ne tiennent pas tous la même conduite.*

Par ce que nous venons de dire, il est aisé d'expliquer comment il arrive que, quoique tous les hommes désirent d'être heureux, ils sont pourtant entraînés par leur volonté à des choses si opposées, et quelques-uns, par conséquent, à ce qui est mauvais en soi-même. Sur quoi je dis que tous ces différents choix que les hommes font dans ce monde, quelque opposés qu'ils soient, ne prouvent point que les hommes ne vivent pas tous à la recherche du bien, mais seulement que la même chose n'est pas également bonne pour chacun d'eux. Cette variété de recherches montre que chacun ne place pas le bonheur dans la jouissance de la même chose, ou qu'il ne choisit pas le même chemin pour y parvenir. Si les intérêts de l'homme ne s'étendaient pas au delà de cette vie, la raison pourquoi les uns s'appliqueraient à l'étude, et les autres à la chasse; pourquoi ceux-ci se plongeraient dans le luxe et dans la débauche, et pourquoi ceux-là, préférant la tempérance à la volupté, se feraient un plaisir d'amasser des richesses; la raison, dis-je, de cette diversité d'inclinations, ne procéderait pas de ce que chacun d'eux n'aurait pas en vue son propre bonheur, mais seulement de ce qu'ils placeraient leur bonheur dans des choses différentes. C'est pourquoi cette réponse qu'un médecin fit un jour à un homme qui avait mal aux yeux, était fort raisonnable: *Si vous prenez plus de plaisir au goût du vin qu'à l'usage de la vue, le vin vous est fort bon; mais si le plaisir de voir vous paraît plus grand que celui de boire, le vin vous est fort mauvais.*

§ 55. L'âme a différents goûts, aussi bien que le palais; et si vous prétendiez faire aimer à tous les hommes la gloire ou les richesses, auxquelles pourtant certaines personnes attachent entièrement leur bonheur, vous y travailleriez aussi inutilement que si vous vouliez satisfaire le goût de tous les hommes, en leur donnant du fromage, et des huîtres, qui sont des mets fort exquis pour certaines gens, mais extrêmement dégoûtants pour d'autres; de sorte que bien des personnes préféreraient, avec raison, les incommodités de la faim la plus piquante à ces mets que d'autres mangent avec tant de plaisir. C'était là, je crois, la raison pourquoi les anciens philosophes cherchaient inutilement si le souverain bien consistait dans les richesses, ou dans les voluptés du corps, ou dans la vertu, ou dans la contemplation. Ils auraient pu disputer avec autant de raison, s'il fallait chercher le goût le plus délicieux dans les pommes, les prunes, les abricots, et se partager sur cela en différentes sectes; car, comme les goûts agréables ne dépendent pas des choses mêmes, mais de la convenance qu'ils ont avec tel ou tel palais, en quoi il y a une grande diversité: de même le plus grand bonheur consiste dans la jouissance des choses qui produisent le plus grand plaisir, et dans l'absence de celles qui causent quelque trouble et quelque douleur, choses qui sont fort différentes, par rapport à différentes personnes. Si donc les hommes n'avaient d'espérance, et ne pouvaient goûter de plaisir que dans cette vie, ce ne serait point une chose étrange ni déraisonnable qu'ils fissent consister leur félicité à éviter toutes les choses qui leur causent ici-bas quelque incommodité, et à rechercher tout ce qui leur donne du plaisir; et l'on ne devrait point être surpris de voir sur tout cela une grande variété d'inclinations. Car, s'il n'y a rien à espérer au delà du tombeau, la conséquence est sans doute fort juste: mangeons et buvons, jouissons de tout ce qui nous fait plaisir, car demain nous mourrons [2]. Et cela peut servir, ce me semble, à nous faire voir la raison pourquoi, bien que tous les hommes désirent d'être heureux, ils ne sont pourtant pas émus par le même objet. Les hommes pourraient choisir différentes choses, et cependant faire tous un bon choix, supposé que, semblables à de chétifs insectes, quelques-uns, comme les abeilles, aimassent les fleurs et le doux suc qu'elles produisent, et que d'autres, comme les escarbots, préférassent une autre nourriture, et

[1] « Cette remarque est très-bonne, et digne qu'on y « réfléchisse souvent. »

[2] « Il y a quelque chose à dire à cette conséquence. « Aristote, les stoïciens et plusieurs autres anciens philo« sophes étaient d'un autre sentiment, et en effet, je crois « qu'ils avaient raison. Quand il n'y aurait rien au delà de « cette vie, la tranquillité de l'âme et la santé du corps ne « laisseraient pas d'être préférables aux plaisirs qui y se« raient contraires. Et ce n'est pas là une raison de négli« ger un bien, parce qu'il ne durera pas toujours. Mais « j'avoue qu'il y a des cas où il n'y aurait pas moyen de « démontrer que le plus honnête serait aussi le plus utile. « C'est donc la seule considération du Dieu et de l'immor« talité qui rend les obligations de la vertu et de la justice « absolument indispensables. »

qu'après avoir passé une certaine saison, ils cessassent d'être, pour ne plus exister.

§ 56. *Ce qui engage les hommes à faire de mauvais choix.*

Ces choses, dûment considérées, nous feront, ce me semble, voir clairement ce qu'est l'état de la liberté de l'homme. Il est visible que la liberté consiste dans la puissance de faire ou de ne pas faire, de faire ou de s'empêcher de faire, selon que nous voulons : c'est ce qu'on ne saurait nier. Mais comme cela semble ne comprendre que les actions qu'un homme fait en conséquence de sa volition, on demande encore si l'homme est en liberté de vouloir ou non. A quoi l'on a déjà répondu que, dans la plupart des cas, un homme n'est pas en liberté de ne pas vouloir, qu'il est obligé de produire un acte de sa volonté, d'où s'ensuit l'existence ou la non-existence de l'action proposée. Il y a pourtant un cas où l'homme est en liberté par rapport à l'action de vouloir ; c'est lorsqu'il s'agit de choisir un bien éloigné comme une fin à obtenir. Dans cette occasion, un homme peut suspendre l'acte de son choix : il peut empêcher que cet acte ne soit déterminé pour ou contre la chose proposée, jusqu'à ce qu'il ait examiné si la chose est, de sa nature et dans ses conséquences, véritablement propre à le rendre heureux ou non ; car, lorsqu'il l'a une fois choisie, et que par là elle est venue à faire partie de son bonheur, elle excite un désir en lui : et ce désir lui cause, à proportion de sa violence, une *inquiétude* qui détermine sa volonté, et le porte à poursuivre l'objet de son choix, dans toutes les occasions qui s'en présentent. Et ici, nous pouvons voir comment il arrive qu'un homme peut se rendre justement digne de punition, quoiqu'il soit indubitable que, dans toutes les actions particulières qu'il veut, il veut nécessairement ce qu'il juge être bon dans le temps qu'il le veut ; car, bien que sa volonté soit toujours déterminée à ce que son entendement lui fait juger être bon, cela ne l'excuse pourtant pas, parce que, par un choix précipité qu'il a fait lui-même, il s'est imposé de fausses mesures du bien et du mal, qui, toutes fausses et trompeuses qu'elles sont, ont autant d'influence sur toute sa conduite à venir, que si elles étaient justes et véritables. Il s'est fait un goût corrompu, et doit être responsable à lui-même de la maladie et de la mort qui en sont la suite. La loi éternelle et la nature des choses ne doivent pas être changées, pour s'adapter à son choix mal réglé. Si l'abus qu'il a fait de cette liberté qu'il avait d'examiner ce qui pourrait servir réellement et véritablement à son bonheur, le jette dans l'égarement, quelques mauvaises conséquences qui en découlent, c'est à son propre choix qu'il faut en attribuer la cause. Il avait le pouvoir de suspendre sa détermination : ce pouvoir lui avait été donné afin qu'il pût examiner, prendre soin de sa propre félicité, et de ne pas se tromper soi-même ; et il ne pouvait juger qu'il valût mieux être trompé que de ne l'être pas, dans un point d'une si haute importance, et qui le touche de si près. Ce que nous avons dit jusqu'ici, peut encore nous faire voir la raison pourquoi les hommes se déterminent dans ce monde à différentes choses, et recherchent le bonheur par des chemins opposés. Mais comme ils ont constamment et sérieusement les mêmes pensées à l'égard du bonheur et de la misère, il reste toujours à examiner d'où vient que les hommes préfèrent souvent le pire à ce qui est meilleur, choisissent ce qui, de leur propre aveu, les a rendus misérables.

§ 57. Pour rendre raison de tous les chemins différents et opposés que les hommes prennent dans ce monde, quoique tous aspirent également au bonheur, il faut considérer d'où naissent les diverses *inquiétudes* qui déterminent la volonté au choix de chaque action volontaire.

Les douleurs du corps.

I. Quelques-unes proviennent de certaines causes qui ne sont pas en notre puissance, comme sont fort souvent les douleurs du corps produites par l'indigence, la maladie, ou quelque force extérieure, comme la torture, etc., lesquelles agissant actuellement et d'une manière violente sur l'esprit des hommes, forcent pour l'ordinaire leur volonté, les détournent du chemin de la vertu, les contraignent d'abandonner le parti de la piété et de la religion, et de renoncer à ce qu'ils croyaient auparavant propre à les rendre heureux ; et cela, parce que tout homme ne tâche pas, ou n'est pas capable d'exciter en soi-même, par la contemplation d'un bien éloigné et à venir, des désirs de ce bien qui soient assez puissants pour contre-balancer l'*inquiétude* que lui causent ces tourments corporels, et pour conserver sa volonté constamment fixée au choix des actions qui conduisent

au bonheur qu'il attend après cette vie. C'est de quoi le monde fournit une infinité d'exemples; et l'on ne peut trouver, dans tous les pays et dans tous les temps, assez de preuves de cette commune observation, que « La nécessité entraîne « les hommes à des actions honteuses; *necessitas « cogit ad turpia.* » C'est pourquoi nous avons grand sujet de prier Dieu [1], *qu'il ne nous induise point en tentation.*

Les désirs causés par de faux jugements.

II. Il y a d'autres *inquiétudes* qui procèdent des désirs que nous avons d'un bien absent, lesquels désirs sont toujours proportionnés au jugement que nous formons de ce bien absent, de sorte que c'est de là qu'ils dépendent, aussi bien que du goût que nous avons pour ce bien : deux causes qui nous font tomber en divers égarements, et toujours par notre propre faute.

§ 58. *Le jugement présent que nous faisons du bien ou du mal est toujours juste.*

J'examinerai, en premier lieu, les faux jugements que les hommes font du bien et du mal à venir, par où leurs désirs sont séduits; car, pour ce qui est de la félicité et de la misère présente, lorsque la réflexion ne va pas plus loin, et que toutes conséquences sont entièrement mises à quartier, l'homme ne choisit jamais mal. Il connaît ce qui lui plaît le plus, et il s'y porte actuellement. Or, les choses considérées en tant qu'on en jouit actuellement, sont ce qu'elles semblent être: dans ce cas, le bien apparent et réel n'est qu'une seule et même chose; car, la douleur ou le plaisir étant justement aussi considérables qu'on les sent, et pas davantage, le bien ou le mal présent est réellement aussi grand qu'il paraît; et, par conséquent, si chacune de nos actions était renfermée en elle-même, sans traîner aucune conséquence après elle, nous ne pourrions jamais nous méprendre dans le choix que nous ferions du bien; mais, infailliblement, nous prendrions toujours le meilleur parti. Que dans le même temps la peine qui suit un honnête travail se présentât à nous d'un côté, et de l'autre la nécessité de mourir de faim et de froid, personne ne balancerait à choisir. Si l'on offrait tout à la fois à un homme le moyen de contenter quelque passion présente, et la jouissance actuelle des délices du paradis, il n'aurait garde d'hésiter le moins du monde, ou de se méprendre dans la détermination de son choix.

[1] Matth. VI. 13.

§ 59. Mais, parce que nos actions volontaires ne produisent pas justement, dans le temps de leur exécution, tout le bonheur et toute la misère qui en dépendent, mais qu'elles sont des causes antécédentes du bien et du mal qu'elles entraînent après elles et attirent sur nous, après même qu'elles ont cessé d'exister; par cette raison, nos désirs s'étendent au delà du plaisir présent, et nous obligent à jeter les yeux sur le bien absent, selon que nous le jugeons nécessaire, pour faire ou pour augmenter notre bonheur. C'est cette opinion que nous avons de sa nécessité, qui nous attire à lui; et sans cela, un bien absent ne nous touche point. Car, dans cette petite mesure de capacité que nous trouvons en nous-mêmes, et à quoi nous sommes tout accoutumés, nous ne jouissons que d'un seul plaisir à la fois, qui, tandis qu'il dure, suffit pour nous persuader que nous sommes heureux, si, dans ce même temps, nous sommes dégagés de toute *inquiétude*. C'est pourquoi, tout bien qui est éloigné, ou même qui nous est actuellement offert, ne nous émeut point, parce que l'indolence, et la jouissance actuelle de quelque autre bien, suffisant à notre bonheur présent, nous ne nous soucions pas de courir le hasard du changement, par la raison qu'étant contents, nous nous croyons déjà heureux, ce qui suffit; car, qui est content est heureux. Mais, dès que quelque nouvelle *inquiétude* vient à la traverse, ce bonheur est interrompu, et nous voilà engagés de nouveau à courir après le bonheur.

§ 60. Par conséquent, une des grandes raisons pourquoi les hommes ne sont pas excités à désirer le plus grand bien absent, c'est ce penchant qu'ils ont à conclure qu'ils peuvent être heureux sans en jouir; car, tandis qu'ils sont préoccupés de cette pensée, les délices d'un état à venir ne les touchent point : ils ne s'en mettent pas fort en peine, et ne les désirent que faiblement : et la volonté n'étant point déterminée par ces sortes de désirs, s'abandonne à la recherche des plaisirs plus prochains, uniquement appliquée à se délivrer de l'*inquiétude* que lui cause alors l'absence de ces plaisirs, ou l'envie de les posséder. Mais, que ces choses se présentent à l'homme dans un autre point de vue; qu'il voie que la vertu et la religion sont nécessaires à son bonheur; qu'il jette les yeux sur cet état à venir, qui doit être accompagné de bonheur ou de

misère, selon la sage dispensation de Dieu; et qu'il se représente ce juste juge, prêt à rendre à chacun selon ses œuvres, en donnant la vie éternelle à ceux qui, par leur persévérance à bien faire, cherchent la gloire, l'honneur et l'immortalité, et en remplissant l'âme de tout homme qui fait le mal, d'affliction et d'angoisse, justes effets de son indignation et de sa colère : celui, dis-je, qui se forme une juste idée de ce différent état de bonheur ou de misère, destiné aux hommes après cette vie, selon qu'ils se seront conduits dans ce monde, verra dès lors les règles du bien et du mal, qui déterminent son choix, sous un tout autre aspect. Car les plaisirs et les peines de ce monde ne pouvant avoir aucune proportion avec le bonheur éternel, ou avec la misère extrême que l'âme doit souffrir après cette vie, un tel homme ne réglera pas les actions qui sont en sa puissance, par rapport aux plaisirs passagers ou à la douleur dont elles sont accompagnées ou suivies ici-bas, mais selon qu'elles peuvent contribuer à lui assurer la possession de cette parfaite et éternelle félicité qu'il attend après cette vie.

§ 61. *Idée plus particulière des faux jugements des hommes.*

Mais, pour rendre plus particulièrement raison de la misère où les hommes se précipitent souvent d'eux-mêmes, quoiqu'ils recherchent tous le bonheur avec une entière sincérité, il faut considérer comment les choses viennent à être représentées à nos désirs sous des apparences trompeuses, ce qui vient du faux jugement que nous portons de ces choses. Et pour voir jusqu'où cela s'étend, et quelles sont les causes de ces faux jugements, il faut se ressouvenir que les choses sont jugées bonnes ou mauvaises en deux sens.

Premièrement, ce qui est proprement bon ou mauvais, n'est autre chose que le plaisir ou la douleur : et en second lieu, comme ce qui est le propre objet de nos désirs, et qui est capable de toucher une créature douée de prévoyance, n'est pas seulement la satisfaction et la douleur présente, mais encore ce qui, par son efficace ou par ses suites, est propre à produire ces sentiments en nous, à une certaine distance de temps, aussi considère-t-on comme bonnes et mauvaises les choses qui sont suivies de plaisir et de peine.

§ 62. Le faux jugement qui nous séduit, et qui détermine souvent la volonté au plus méchant parti, consiste à faire une mauvaise évaluation sur les diverses comparaisons du bien et du mal considérés dans les choses capables de nous causer du plaisir et de la douleur. Le faux jugement dont je parle en cet endroit, n'est pas ce qu'un homme peut penser de la détermination d'un autre homme, mais ce que chacun doit confesser en soi-même être déraisonnable. Car, après avoir posé pour fondement indubitable, que tout être intelligent cherche réellement le bonheur, qui consiste dans la jouissance du plaisir, sans aucun mélange considérable d'*inquiétude*, il est impossible que personne pût rendre volontairement sa condition malheureuse, ou négliger une chose qui serait en son pouvoir, et qui contribuerait à sa propre satisfaction et à l'accomplissement de son bonheur, s'il n'y était porté par un faux jugement. Je ne prétends point parler ici de ces sortes de méprises qui sont des suites d'une erreur invincible, et qui méritent à peine le nom de faux jugement : je ne parle que de ce faux jugement qui est tel par la propre confession que chaque homme en doit faire en lui-même.

I. § 63. *Faux jugements dans la comparaison du présent et de l'avenir.*

Premièrement donc, pour ce qui est du plaisir et de la douleur que nous sentons actuellement, l'âme ne se méprend jamais dans le jugement qu'elle fait du bien ou du mal réel, comme nous avons déjà dit[1]; car ce qui est le plus grand plaisir, ou la plus grande douleur, est justement tel qu'il paraît. Mais quoique la différence et les degrés du plaisir présent et de la douleur présente soient si visibles qu'on ne puisse s'y méprendre, cependant, lorsque nous comparons ce plaisir ou cette douleur avec un plaisir ou une douleur à venir (et c'est pour l'ordinaire sur cela que roulent les plus importantes déterminations de la volonté), nous faisons souvent de faux jugements, en ce que nous mesurons ces deux sortes de plaisir et de douleur par la différente distance où elles se trouvent à notre égard. Comme les objets qui sont près de nous, passent aisément pour être plus grands que d'autres d'une plus vaste étendue qui sont plus éloignés, de même, à l'égard des biens et des maux, le présent prend ordinairement le dessus; et dans la comparaison, ceux qui sont éloignés ont toujours

[1] Voyez ci-dessus, § 58.

du désavantage. Ainsi, la plupart des hommes, semblables à des héritiers prodigues, sont portés à croire qu'un petit bien présent est préférable à de grands biens à venir; de sorte que pour la possession présente de peu de chose, ils renoncent à un grand héritage qui ne pourrait leur manquer. Or, que ce soit là un faux jugement, chacun doit le reconnaître, en quoi que ce soit qu'il fasse consister son plaisir : parce que ce qui est à venir, doit certainement devenir présent un jour; et alors, ayant le même avantage de proximité, il se fera voir dans sa juste grandeur, et mettra en jour la prévention déraisonnable de celui qui a jugé de son prix par des mesures inexactes. Si, dans le même moment qu'un homme prend un verre en main [1], le plaisir qu'il trouve à boire était accompagné de cette douleur de tête et de ces maux d'estomac qui ne manquent pas d'arriver à certaines gens, peu d'heures après qu'ils ont trop bu, je ne crois pas que jamais personne voulût à ces conditions goûter du vin du bout des lèvres, quelque plaisir qu'il prît à en boire; et cependant, ce même homme se remplit tous les jours de cette dangereuse liqueur, uniquement déterminé à choisir le plus mauvais parti, par la seule illusion que lui fait une petite différence de temps. Mais si le plaisir ou la douleur diminue si fort par le seul éloignement de peu d'heures, à combien plus forte raison une plus grande distance produira-t-elle le même effet dans l'esprit d'un homme qui ne sait point faire, par un juste jugement de la chose, ce que le temps l'amènera un jour à faire, c'est-à-dire, se la mettre actuellement devant les yeux et la considérer comme présente, pour en connaître au juste les véritables dimensions. C'est ainsi que nous nous trompons ordinairement nous-mêmes, par rapport au plaisir et à la douleur considérés en eux-mêmes, ou par rapport aux véritables degrés de bonheur ou de misère que les choses sont capables de produire; car, ce qui est à venir perdant sa juste proportion à notre égard, nous préférons le présent comme plus considérable. Je ne parle point ici de ce faux jugement par lequel ce qui est absent n'est pas seulement diminué, mais tout à fait anéanti dans l'esprit des hommes, quand ils jouissent de tout ce qu'ils peuvent obtenir pour le présent, et s'en mettent en possession, concluant faussement qu'il n'en arrivera aucun mal; car cela n'est pas fondé sur la comparaison qu'on peut faire de la grandeur d'un bien et d'un mal à venir, de quoi nous parlons présentement, mais sur une autre espèce de faux jugement qui regarde le bien ou le mal, considérés comme la cause et l'occasion du plaisir et de la douleur qui en doit provenir.

§ 64. *Quelles en sont les causes.*

C'est, ce me semble, la faible et étroite capacité de notre esprit qui est la cause des faux jugements que nous faisons, en comparant le plaisir présent, ou la douleur présente, avec un plaisir ou une douleur à venir. Nous ne saurions bien jouir de deux plaisirs à la fois; et moins encore pouvons-nous jouir d'un plaisir, dans le temps que nous sommes obsédés par la douleur. Le plaisir présent, s'il n'est extrêmement faible, jusqu'à n'être presque rien du tout, remplit l'étroite capacité de notre âme, et par là s'empare de tout notre esprit, en sorte qu'il y laisse à peine aucune pensée des choses absentes. Ou si parmi nos plaisirs il s'en trouve quelques-uns qui ne nous frappent point assez vivement pour nous détourner de la considération des choses éloignées, nous avons pourtant une telle aversion pour la douleur, qu'une petite douleur éteint tous nos plaisirs. Un peu d'amertume mêlée dans la coupe, nous empêche d'en goûter la douceur; et de là vient que nous désirons, à quelque prix que ce soit, d'être délivrés du mal présent, que nous sommes portés à croire plus rude que tout autre mal absent, parce qu'au milieu de la douleur qui nous presse actuellement, nous ne nous trouvons capables d'aucun degré de bonheur. Les plaintes qu'on entend faire tous les jours aux hommes, en sont une bonne preuve; car le mal que chacun sent actuellement, est toujours le plus rude de tous; témoin ces cris qu'on entend sortir ordinairement de la bouche de ceux qui souffrent : Ah! toute autre douleur plutôt que celle-ci : rien ne peut être plus insupportable que ce que j'endure présentement. C'est pour cela que nous employons tous nos efforts et toutes nos pensées à nous délivrer avant toutes choses du mal présent, considérant cette délivrance comme la première condition absolument nécessaire pour nous rendre heureux, quoi qu'il en puisse arriver. Dans le fort de la passion, nous nous figurons que rien ne peut surpasser ou presque égaler l'*inquiétude* qui nous presse si violemment. Et

[1] « Voici comment Montaigne a exprimé la même « chose. Si la douleur de teste, dit-il, nous venait avant « l'ivresse, nous nous garderions de trop boire; mais la « volupté, pour nous tromper, marche devant et nous « cache sa suite. » Essais, tom. 1, liv. 1, chap. XXXVIII, page 449, édition de la Haye, 1727.

parce que l'abstinence d'un plaisir présent qui s'offre à nous, est une douleur, et qui même est souvent très-aiguë, à cause de la violence du désir qui est enflammé par la proximité et par les attraits de l'objet, il ne faut pas s'étonner qu'un tel sentiment agisse de la même manière que la douleur, qu'il diminue dans notre esprit l'idée de ce qui est à venir, et que par conséquent il nous force, pour ainsi dire, à l'embrasser aveuglément.

§ 65. Ajoutez à cela, qu'un bien absent, ou, ce qui est la même chose, un plaisir à venir, surtout s'il est de ceux qui nous sont inconnus, est rarement capable de contre-balancer une *inquiétude* causée par une douleur, ou par un désir actuellement présent. Car, ce plaisir à venir ne pouvant pas être, à présent, plus grand qu'il ne sera réellement quand on en aura la jouissance, les hommes ont assez de penchant à en diminuer l'idée, pour lui faire céder la place à quelque désir présent; et ils concluent en eux-mêmes, que quand on en viendrait à l'épreuve, il ne répondrait peut-être pas à l'idée qu'on en donne, ni à l'opinion qu'on en a généralement, ayant souvent trouvé, par leur propre expérience, que non-seulement les plaisirs que d'autres ont exaltés, leur ont paru fort insipides, mais que ce qui leur a causé à eux-mêmes beaucoup de plaisir dans un temps, les a choqués et leur a déplu dans un autre; et qu'ainsi ils ne voient rien dans ce bien à venir qui doive les faire renoncer à un plaisir qui s'offre actuellement à eux[1]. Mais, que cette manière de juger soit déraisonnable, étant appliquée au bonheur que Dieu nous promet après cette vie, c'est ce qu'ils ne sauraient s'empêcher de reconnaître, à moins qu'ils ne disent que Dieu ne saurait rendre heureux ceux qu'il a dessein de rendre tels effectivement. Car, comme c'est là ce qu'il se propose en les mettant dans l'état du bonheur, il faut nécessairement que cet état convienne à chacun de ceux qui y auront part; de sorte que, supposé que leurs goûts soient là aussi différents qu'ils sont ici-bas, cette manne céleste conviendra au palais de chacun d'eux. En voilà assez sur le sujet des faux jugements que nous faisons du plaisir et de la douleur, à les considérer comme présents et à venir, lorsqu'on les compare ensemble, ou lorsqu'on regarde ce qui est absent comme à venir.

[1] « Ce sont les raisonnements des voluptueux principalement; mais on trouve ordinairement que les ambitieux « et les avares jugent tout autrement des honneurs et des « richesses, quoiqu'ils ne jouissent que médiocrement et « même bien peu de ces biens, quand il les possèdent, étant « toujours occupés à aller plus loin. Je trouve que c'est une « belle invention de la nature architecte, d'avoir rendu les « hommes si sensibles à ce qui touche si peu les sens : et « s'ils ne pouvaient point devenir ambitieux ou avares, il « serait difficile, dans l'état présent de la nature humaine, « qu'ils pussent devenir assez vertueux et raisonnables « pour travailler à leur perfection, malgré les plaisirs présents qui en détournent. »

II. § 66. *Faux jugements qu'on fait du bien ou du mal, considérés dans leurs conséquences.*

En second lieu, pour ce qui est des choses bonnes ou mauvaises dans leurs conséquences, et par l'aptitude qu'elles ont à nous procurer du bien ou du mal à l'avenir, nous en jugeons faussement en différentes manières.

1. Lorsque nous jugeons que ces choses ne sont pas capables de nous faire réellement autant de mal qu'elles nous en font effectivement.

2. Lorsque nous jugeons que, bien que les conséquences en soient fort importantes, elles ne sont pourtant pas si certaines que le contraire ne puisse arriver, ou du moins qu'on ne puisse en éviter l'effet d'une manière ou d'autre, comme par industrie, par adresse, par un changement de conduite, par la repentance, etc. Il serait aisé de montrer en détail que ce sont là tout autant de jugements déraisonnables, si je les voulais examiner chacun à part; mais je me contenterai de remarquer, en général, que c'est agir directement contre la raison, que de hasarder un plus grand bien pour un plus petit, sur des conjectures incertaines, et avant que d'être entré dans un juste examen, proportionné à l'importance de la chose, et à l'intérêt que nous avons de ne pas nous méprendre[1]. C'est, à mon avis, ce que chacun est obligé d'avouer, et surtout, s'il considère les causes ordinaires de ce faux jugement, dont voici quelques-unes.

§ 67. *Quelles sont les causes de cette espèce de faux jugement.*

Premièrement, l'ignorance; car celui qui juge,

[1] « Quant à la grandeur de la conséquence, et aux degrés de probabilité, nous manquons encore de cette « partie de la logique qui les doit faire estimer, et la plupart des casuistes qui ont écrit sur la probabilité, n'en « ont pas même compris la nature, la fondant sur l'autorité avec Aristote, au lieu de la fonder sur la vraisemblance, comme ils devraient, l'autorité n'étant qu'une « partie des raisons qui font la vraisemblance. »

sans s'instruire autant qu'il est capable, ne peut s'exempter de mal juger.

La seconde est l'inadvertance. Lorsqu'un homme ne fait aucune réflexion sur cela même dont il est instruit, c'est une ignorance affectée et présente qui égare le jugement autant que l'autre [1]. Juger, c'est, pour ainsi dire, balancer un compte, et déterminer de quel côté est la différence. Si donc on assemble confusément et à la hâte ce qui est d'un côté, et qu'on laisse échapper par négligence plusieurs sommes qui doivent faire partie du compte, cette précipitation ne produit pas moins de faux jugements qu'une parfaite ignorance. Or, la cause la plus ordinaire de ce défaut, c'est la force prédominante de quelque sentiment présent de plaisir ou de douleur, augmentée par notre nature faible et passionnée, sur qui le présent fait de si fortes impressions. L'entendement et la raison nous ont été donnés pour arrêter cette précipitation, si nous en voulons faire un bon usage, en considérant les choses en elles-mêmes, et jugeant alors sur ce que nous aurons vu [2]. L'entendement sans liberté ne serait d'aucun usage, et la liberté sans l'entendement (supposé que cela pût être) ne signifierait rien. Si un homme voit ce qui peut lui faire du bien ou du mal, ce qui peut le rendre heureux ou malheureux, mais que du reste il ne soit pas capable de faire un pas pour s'avancer vers l'un, ou s'éloigner de l'autre, à quoi lui sert d'avoir l'usage de la vue? et celui qui a la liberté de courir çà et là dans une parfaite obscurité, ne retire pas plus d'avantage de cette espèce de liberté, que s'il était ballotté au gré du vent comme ces bulles qui se forment sur la surface de l'eau. Si l'on est entraîné par une impulsion aveugle, que l'impulsion vienne de dedans ou de dehors, la différence n'est pas fort grande. Ainsi, le premier et le plus grand usage de la liberté consiste à réprimer ces précipitations aveugles; sa principale fonction doit être de s'arrêter, d'ouvrir les yeux, de regarder autour de soi, et d'envisager les conséquences de nos actions, autant que l'importance de la matière le requiert. Je n'entrerai point ici dans un plus grand examen pour faire voir combien la paresse, la négligence, la passion, l'emportement, l'influence de la coutume ou des habitudes qu'on a contractées, contribuent ordinairement à produire ces faux jugements. Je me contenterai d'ajouter un autre faux jugement, dont je crois qu'il est nécessaire de parler, parce qu'on n'y fait peut-être pas beaucoup de réflexion, quoiqu'il ait une grande influence sur la conduite des hommes.

§ 68. *Nous jugeons mal de ce qui est nécessaire à notre bonheur.*

Tous les hommes désirent d'être heureux, cela est incontestable: mais, comme nous avons déjà remarqué, lorsqu'ils sont exempts de douleur, ils sont sujets à prendre le premier plaisir qui s'offre à eux, ou à se contenter de celui que la coutume leur a rendu agréable: de sorte qu'étant satisfaits, jusqu'à ce que quelque nouveau désir, en les rendant *inquiets*, vienne troubler cette félicité, et leur faire sentir qu'ils ne sont point heureux, ils ne regardent pas plus loin, leur volonté ne se trouvant déterminée à aucune action qui les porte à la recherche de quelque autre bien connu ou apparent. Comme nous sommes convaincus par expérience que nous ne saurions jouir de toutes sortes de biens, mais que la possession de l'un exclut la jouissance de l'autre, nous ne fixons point nos désirs sur chaque bien qui paraît le plus excellent, à moins que nous le jugions nécessaire à notre bonheur: de sorte que, si nous croyons pouvoir être heureux sans en jouir, il ne nous touche point. C'est encore là une occasion aux hommes de mal juger, lorsqu'ils ne regardent pas comme nécessaire à leur bonheur ce qui l'est effectivement. Cette erreur nous égare, et par rapport au choix du bien que nous avons en vue, et fort souvent par rapport aux moyens que nous employons pour l'obtenir, lorsque c'est un bien éloigné. Mais, de quelque manière que nous nous trompions, soit en plaçant notre bonheur là où, dans le fond, il ne saurait exister, soit en négligeant d'employer

[1] « Cette ignorance n'est pas toujours affectée, car on « ne s'avise pas toujours de penser, quand il le faut, à ce « qu'on sait, et dont on devrait se rappeler la mémoire, si « on en était le maître... L'art de s'aviser, au besoin, de « ce qu'on sait, serait un des plus importants, s'il était in- « venté.... Car l'art de la mémoire, dont tant d'auteurs « ont écrit, est tout autre chose. »

[2] « Il nous faudrait encore l'art de s'aviser, et celui « d'estimer les probabilités, et de plus la connaissance de « la valeur des biens et des maux, pour bien employer les « conséquences; il nous faudrait, après tout cela, de l'at- « tention et de la patience, pour pousser jusqu'à la conclu- « sion: enfin il faut une ferme et constante résolution, « pour exécuter ce qui a été conclu; et des adresses, des « méthodes, des lois particulières et des habitudes toutes « formées, pour la maintenir dans la suite, lorsque les « conclusions qui ont fait prendre cette résolution ne sont « plus présentes à l'esprit... Il est vrai que, grâce à « Dieu,... pour le vrai bonheur, moins de connaissance « suffit, avec plus de bonne volonté. »

les moyens nécessaires pour nous y conduire, comme s'ils n'y pouvaient servir de rien, il est hors de doute que quiconque manque son principal but, qui est sa propre félicité, doit reconnaître qu'il n'a pas jugé sainement. Ce qui contribue à cette erreur, c'est le désagrément, réel ou supposé, des actions qui conduisent au bonheur : car les hommes s'imaginent qu'il est si fort contre l'ordre de se rendre malheureux soi-même, pour parvenir au bonheur, qu'ils ont beaucoup de peine à s'y résoudre.

§ 69. *Nous pouvons changer l'agrément ou le désagrément que nous trouvons dans les choses.*

Ainsi, la dernière chose qui reste à examiner sur cette matière c'est, s'il est au pouvoir d'un homme de changer l'agrément ou le désagrément qui accompagne quelque action particulière ; et il est visible qu'on peut le faire en plusieurs rencontres. Les hommes peuvent,et doivent corriger leur palais, et se donner du goût pour des choses qui ne leur conviennent point, ou qu'ils supposent ne leur pas convenir. Les goûts de l'âme ne sont pas moins divers que ceux du corps, et l'on peut les modifier tout aussi bien que ceux de ce dernier. C'est une erreur de s'imaginer que les hommes ne sauraient changer leurs inclinations jusqu'à trouver du plaisir dans des actions pour lesquelles ils ont du dégoût et de l'indifférence, s'ils veulent s'y appliquer de tout leur pouvoir. En certains cas, un juste examen de la chose produira ce changement ; et, dans la plupart, la pratique, l'application et la coutume feront le même effet. Quoiqu'on ait ouï dire que le pain ou le tabac sont utiles à la santé, on peut en négliger l'usage, à cause de l'indifférence ou du dégoût qu'on a pour ces deux choses ; mais la raison et la réflexion venant à nous les rendre recommandables, on commence à en faire l'épreuve, et l'usage ou la coutume nous les fait trouver agréables. Il est certain qu'il en est de même à l'égard de la vertu. Les actions sont agréables ou désagréables, considérées en elles-mêmes, ou comme des moyens pour arriver à une fin plus excellente et plus désirable. Qu'un homme mange d'une viande bien assaisonnée et tout à fait à son goût, son âme peut être touchée du plaisir même qu'il trouve en mangeant, sans avoir égard à aucune autre fin ; mais la considération du plaisir que donne la santé et la force du corps, à quoi cette viande contribue, peut y ajouter un nouveau goût, capable de nous faire avaler une potion fort désagréable. A ce dernier égard, une action ne devient plus ou moins agréable que par la considération de la fin qu'on se propose, et par la persuasion plus ou moins forte où l'on est, que cette action y conduit, ou qu'elle a une liaison nécessaire avec elle : pour ce qui est du plaisir qui se trouve dans l'action même, il s'acquiert ou s'augmente beaucoup plus par l'usage et par la pratique. En effet, l'expérience nous rend souvent agréable ce que nous regardions de loin avec aversion, et nous fait aimer, par la répétition des mêmes actes, ce qui peut-être nous avait déplu au premier essai. Les habitudes ont de puissants charmes, et attachent un si grand plaisir à ce que nous nous accoutumons à faire, que nous ne saurions nous en abstenir, ou du moins omettre sans *inquiétude* les actions qu'une pratique habituelle nous a rendues propres et familières, et par même moyen recommandables. Quoique cela soit de la dernière évidence, et que chacun soit convaincu, par sa propre expérience, qu'il en peut venir là, c'est néanmoins un devoir que les hommes négligent si fort dans la conduite qu'ils tiennent par rapport au bonheur, qu'on regardera peut-être comme un paradoxe, si je dis que les hommes peuvent faire que des choses ou des actions leur soient plus ou moins agréables, et par là remédier à cette disposition d'esprit, à laquelle on peut justement attribuer une grande partie de leurs égarements. La mode et les opinions communément reçues ayant une fois établi de fausses notions dans le monde, et l'éducation et la coutume ayant formé de mauvaises habitudes, on perd enfin l'idée du juste prix des choses, et le goût des hommes se corrompt entièrement. Il faudrait donc prendre la peine de rectifier ce goût et de contracter des habitudes opposées, qui puissent changer nos plaisirs, et nous faire aimer ce qui est nécessaire ou qui peut contribuer à notre félicité. Chacun doit avouer que c'est là ce qu'il peut faire ; et quand un jour ayant perdu le bonheur, il se verra en proie à la misère, il confessera qu'il a eu tort de le négliger, et se condamnera lui-même pour cela. Je demande à chacun en particulier, s'il ne lui est pas souvent arrivé de se reconnaître coupable à cet égard.

§ 70. *Préférer le vice à la vertu, c'est visiblement mal juger.*

Je ne m'étendrai pas présentement davantage sur les faux jugements des hommes, ni sur leur

négligence à l'égard de ce qui est en leur pouvoir ; deux grandes sources des égarements où ils se précipitent malheureusement eux-mêmes. Cet examen pourrait fournir la matière d'un volume ; et ce n'est pas mon affaire d'entrer dans une telle discussion. Mais quelque fausses que soient les notions des hommes, ou quelque honteuse que soit leur négligence à l'égard de ce qui est en leur pouvoir, et de quelque manière que ces fausses notions et cette négligence contribuent à les mettre hors du chemin du bonheur, à leur faire prendre toutes ces différentes routes où nous les voyons engagés, il est pourtant certain que la morale établie sur ses véritables fondements ne peut que déterminer à la vertu le choix de quiconque voudra prendre la peine d'examiner ses propres actions : et celui qui n'est pas assez raisonnable pour prendre sur lui de réfléchir sérieusement sur un bonheur et un malheur infini, qui peut arriver après cette vie, doit se condamner lui-même, comme ne faisant pas l'usage qu'il doit de son entendement. Les récompenses et les peines d'une autre vie, que Dieu a établies pour donner plus de force à ses lois, sont d'une assez grande importance pour déterminer notre choix, en dépit de tous les biens et de tous les maux de cette vie, lors même qu'on ne considère le bonheur ou le malheur à venir que comme possible ; de quoi personne ne peut douter. Quiconque, dis-je, conviendra qu'un bonheur excellent et infini est une suite possible de la bonne vie qu'on aura menée sur la terre, et un état opposé, la punition possible d'une conduite déréglée, un tel homme doit nécessairement avouer qu'il juge très-mal, s'il ne conclut pas de là qu'une bonne vie, jointe à l'espérance d'une éternelle félicité qui peut arriver, est préférable à une mauvaise vie accompagnée de la crainte d'une misère affreuse, dans laquelle il est fort possible que le méchant se trouve un jour enveloppé, ou pour le moins de l'épouvantable et incertaine espérance d'être anéanti. Tout cela est de la dernière évidence, supposé même que les gens de bien n'eussent que des maux à essuyer dans ce monde, et que les méchants y jouissent d'une perpétuelle félicité, ce qui, pour l'ordinaire, arrive tout autrement, et les méchants n'ont pas grand sujet de se glorifier de la différence de leur état, même par rapport aux biens dont ils jouissent actuellement ; ou plutôt, à bien considérer toutes choses, ils sont, à mon avis, les plus mal partagés, même dans cette vie. Mais lorsqu'on met en balance un bonheur infini avec une infinie misère, si le pis qui puisse arriver à l'homme de bien, supposé qu'il se trompe, est le plus grand avantage que le méchant puisse obtenir, au cas qu'il vienne à rencontrer juste, quel est l'homme qui peut en courir le hasard, s'il n'a tout à fait perdu l'esprit ? Qui pourrait, dis-je, être assez fou pour résoudre en soi-même de s'exposer à un danger possible d'être infiniment malheureux, en sorte qu'il n'y ait rien à gagner pour lui que le pur néant, s'il vient à échapper à ce danger ? L'homme de bien, au contraire, hasarde le néant contre un bonheur infini dont il doit jouir, au cas que le succès suive son attente. Si son espérance se trouve bien fondée, il est éternellement heureux ; et il se trompe, il n'est pas malheureux, il ne sent rien. D'un autre côté, si le méchant a raison, il n'est pas heureux, et s'il se trompe, il est infiniment misérable. N'est-ce pas un des plus visibles déréglements d'esprit où les hommes puissent tomber, que de ne pas voir du premier coup d'œil quel parti doit être préféré dans cette rencontre ? J'ai évité de rien dire de la certitude ou de la probabilité d'un état à venir, parce que je n'ai d'autre dessein, en cet endroit, que de montrer le faux jugement dont chacun doit se reconnaître coupable, selon ses propres principes, quels qu'ils puissent être, lorsque, pour quelque considération que ce soit, il s'abandonne aux courtes voluptés d'une vie déréglée, dans le temps qu'il sait, d'une manière à n'en pouvoir douter, qu'une vie après celle-ci, est, tout au moins, une chose possible [1].

§ 71. *Récapitulation.*

Pour conclure cette discussion sur la liberté de l'homme, je ne puis m'empêcher de dire que la première fois que ce livre vit le jour, je commençai à craindre qu'il n'y eût quelque méprise dans ce chapitre, tel qu'il était alors. Un de

[1] « Il y a eu un temps où l'on pouvait rejeter les antipodes avec autant de raison qu'on en peut avoir maintenant pour rejeter l'autre vie, lorsqu'on ne veut pas « joindre la vraie métaphysique aux notions de l'imagination. Car il y a trois degrés de notions ou idées, savoir « notions populaires, mathématiques, et métaphysiques. « Les premières ne suffisaient point pour faire croire les « antipodes ; les premières et les secondes ne suffisent « point encore pour faire croire l'autre monde. Il est vrai « qu'elles fournissent déjà des conjectures favorables ; « mais, si les secondes établissaient certainement les antipodes, avant l'expérience, les dernières ne donnent « pas moins de certitude, dès à présent, sur une autre « vie. »

mes amis eut la même pensée, après la publication de l'ouvrage, quoiqu'il ne pût m'indiquer précisément ce qui lui était suspect. C'est ce qui m'obligea à revoir ce chapitre avec plus d'exactitude; et ayant jeté par hasard les yeux sur une méprise presque imperceptible, que j'avais faite en mettant un mot pour un autre, ce qui ne semblait être d'aucune conséquence, cette découverte me donna les nouvelles ouvertures que je soumets présentement au jugement des savants, et dont voici l'abrégé. La liberté est une puissance d'agir ou de ne pas agir, selon que notre esprit se détermine à l'un ou à l'autre. Le pouvoir de diriger les facultés opératives, au mouvement ou au repos, dans les cas particuliers, c'est ce que nous appelons la *volonté*. Ce qui dans le cours de nos actions volontaires détermine la volonté à quelque changement d'opération, est quelque *inquiétude* présente, qui consiste dans le désir, ou qui du moins en est toujours accompagnée. Le désir est toujours excité par le mal, en vue de le fuir; parce qu'une totale exemption de douleur fait toujours une partie nécessaire de notre félicité. Mais chaque bien, ni même chaque bien plus excellent n'émeut pas constamment le désir, parce qu'il peut ne pas faire, ou n'être pas considéré comme faisant une partie nécessaire de notre bonheur; car tout ce que nous désirons, c'est uniquement d'être heureux. Mais, quoique ce désir général d'être heureux agisse constamment et invariablement dans l'homme, nous pouvons suspendre la satisfaction de chaque désir particulier, et empêcher qu'il ne détermine la volonté à faire quoi que ce soit qui tende à cette satisfaction, jusqu'à ce que nous ayons examiné mûrement, si le bien particulier qui se montre à nous, et que nous désirons dans ce temps-là, fait partie de notre bonheur réel, ou bien s'il y est contraire, ou non. Le résultat de notre jugement, en conséquence de cet examen, c'est ce qui, pour ainsi dire, détermine en dernier ressort l'homme, qui ne saurait être libre, si sa volonté était déterminée par autre chose que par son propre désir guidé par son propre jugement.

Je sais que certaines gens font consister la liberté dans une certaine indifférence de l'homme, antécédente à la détermination de sa volonté. Je souhaiterais que ceux qui font tant de fond sur cette indifférence antécédente, comme ils parlent, nous eussent dit nettement si cette indifférence qu'ils supposent, précède la connaissance et le jugement de l'entendement, aussi bien que la détermination de la volonté; car il est bien malaisé de la placer entre ces deux termes, je veux dire, immédiatement après le jugement de l'entendement, et avant la détermination de la volonté, parce que la détermination de la volonté suit immédiatement le jugement de l'entendement. D'ailleurs, placer la liberté dans une indifférence qui précède la pensée et le jugement de l'entendement, c'est, ce me semble, faire consister la liberté dans un état de ténèbres où l'on ne peut ni voir ni dire ce qu'elle est : c'est du moins la placer dans un sujet incapable de liberté, nul agent n'étant jugé capable de liberté, qu'en conséquence de la pensée et du jugement qu'on reconnaît en lui. Comme je ne suis pas délicat en fait d'expressions, je consens à dire avec ceux qui aiment à parler ainsi, que la liberté consiste dans l'indifférence, mais dans une indifférence qui reste après le jugement de l'entendement, et même après la détermination de la volonté : ce qui n'est pas une indifférence de l'homme (car après que l'homme a une fois jugé ce qu'il est meilleur de faire ou de ne pas faire, il n'est plus indifférent), mais une indifférence des puissances actives ou opératives de l'homme, lesquelles demeurant tout autant capables d'agir ou de ne pas agir, après qu'avant la détermination de la volonté, sont dans un état qu'on peut appeler indifférence, si l'on veut : et aussi loin que cette indifférence s'étend, jusque-là l'homme est libre, et non au delà. Par exemple, j'ai la puissance de mouvoir ma main, ou de la laisser en repos; cette faculté opérative est indifférente au mouvement et au repos de ma main, je suis libre à cet égard. Ma volonté vient-elle à déterminer cette puissance opérative au repos, je suis encore libre, parce que l'indifférence de cette puissance opérative qui est en moi d'agir ou de ne pas agir reste encore, la puissance de mouvoir ma main n'étant nullement diminuée par la détermination de ma volonté, qui à présent ordonne le repos. L'indifférence de cette puissance à agir ou à ne pas agir, est toute telle qu'elle était auparavant, comme il paraîtra si la volonté veut en faire l'épreuve en ordonnant le contraire. Mais si, pendant le temps que ma main est en repos, elle vient à être frappée d'une soudaine paralysie, l'indifférence de cette puissance opérative est détruite, et ma liberté avec elle; je n'ai plus de liberté à cet égard, mais je suis dans la nécessité de laisser ma main en repos. D'un autre côté, si ma main est mise en

mouvement par une convulsion, l'indifférence de cette faculté opérative s'évanouit; et en ce cas-là ma liberté est détruite, parce que je suis dans la nécessité de laisser mouvoir ma main. J'ai ajouté ceci pour faire voir dans quelle sorte d'indifférence il me paraît que la liberté consiste précisément, et qu'elle ne peut consister dans aucune autre, réelle ou imaginaire.

§ 72. Il est d'une si grande importance d'avoir de véritables notions sur la nature et l'étendue de la liberté, que j'espère qu'on me pardonnera cette digression où m'a engagé le désir d'éclaircir une matière si abstruse. Les idées de volonté, de volition, de liberté et de nécessité se présentaient naturellement dans ce chapitre de la puissance. J'exposai mes pensées sur toutes ces choses dans la première édition de cet ouvrage, suivant les lumières que j'avais alors; mais, en qualité d'amateur sincère de la vérité, qui n'adore nullement ses propres conceptions, j'avoue que j'ai fait quelque changement dans mon opinion, croyant y être suffisamment autorisé par des raisons que j'ai découvertes depuis la première publication de ce livre. Dans ce que j'écrivis d'abord, je suivis avec une entière indifférence la vérité, où je croyais qu'elle me conduisait. Mais comme je ne suis pas assez vain pour prétendre à l'infaillibilité, ni si entêté d'un faux honneur que je veuille cacher mes fautes, de peur de ternir ma réputation, je n'ai pas eu honte de publier, dans le même dessein de suivre sincèrement la vérité, ce qu'une recherche plus exacte m'a fait connaître. Il pourra bien arriver que certaines gens croiront mes premieres pensées plus justes; d'autres, comme j'en ai déjà trouvé, approuveront les dernières, et quelques-uns ne trouveront peut-être ni les unes ni les autres à leur gré. Je ne serai nullement surpris d'une telle diversité de sentiments, parce que c'est une chose assez rare parmi les hommes que de raisonner sans aucune prévention sur des points controversés, et que d'ailleurs il n'est pas fort aisé de faire des déductions exactes dans des sujets abstraits, et surtout lorsqu'elles sont de quelque étendue. C'est pourquoi je me croirai fort redevable à quiconque voudra prendre la peine d'éclaircir sincèrement les difficultés qui peuvent rester dans cette matière de la liberté, soit en raisonnant sur les fondements que je viens de poser, ou sur quelque autre que ce soit. Du reste, avant que de finir ce chapitre, je crois que, pour avoir des idées plus distinctes de la puissance, il ne sera ni hors de propos ni inutile de prendre une plus exacte connaissance de ce qu'on nomme *action*. J'ai déjà dit[1] au commencement de ce chapitre, qu'il n'y a que deux sortes d'actions dont nous ayons d'idée, savoir, le mouvement et la pensée. Or, quoiqu'on donne à ces deux choses le nom d'*action*, et qu'on les considère comme telles, on trouvera pourtant, à les considérer de près, que cette qualité ne leur convient pas toujours parfaitement. Et, si je ne me trompe, il y a des exemples de ces deux espèces de choses, qu'on reconnaîtra, après les avoir examinées exactement, pour des passions plutôt que pour des actions, et par conséquent, pour de simples effets de puissances passives, dans des sujets qui pourtant passent, à leur occasion, pour véritables agents. Car, dans ces exemples, la substance en qui se trouve le mouvement ou la pensée, reçoit purement de dehors l'impression par où l'action lui est communiquée; et ainsi, elle n'agit que par la seule capacité qu'elle a de recevoir une telle impression de la part de quelque agent extérieur; de sorte qu'en ce cas-là, la puissance n'est pas proprement dans le sujet une puissance active, mais une pure capacité passive. Quelquefois, la substance ou l'agent se met en action par sa propre puissance, et c'est là proprement une puissance active[2]. On appelle *action*, toute mo-

[1] § 4.

[2] « Dans la rigueur métaphysique, prenant l'*action* « pour ce qui arrive à la substance *spontanément* et de « son propre fond, tout ce qui est proprement une subs- « tance ne fait qu'agir, car tout lui vient d'elle-même, « après Dieu, n'étant point possible qu'une substance « créée ait de l'influence sur une autre. Mais prenant *ac-* « *tion* pour un exercice de la *perfection*, et *passion* pour « le contraire, il n'y a de l'action dans les véritables subs- « tances, que lorsque leur perception (car j'en donne à « toutes) se développe et devient plus distincte, comme « il n'y a de *passion* que lorsqu'elle devient plus confuse; « en sorte que, dans les substances capables de plaisir et « de douleur, toute action est un acheminement au plai- « sir, et toute passion un acheminement à la douleur: « quant au *mouvement*, ce n'est qu'un phénomène réel, « parce que la matière et la masse, à laquelle appartient « le mouvement, n'est pas, à proprement parler, une « substance. Cependant il y a une image de l'action dans « le mouvement, comme il y a une image de la substance « dans la masse; et, à cet égard, on peut dire que le corps « *agit*, quand il y a de la spontanéité dans son change- « ment, et qu'il *pâtit*, quand il est poussé ou empêché « par un autre; comme dans la véritable action ou passion « d'une véritable substance, on peut prendre pour son « *action*, qu'on lui attribuera à elle-même, le changement « par où elle tend à sa perfection. Et de même on peut « prendre pour *passion*, et attribuer à une cause étran- « gère, le changement par où il lui arrive le contraire,

dification qui se trouve dans une substance, par laquelle modification cette substance produit quelque effet. Par exemple, qu'une substance solide agisse, par le moyen du mouvement, sur les idées sensibles de quelque autre substance, ou y cause quelque altération, nous donnons à cette modification du mouvement le nom d'*action*. Cependant, à bien considérer la chose, ce mouvement n'est dans cette substance solide qu'une simple passion, si elle le reçoit uniquement de quelque agent extérieur. Et par conséquent, la puissance active de mouvoir ne se trouve dans aucune substance, qui étant en repos ne saurait commencer le mouvement en elle-même, ou dans quelque autre substance. De même, à l'égard de la pensée, la puissance de recevoir des idées ou des pensées par l'opération de quelque substance extérieure, s'appelle *puissance* de penser; mais ce n'est dans le fond qu'une puissance passive, ou une simple capacité. Mais le pouvoir que nous avons de rappeler, quand nous voulons, des idées absentes, et de comparer ensemble celles que nous jugeons à propos, est véritablement un pouvoir actif [1]. Cette réflexion peut nous empêcher de tomber, à l'égard de ce qu'on nomme *puissance* et *action*, dans des erreurs, où la grammaire et le tour ordinaire des langues peuvent nous engager facilement; parce que ce qui est signifié par les verbes que les grammairiens nomment *actifs*, ne signifie pas toujours l'action : par exemple, ces propositions : *je vois la lune*, ou *une étoile; je sens la chaleur du soleil*, quoique exprimées par un verbe actif, ne signifient en moi aucune action par où j'opère sur ces substances, mais seulement la réception des idées de lumière, de rondeur et de chaleur, en quoi je ne suis point actif, mais purement passif; de sorte que, posé l'état où sont mes yeux ou mon corps, je ne saurais éviter de recevoir ces idées. Mais, lorsque je tourne mes yeux d'un autre côté, ou que j'éloigne mon corps des rayons du soleil, je suis proprement actif, parce que par mon propre choix, et par une puissance que j'ai en moi-même, je me donne ce mouvement-là; et une telle action est la production d'une puissance active.

§ 73. Jusqu'ici j'ai exposé, comme dans un petit tableau, nos idées originales, d'où toutes les autres viennent, et dont elles sont composées. De sorte que, si l'on voulait examiner ces dernières en philosophe, et voir quelles en sont les causes et la matière, je crois qu'on pourrait les réduire à ce petit nombre d'*idées primitives et originales;* savoir :

L'*étendue*,

La *solidité*,

La *mobilité*, ou la puissance d'être mû.

Idées que nous recevons du corps, par le moyen des sens.

La *perceptivité*, ou la puissance d'apercevoir ou de penser.

La *motivité*, ou la puissance de mouvoir. (Qu'on me permette de me servir de ces deux mots nouveaux, de peur qu'on prît mal ma pensée si j'employais les termes usités, qui sont équivoques dans cette rencontre.)

Ces deux dernières idées nous viennent dans l'esprit par voie de réflexion. Si nous leur joignons

L'*existence*,

La *durée*,

Et le *nombre*,

qui nous viennent par les deux voies de sensation et de réflexion, nous aurons peut-être toutes les idées originales d'où dépendent toutes les autres. Car, par ces idées-là, nous pourrions expliquer, si je ne me trompe, la nature des couleurs, des sons, des goûts, des odeurs, et de toutes les autres idées que nous avons, si nos facultés étaient assez subtiles pour apercevoir les différentes modifications d'étendue, et les divers mouvements des petits corps qui produisent en nous toutes ces différentes sensations [1].

« quoique cette cause ne soit point immédiate, parce que, « dans le premier cas, la substance même, et, dans le second, les choses étrangères, servent à expliquer ce « changement d'une manière intelligible. — Je ne donne « aux corps qu'une image de la substance et de l'action, « parce que ce qui est composé de parties ne saurait passer, à parler exactement, pour *une* substance, non plus « qu'un troupeau; cependant on peut dire qu'il y a là « quelque chose de substantiel, dont l'*unité*, qui en fait « comme un être, vient de la pensée. »

[1] « Cela s'accorde aussi avec les notions que je viens « de donner, car il y a eu cela un passage à un état plus « parfait. Cependant, je croirais aussi qu'il y a de l'action « dans les sensations, en tant qu'elles nous donnent des « perceptions plus distinguées, et par conséquent l'occasion de faire des remarques et de nous développer. »

[1] « A la vérité, je crois que ces idées, qu'on appelle ici « originales et primitives, ne le sont pas entièrement pour « la plupart, étant susceptibles, à mon avis, d'une résolution ultérieure. Cependant je ne blâme point l'auteur « de s'y être borné, et de n'avoir pas poussé l'analyse plus « loin. D'ailleurs, s'il est vrai que le nombre en pourrait « être diminué par ce moyen, je crois qu'il pourrait être « augmenté, en y ajoutant d'autres idées plus originales, « ou autant. — Les sens nous fournissent la matière aux « réflexions, et nous ne penserions pas même à la pensée,

Mais, comme je me propose dans cet ouvrage d'examiner quelle est la connaissance que l'esprit humain a des choses (par le moyen des idées qu'il en reçoit, selon que Dieu l'en a rendu capable), et comment il vient à acquérir cette connaissance, plutôt que de rechercher les causes de ces idées, et la manière dont elles sont produites, je ne m'engagerai point à considérer en physicien la forme particulière des corps, et la configuration des parties, par où ils ont le pouvoir de produire en nous les idées de leurs qualités sensibles. Il suffit, pour mon dessein, que j'observe, par exemple, que l'or ou le safran ont la puissance de produire en nous l'idée du jaune, et la neige ou le lait, celle du blanc, idées que nous pouvons avoir seulement par le moyen de la vue, sans que je m'arrête à examiner la contexture des parties de ces corps, non plus que les figures particulières ou les mouvements des particules qui sont réfléchies de leur surface pour causer en nous ces sensations particulières. Quoiqu'au fond, si, non contents de considérer purement et simplement les idées que nous trouvons en nous-mêmes, nous voulons en rechercher les causes, nous ne saurions concevoir qu'il y ait dans les objets sensibles aucune autre chose, par où ils produisent différentes idées en nous, que la différente grosseur, figure, nombre, contexture et mouvement de leurs parties insensibles.

CHAPITRE XXII.

Des modes mixtes.

§ 1. *Ce que c'est que les modes mixtes.*

Après avoir traité des modes simples dans les chapitres précédents, et donné divers exemples de quelques-uns des plus considérables, pour faire voir ce qu'ils sont et comment nous venons à les acquérir, il nous faut examiner ensuite les modes que nous appelons *mixtes*, comme sont les idées complexes que nous désignons par les noms d'*obligation*, d'*ivresse*, de *mensonge*, etc., qui ne sont que diverses combinaisons d'idées simples de différentes espèces. Je leur ai donné le nom de *modes mixtes*, pour les distinguer des modes plus simples, qui ne sont composés que d'idées simples de la même espèce. Et d'ailleurs, comme ces modes mixtes sont de certaines combinaisons d'idées simples, qu'on ne regarde pas comme des marques caractéristiques d'aucun être qui ait une existence fixe, mais comme des idées détachées et indépendantes que l'esprit joint ensemble, elles sont par là distinguées des idées complexes des substances [1].

§ 2. *Ils sont formés par l'esprit.*

L'expérience nous montre évidemment que l'esprit est purement passif à l'égard de ses idées simples, et qu'il les reçoit toutes de l'existence et des opérations des choses, selon que la sensation ou la réflexion les lui présente, sans qu'il soit capable d'en former aucune de lui-même. Mais, si nous examinons avec attention les idées que j'appelle *modes mixtes*, et dont nous parlerons présentement, nous trouverons qu'elles ont une autre origine. En effet, l'esprit agit souvent par lui-même en faisant ces différentes combinaisons; car, ayant une fois reçu des idées simples, il peut les joindre et combiner en diverses manières, et faire par là différentes idées complexes, sans considérer si elles existent ainsi réunies dans la nature. Et de là vient, à mon avis, qu'on donne à ces sortes d'idées le nom de *notions;* comme si leur origine et leur continuelle existence étaient plutôt fondées sur les pensées des hommes que sur la nature même des choses, et qu'il suffit, pour former ces idées-là, que l'esprit joignît ensemble leurs diffé-

« si nous ne pensions à quelque autre chose, c'est-à-dire, « aux particularités que les sens fournissent. Et je suis « persuadé que les âmes et les esprits créés ne sont jamais « sans organes, et sans sensations, comme ils ne sauraient « raisonner sans caractères. Ceux qui ont voulu soutenir « une entière séparation, et des manières de penser dans « l'âme séparée, inexplicables par tout ce que nous con- « naissons, et éloignées non-seulement de nos présentes « expériences, mais, ce qui est bien plus, de l'ordre gé- « néral des choses, ont donné trop de prise aux prétendus « esprits forts, et ont rendu suspectes à bien des gens les « plus belles et les plus grandes vérités, s'étant même pri- « vés par là de quelques bons moyens de les prouver, que « cet ordre nous fournit. »

[1] « Pour bien entendre ceci, il faut rappeler les divi- « sions précédentes. Selon l'auteur, les idées sont simples « ou complexes; les complexes sont ou des substances, « ou des modes, ou des relations : les modes sont ou sim- « ples (composés d'idées simples de la même espèce), ou « mixtes. Ainsi, selon lui, il y a des idées simples, des « idées des modes (tant simples que mixtes), des idées des « substances et des idées des relations. — On pourrait « peut-être diviser les termes, ou les objets des idées, en « abstraits ou concrets : les abstraits en absolus et en ceux « qui expriment les relations; les absolus en attributs et « modifications; les uns et les autres en simples et en « composés; les concrets en substances et en choses subs- « tantielles, composées, ou résultant des substances vraies « et simples. »

rentes parties, et qu'elles subsistassent ainsi réunies dans l'entendement, sans examiner si elles avaient, hors de là, aucune existence réelle. Je ne nie pourtant pas que plusieurs de ces idées ne puissent être déduites de l'observation et de l'existence de plusieurs idées simples, combinées de la même manière qu'elles sont réunies dans l'entendement. Car celui qui le premier forma l'idée de l'hypocrisie, peut l'avoir reçue d'abord de la réflexion qu'il fit sur quelque personne qui faisait parade de bonnes qualités qu'il n'avait pas; ou avoir formé cette idée dans son esprit, sans avoir eu un tel modèle devant ses yeux. En effet, il est évident que lorsque les hommes commencèrent à discourir entre eux et à entrer en société, plusieurs de ces idées complexes, qui étaient des suites des réglements établis parmi eux, ont été nécessairement dans l'esprit des hommes, avant que d'exister nulle autre part, et que les idées attachées à ces mots ont été formées avant que les combinaisons que ces mots et ces idées représentaient eussent existé.

§ 3. *On les acquiert quelquefois par l'explication des termes qui servent à les exprimer.*

A la vérité, présentement que les langues sont formées, et qu'elles abondent en termes qui expriment ces combinaisons, c'est par l'explication des termes mêmes qui servent à les exprimer qu'on acquiert ordinairement ces idées complexes. Car, comme elles sont composées d'un certain nombre d'idées simples combinées ensemble, elles peuvent, par le moyen des mots qui expriment ces idées simples, être présentées à l'esprit de celui qui entend ces mots, quoique l'existence réelle des choses n'eût jamais fait naître dans son esprit une telle combinaison d'idées simples. Ainsi un homme peut venir à se représenter l'idée de ce qu'on nomme *meurtre* ou *sacrilége*, si on lui fait une énumération des idées simples que ces deux mots signifient, sans qu'il ait jamais vu commettre ni l'un ni l'autre de ces crimes.

§ 4. *Les noms attachent les parties des modes mixtes à une seule idée.*

Tout mode mixte étant composé de plusieurs idées simples, distinctes les unes des autres, il semble raisonnable de rechercher d'où il tire son unité, et comment une telle multitude particulière d'idées vient à faire une seule idée, puisque cette combinaison n'existe pas toujours réellement dans la nature des choses. Il est évident que l'unité de ces modes vient d'un acte de l'esprit, qui combine ensemble ces différentes idées simples, et les considère comme une seule idée complexe qui renferme toutes ces diverses parties : et ce qui est la marque de cette union, on qu'on regarde en général comme ce qui la détermine exactement, c'est le nom qu'on donne à cette combinaison d'idées [1]. Car, c'est sur les noms que les hommes règlent ordinairement le compte qu'ils font d'autant d'espèces distinctes de modes mixtes; et il arrive rarement qu'ils reçoivent ou considèrent aucun nombre d'idées simples comme faisant une idée complexe, excepté les collections qui sont désignées par certains noms. Ainsi, quoique le crime de celui qui tue un vieillard, soit, de sa nature, aussi propre à former une idée complexe, que le crime de celui qui tue son pere, cependant, parce qu'il n'y a point de nom qui signifie précisément le premier, comme il y a le mot de *parricide* pour désigner le dernier, on ne regarde pas le premier comme une idée complexe particulière, ou comme une espèce d'action distincte de celle par laquelle on tue un jeune homme, ou quelque autre homme que ce soit.

§ 5. *Pourquoi les hommes font des modes mixtes.*

Si nous poussons un peu plus loin nos recherches, pour voir ce qui détermine les hommes à convertir diverses combinaisons d'idées simples en autant de modes distincts, pendant qu'ils en négligent d'autres, qui, à considérer la nature même des choses, sont aussi propres à être combinées et à former des idées distinctes, nous en trouvons la raison dans le but même du langage. Car, les hommes l'ayant institué pour se faire connaître ou se communiquer leurs pensées les uns aux autres, aussi promptement qu'ils peuvent, ils font d'ordinaire de ces sortes de collections d'idées, qu'ils convertissent en modes complexes auxquels ils donnent certains noms, selon qu'ils en ont besoin par rapport à leur maniere de vivre et à leur conversation ordinaire. Pour les autres idées, qu'ils ont rarement occasion de faire entrer dans leurs discours, ils les laissent detachées et sans noms qui les puissent lier ensemble; aimant mieux, lorsqu'ils en ont besoin, compter l'une après l'autre toutes les idées qui les composent, que

[1] « Cela s'entend, si elles peuvent être combinées, en « quoi on manque souvent. »

de se charger la mémoire d'idées complexes et de leurs noms, dont ils n'auront que rarement et peut-être jamais aucune occasion de se servir.

§ 6. *Comment, dans une langue, il y a des mots qu'on ne peut exprimer dans une autre par des mots qui leur répondent.*

Ceci nous fait voir comment il arrive qu'il y a dans chaque langue des termes particuliers qu'on ne peut rendre par un seul mot dans une autre. Car les coutumes, les mœurs, et les usages d'une nation, formant autant de combinaisons d'idées diverses, qui sont familières et nécessaires à un peuple, et qu'un autre peuple n'a jamais eu occasion de former, ni peut-être même de connaître en aucune manière, les peuples qui font usage de ces sortes de combinaisons y attachent communément des noms, pour éviter de longues périphrases dans des choses dont ils parlent tous les jours : et dès lors ces combinaisons deviennent dans leur esprit autant d'idées complexes, entièrement distinctes [1]. Ainsi l'*Ostracisme* parmi les Grecs, et la *Proscription* parmi les Romains, étaient des mots que les autres langues ne pouvaient exprimer par d'autres termes qui y répondissent exactement, parce que ces mots signifiaient, parmi les Grecs et les Romains, des idées complexes qui ne se rencontraient pas dans l'esprit des autres peuples. Partout où de telles coutumes n'étaient point en usage, on n'y avait aucune notion de ces sortes d'actions, et l'on ne s'y servait point de semblables combinaisons d'idées jointes, et pour ainsi dire, liées ensemble par des termes particuliers; et, par conséquent, dans tous ces pays il n'y avait point de noms pour les exprimer.

§ 7. *Pourquoi les langues changent.*

Par là nous pouvons voir aussi pourquoi les langues sont sujettes à de continuels changements, pourquoi elles adoptent des mots nouveaux, et en abandonnent d'autres qui ont été en usage depuis longtemps. C'est que le changement qui arrive dans les coutumes et dans les opinions, introduisant en même temps de nouvelles combinaisons d'idées, dont on est souvent obligé de s'entretenir en soi-même et avec les autres hommes, on leur donne des noms pour éviter de longues périphrases; ce qui fait qu'elles deviennent de nouvelles espèces de modes complexes. Pour se convaincre du grand nombre d'idées différentes qui sont comprises par ce moyen dans un seul mot, et combien on épargne par là de temps, il ne faut que prendre la peine de faire une énumération de toutes les idées qu'emportent ces deux termes de palais, *surséance* ou *appel*, et d'employer, à la place de l'un de ces mots, une périphrase pour en faire comprendre le sens à quelqu'un.

§ 8. *Où existent les modes mixtes.*

Quoique je doive avoir occasion d'examiner cela plus au long, quand je viendrai à traiter des [2] *mots* et de leur usage, je ne pouvais pourtant pas éviter de faire quelque réflexion, en passant, sur les noms des modes mixtes; car étant des combinaisons d'idées simples purement transitoires, qui n'existent que peu de temps, et cela simplement dans l'esprit des hommes, ou même leur existence ne s'étend point au delà du moment où elles sont l'objet actuel de la pensée, elles n'ont, par conséquent, l'apparence d'une existence constante et durable, nulle autre part que dans les mots dont on se sert pour les exprimer; et c'est pour cela même qu'ils sont fort sujets à être pris pour les idées mêmes qu'ils signifient. En effet, si nous examinons où existe l'idée d'un triomphe ou d'une apothéose, il est évident qu'aucune de ces idées ne saurait exister nulle part tout à la fois dans les choses mêmes, parce que ce sont des actions qui demandent du temps pour être exécutées, et qui ne pourraient jamais exister toutes ensemble. Pour ce qui est de l'esprit des hommes, où l'on suppose que se trouvent les idées de ces actions, elles y ont aussi une existence fort incertaine; c'est pourquoi nous sommes portés à les attacher à des noms qui les excitent en nous.

§ 9. *Comment nous acquérons les idées des modes mixtes.*

Au reste, c'est par trois moyens que nous acquérons ces idées complexes de modes mixtes. I. Par l'expérience et l'observation des choses mêmes : ainsi, en voyant deux hommes *lutter* ou faire des armes, nous acquérons l'idée de ces deux sortes d'exercices. II. Par l'invention ou l'assemblage volontaire de différentes idées simples que nous joignons ensemble dans notre esprit : ainsi, celui qui, le premier, inventa l'im-

[1] « Le hasard y a aussi sa part : car les Français se servent des chevaux autant que d'autres peuples voisins; « cependant, ayant abandonné leur vieux mot, qui répondait au *cavalcar* des Italiens, ils sont réduits à dire « par périphrase : *aller à cheval*. »

[2] Liv. III.

primerie ou la gravure, en avait l'idée dans l'esprit, avant qu'aucun de ces arts eût jamais existé. III. Le troisième moyen par où nous acquérons plus ordinairement des idées de modes mixtes, c'est par l'explication qu'on nous donne des termes qui expriment les actions que nous n'avons jamais vues, ou des notions que nous ne saurions voir, en nous présentant une à une toutes les idées dont ces actions doivent être composées, et les peignant, pour ainsi dire, à notre imagination. Car, après avoir reçu des idées simples dans l'esprit par voie de sensation et de réflexion, et avoir appris, par l'usage, les noms qu'on leur donne, nous pouvons, par le moyen de ces noms, représenter à une autre personne l'idée complexe que nous voulons lui faire concevoir, pourvu qu'elle ne renferme aucune idée simple qui ne lui soit connue, et qu'il n'exprime par le même nom que nous. Car toutes nos idées complexes peuvent être réduites aux idées simples dont elles sont originairement composées, quoique peut-être leurs parties immédiates soient aussi des idées complexes. Ainsi le mode mixte exprimé par le mot de *mensonge*, comprend ces idées simples : 1. sons articulés ; 2. certaines idées dans l'esprit de celui qui parle ; 3. termes qui sont les signes de ces idées ; 4. union de ces signes joints ensemble par affirmation ou par négation, autrement que les idées qu'ils signifient ne le sont dans l'esprit de celui qui parle. Je ne crois pas qu'il soit nécessaire de pousser plus loin l'analyse de cette idée complexe que nous appelons *mensonge :* ce que je viens de dire suffit pour faire voir qu'elle est composée d'idées simples ; et ce serait une chose fort ennuyeuse pour mon lecteur, si j'allais lui faire un plus grand détail de chacune des idées simples qui font partie de cette idée complexe, ce qu'il peut aisément déduire par lui-même de ce qui a été dit ci-dessus. Nous pouvons faire la même chose à l'égard de toutes nos idées complexes, sans exception ; car, quelque complexes qu'elles soient, elles peuvent enfin être réduites à des idées simples, uniques matériaux des connaissances ou des pensées que nous avons, ou que nous pouvons avoir. Et il ne faut pas appréhender que par là notre esprit se trouve réduit à un petit nombre d'idées, si l'on considère quel fonds inépuisable de modes simples nous est fourni par le nombre et la figure seulement. Il est aisé d'imaginer après cela que les modes mixtes, qui contiennent diverses combinaisons de différentes idées simples et de leurs modes, dont le nombre est infini, sont bien éloignés d'être en petit nombre, et renfermés dans des bornes fort étroites. Nous verrons même, avant que de finir cet ouvrage, que personne n'a sujet de craindre de n'avoir pas un champ assez vaste pour donner essor à ses pensées ; quoiqu'à mon avis elles se réduisent toutes aux idées simples que nous recevons de la sensation ou de la réflexion, et de leurs différentes combinaisons.

§ 10. *Les idées qui ont été le plus modifiées, sont celles du mouvement, de la pensée et de la puissance.*

Il peut être utile d'examiner quelles sont celles de toutes nos idées simples qui ont été le plus modifiées, et qui ont servi à composer le plus de modes mixtes, qu'on ait désignés par des noms particuliers. Or, ce sont les trois suivantes : la *pensée*, le *mouvement* (deux idées auxquelles se réduisent toutes les actions), et la *puissance*, d'où l'on conçoit que ces actions découlent. Ces idées simples de pensée, de mouvement et de puissance, ont, dis-je, reçu plus de modifications qu'aucune autre ; et c'est de leurs modifications qu'on a formé le plus de modes complexes, désignés par des noms particuliers. Car comme la grande affaire du genre humain consiste dans l'action, et que c'est à l'action que se rapporte tout ce qui fait le sujet des lois, il ne faut pas s'étonner qu'on ait pris connaissance des différents modes de penser et de mouvoir, qu'on en ait observé les idées, qu'on les ait comme enregistrées dans la mémoire, et qu'on leur ait donné des noms ; sans quoi les lois n'auraient pu être faites, ni le vice ou le dérèglement réprimé. Il n'aurait guère pu y avoir non plus de communication entre les hommes, sans le secours de telles idées complexes exprimées par certains noms particuliers ; c'est pourquoi ils ont établi des noms, et supposé dans leur esprit des idées fixes de modes, de diverses actions, distinguées par leurs causes, moyens, objets, fins, instruments, temps, lieu, et autres circonstances, comme aussi des idées de leurs différentes puissances qui se rapportent à ces actions. Telle est la *hardiesse*, qui est la puissance de faire ou de dire ce qu'on veut, devant d'autres personnes, sans craindre ou se déconcerter le moins du monde : puissance qui, par rapport à ce qui regarde le discours ou le langage, avait un nom particulier [1] parmi les Grecs. Or, cette puissance ou *aptitude* qui se trouve dans un homme pour faire une chose,

[1] Παῤῥησία.

constitue l'idée que nous nommons *habitude*, lorsqu'on a acquis cette puissance en faisant souvent la même chose : et quand on peut la réduire en acte, à chaque occasion qui s'en présente, nous l'appelons *disposition* ; ainsi la tendresse est une disposition à l'amitié ou à l'amour.

Qu'on examine enfin tels modes d'action qu'on voudra, comme la contemplation et l'assentiment, qui sont des actions de l'esprit, le marcher et le parler qui sont des actions du corps, la vengeance et le meurtre qui sont des actions du corps et de l'esprit, et l'on trouvera que ce ne sont autre chose que des collections d'idées simples qui, jointes ensemble, constituent les idées complexes qu'on a désignées par ces noms-là.

§ 11. *Plusieurs mots qui semblent exprimer quelque action ne signifient que l'effet.*

Comme la puissance est la source d'où procèdent toutes les actions, on donne le nom de *cause* aux substances où ces puissances résident, lorsqu'elles réduisent leur puissance en acte ; et on nomme *effets* les substances produites par ce moyen, ou plutôt les idées simples qui, par l'exercice de telle ou telle puissance, sont introduites dans un sujet. Ainsi l'efficace par laquelle une nouvelle substance ou idée est produite, s'appelle *action* dans le sujet qui exerce ce pouvoir, et on la nomme *passion* dans le sujet où quelque idée simple est altérée ou produite [1]. Mais quelque diverse que soit cette efficace, et quoique les effets qu'elle produit soient presque infinis, je crois pourtant qu'il nous est aisé de reconnaître que, dans les agents intellectuels, ce n'est autre chose que différents modes de penser et de vouloir, et dans les agents corporels, que diverses modifications du mouvement. Nous ne pouvons, dis-je, concevoir, à mon avis, que ce soit autre chose que cela ; car s'il y a quelque autre espèce d'action, outre celles-là, qui produise quelques effets, j'avoue ingénument que je n'en ai ni notion ni idée quelconque ; que c'est une chose tout à fait éloignée de mes conceptions, de mes pensées, de ma connaissance, et qui m'est aussi inconnue que la notion de cinq autres sens, différents des nôtres, ou que les idées des couleurs sont inconnues à un aveugle. Du reste, plusieurs mots qui semblent exprimer quelque action, ne signifient rien de l'action ou de la manière d'opérer, mais simplement l'effet, avec quelques circonstances du sujet qui reçoit l'action, ou bien la cause opérante. Ainsi, par exemple, la création et l'annihilation ne renferment aucune idée de l'action ou de la manière dont ces deux choses sont produites, mais simplement de la cause et de la chose même qui est produite. Et lorsqu'un paysan dit que le froid glace l'eau, quoique le terme de *glacer* semble emporter quelque action, il ne signifie pourtant autre chose que l'effet ; savoir, que l'eau qui était auparavant fluide, est devenue dure et consistante, sans que ce mot emporte dans sa signification aucune idée de l'action par laquelle cela se fait.

§ 12. *Modes mixtes composés d'autres idées.*

Je ne crois pas, au reste, qu'il soit nécessaire de remarquer ici, que, quoique la puissance et l'action constituent la plus grande partie des modes mixtes qu'on a désignés par des noms particuliers, et qui sont le plus souvent dans l'esprit et dans la bouche des hommes, il ne faut pourtant pas exclure les autres idées simples avec leurs différentes combinaisons. Il est, je pense, encore moins nécessaire de faire une énumération de tous les modes mixtes qui ont été fixés et déterminés par des noms particuliers : ce serait vouloir faire un dictionnaire de la plus grande partie des mots qu'on emploie dans la théologie, dans la morale, dans la jurisprudence, dans la politique et dans diverses autres sciences. Tout ce qu'exige mon présent dessein, c'est que je montre quelle espèce d'idées sont celles que je nomme *modes mixtes*, comment l'esprit vient à les acquérir, et que ce sont des combinaisons d'idées simples, qu'on acquiert par la sensation et par la réflexion : or, c'est là, à mon avis, ce que j'ai déjà fait.

[1] « Si la *puissance* est prise pour la source de l'action, « elle dit quelque chose de plus qu'une aptitude ou faci- « lité, par laquelle on explique la puissance dans le cha- « pitre précédent ; car elle renferme encore la tendance, « comme j'ai déjà remarqué plusieurs fois. C'est pourquoi, « dans ce sens, j'ai coutume de lui affecter le terme d'*en- « téléchie*, laquelle est ou *primitive* et répond à l'âme, « prise pour quelque chose d'abstrait, ou *dérivative*, « telle qu'on la conçoit dans le *conatus*, et dans la vigueur « ou impétuosité. — Le terme de *cause* n'est entendu ici « que de la cause *efficiente*, mais on l'entend encore de « la *finale*, ou du motif, pour ne point parler de la ma- « tière et de la forme, qu'on appelle encore causes dans « les écoles. — Je ne sais si l'on peut dire que le même « être est appelé action dans l'agent, et passion dans le « patient, et se trouve ainsi en deux sujets à la fois, « comme le rapport, et s'il ne vaut pas mieux dire que ce « sont deux êtres, l'un dans l'agent, l'autre dans le pa- « tient. »

CHAPITRE XXIII.

De nos idées complexes des substances.

§ 1. *Idées des substances, comment elles sont formées.*

L'esprit étant fourni, comme j'ai déjà remarqué, d'un grand nombre d'idées simples qui lui sont venues par les sens, selon les diverses impressions qu'ils ont reçues des objets extérieurs, ou par la réflexion qu'il fait sur ses propres opérations, remarque, outre cela, qu'un certain nombre de ces idées simples vont constamment ensemble; et qu'étant regardées comme appartenant à une seule chose, elles sont désignées par un seul nom, lorsqu'elles sont ainsi réunies dans un seul sujet, par la raison que le langage est accommodé aux communes conceptions, et que son principal usage est de marquer promptement ce qu'on a dans l'esprit. De là vient que, quoique ce soit véritablement un amas de plusieurs idées jointes ensemble, nous sommes portés, dans la suite, par inadvertance, à en parler comme d'une seule idée simple [1], et à les considérer comme n'étant effectivement qu'une seule idée; parce que, comme j'ai déjà dit, ne pouvant imaginer comment ces idées simples ne peuvent subsister par elles-mêmes, nous nous accoutumons à supposer quelque chose qui les soutienne, où elles subsistent et d'où elles résultent, à quoi, pour cet effet, on a donné le nom de *substance* [2].

§ 2. *Quelle est notre idée de substance en général.*

De sorte que qui voudra prendre la peine de se consulter soi-même sur la notion qu'il a de la pure substance en général, trouvera qu'il n'en a absolument point d'autre que je ne sais quel sujet qui lui est tout à fait inconnu, et qu'il suppose être le soutien des qualités qui sont capables d'exciter des idées simples dans notre esprit; qualités qu'on nomme communément des *accidents*. En effet, qu'on demande à quelqu'un ce que c'est que le sujet dans lequel la couleur et le poids existent, il n'aura autre chose à dire, sinon que ce sont des parties solides et étendues. Mais si on lui demande ce que c'est que la chose dans laquelle la solidité et l'étendue sont inhérentes, il ne sera pas moins en peine que l'Indien [1] dont nous avons déjà parlé, qui ayant dit que la terre était soutenue par un grand éléphant, répondit à ceux qui lui demandaient sur quoi s'appuyait cet éléphant, que c'était sur une grande tortue; mais étant encore pressé de dire ce qui soutenait la tortue, il répliqua que c'était quelque chose, un je ne sais quoi qu'il ne connaissait pas. Dans cette rencontre, aussi bien que dans plusieurs autres où nous employons ces mots, sans avoir des idées claires et distinctes de ce que nous voulons dire, nous parlons comme des enfants, à qui l'on n'a pas plutôt demandé ce que c'est qu'une telle chose qui leur est inconnue, qu'ils font cette réponse, fort satisfaisante à leur gré, que c'est quelque chose; mais, employée de cette manière, ou par des enfants ou par des hommes faits, elle signifie purement et simplement qu'ils ne savent ce que c'est, et que la chose dont ils prétendent parler et avoir quelque connaissance, n'excite aucune idée dans leur esprit, et leur est par conséquent tout à fait inconnue [2]. Comme donc toute l'idée que nous avons de ce que nous désignons par le terme général de *substance*, n'est autre chose qu'un sujet que nous ne connaissons pas, que nous supposons être le soutien des qualités dont nous découvrons l'existence, et que nous ne croyons pas pouvoir subsister *sine re substante,* sans quelque chose qui les soutienne, nous donnons à ce soutien le nom de *substance*, qui, rendu nettement en français, selon sa véritable signification, veut dire *ce qui est dessous ou qui soutient.*

§ 3. *Des différentes espèces de substances.*

Nous étant ainsi fait une idée obscure et rela-

[1] « Je ne vois rien dans les expressions reçues qui « mérite d'être taxé d'*inadvertance*; et quoiqu'on reconnaisse un seul sujet et une seule idée, on ne reconnait « point une seule idée simple. »

[2] « Je crois qu'on a raison de penser ainsi, puisque « d'abord nous concevons plusieurs prédicats ou attributs « d'un même sujet, et ces mots métaphoriques de soutien, « ou de *substratum*, ne signifient que cela. — C'est plutôt « le concret qui nous vient dans l'esprit, que les abstractions, qui sont bien plus difficiles à comprendre ... Ainsi « c'est, si je l'ose dire, renverser les choses, que de « prendre les qualités, ou autres termes abstraits, pour « ce qu'il y a de plus aisé, et les concrets pour quelque « chose de fort difficile. »

[1] Liv. II, ch. XIII, § 19.

[2] « En distinguant deux choses dans la substance, les « attributs ou prédicats, et le sujet commun de ces prédicats, ce n'est pas merveille qu'on ne puisse rien concevoir de particulier dans ce sujet. Il le faut bien, puisqu'on a déjà séparé tous ses attributs où l'on pourrait « concevoir quelque détail.... Cependant cette considération de la substance, toute mince qu'elle paraît, n'est « pas si vide et si stérile qu'on pense. Il en naît plusieurs « conséquences des plus importantes de la philosophie, et « qui sont capables de lui donner une nouvelle face. »

tive de la substance en général, nous venons à nous former des idées d'espèces particulières de substances, en assemblant ces combinaisons d'idées simples, que l'expérience et les observations que nous faisons par le moyen des sens, nous font remarquer existant ensemble, et que nous supposons, pour cet effet, émaner de l'interne et particulière constitution ou essence inconnue de cette substance. C'est ainsi que nous venons à avoir les idées d'un homme, d'un cheval, de l'or, du plomb, de l'eau, etc., desquelles substances si quelqu'un a aucune autre idée, que celles de certaines idées simples qui existent ensemble, je m'en rapporte à ce que chacun éprouve en soi-même. Les qualités ordinaires qui se remarquent dans le fer, ou dans un diamant, constituent la véritable idée complexe de ces deux substances, qu'un serrurier ou un joaillier connait communément beaucoup mieux qu'un philosophe; celui-ci, malgré tout ce qu'il nous dit des formes substantielles, n'a dans le fond aucune autre idée de ces substances, que celle qui est formée par la collection des idées simples qu'on y observe. Nous devons seulement remarquer que nos idées complexes des substances, outre toutes les idées simples dont elles sont composées, emportent toujours une idée confuse de quelque chose à quoi elles appartiennent, et dans quoi elles subsistent. C'est pour cela que, lorsque nous parlons de quelque espèce de substance, nous disons que c'est une chose qui a telles ou telles qualités; comme, que le corps est une chose étendue, figurée, et capable de mouvement; que l'esprit est une chose capable de penser. Nous disons de même que la dureté, la friabilité et la puissance d'attirer le fer, sont des qualités qu'on trouve dans l'aimant. Ces façons de parler et autres semblables donnent à entendre que la substance est toujours regardée comme quelque chose de distinct de l'étendue, de la figure, de la solidité, du mouvement, de la pensée et des autres idées qu'on peut observer, quoique nous ne sachions pas ce que c'est.

§ 4. *Nous n'avons aucune idée claire de la substance en général.*

De là vient, que lorsque quelque espèce particulière de substances corporelles, comme un cheval, une pierre, etc., vient à faire le sujet de notre entretien et de nos pensées, quoique l'idée que nous avons de l'une ou de l'autre de ces choses ne soit qu'une combinaison ou collection de différentes idées simples des qualités sensibles que nous trouvons unies dans ce que nous appelons cheval ou pierre; cependant, comme nous ne saurions concevoir que ces qualités subsistent toutes seules, ni l'une dans l'autre, nous supposons qu'elles existent dans quelque sujet commun, qui en est le *soutien;* et c'est ce soutien que nous désignons par le nom de *substance*, quoique au fond il soit certain que nous n'avons aucune idée claire et distincte de cette chose que nous supposons être le soutien de ces qualités ainsi combinées.

§ 5. *Nous avons une idée aussi claire de l'esprit que du corps.*

La même chose arrive à l'égard des opérations de l'esprit, savoir, la *pensée*, le *raisonnement*, la *crainte*, etc. Car, voyant d'un côté qu'elles ne subsistent point par elles-mêmes, et ne pouvant comprendre, de l'autre, comment elles peuvent appartenir au corps ou être produites par le corps, nous sommes portés à penser que ce sont des actions de quelque autre substance que nous nommons *esprit*. D'où il paraît pourtant avec la dernière évidence, que, puisque nous n'avons aucune idée ou notion de la matière, que comme de quelque chose dans quoi subsistent plusieurs qualités sensibles qui frappent nos sens, nous n'avons pas plutôt supposé un sujet, dans lequel existe la pensée, la connaissance, le doute et la puissance de mouvoir, etc., que nous avons une idée aussi claire de la substance de l'esprit que de la substance du corps; celle-ci étant supposée le soutien des idées simples qui nous viennent de dehors, sans que nous connaissions ce que c'est que ce soutien-là; et l'autre étant regardée comme le soutien des opérations que nous trouvons en nous-mêmes par expérience, et qui nous est aussi tout à fait inconnu. Il est donc évident que l'idée d'une substance corporelle dans la matière est aussi éloignée de nos conceptions, que celle de la substance spirituelle, ou de l'esprit [1]. Et, par conséquent, de ce que nous n'avons aucune notion de la substance spirituelle, nous ne sommes pas plus autorisés à conclure la non existence des esprits, qu'à nier, par la même raison, l'existence des corps : car il est aussi rai-

[1] « Pour moi, je crois que cette opinion de notre ignorance vient de ce qu'on demande une manière de connaissance que l'objet ne souffre point. La vraie marque « d'une notion claire et distincte d'un objet, est le moyen « qu'on a d'en connaître beaucoup de vérités par des preuves *a priori*, comme j'ai montré dans un discours sur « la vérité et les idées, mis dans les actes de Leipsig l'an « 1684. »

sonnable d'assurer qu'il n'y a point de corps, parce que nous n'avons aucune idée de la substance de la matière, que de dire qu'il n'y a poiot d'esprits, parce que uous n'avons aucuoe idée de la substance d'un esprit.

§ 6. *Des différentes sortes de substances.*

Ainsi, quelle que soit la nature abstraite de la snbstance en géoéral, tontes les idées que nous avons des espèces particulières et distinctes des substances, ne sont autre chose que différentes combinaisons d'idées simples qui coexisteot par une uuion à nous ioconnue, qui en fait un tout existant par lui-même. C'est par de telles combinaisons d'idées simples, et nou par autre chose, que uous nous représentons à nous-mêmes des espèces particulières de substances. C'est à quoi se réduisent les idées que oons avons dans l'esprit des différeotes espèces de substauces, et celles que nous suggérons aux autres en les lenr désignant par des noms spécifiques, comme sont ceux d'homme, de cheval, de soleil, d'eau, de fer, etc. Car quiconque entend les termes, se forme d'abord, à l'ouïe de ces noms, une combinaisoo de diverses idées simples qu'il a communément observé ou imaginé exister ensemble sous telle et telle dénomination : toutes lesquelles idées il suppose snbsister, et être, pour ainsi dire, attachées à ce commun sujet inconnu, qui n'est inhérent lui-même à aucuue autre chose : quoique en même temps il soit manifeste, comme chacun pent s'en convaincre, en réfléchissant sur ses propres pensées, que nous n'avons aucune autre idée de quelque substance particulière, comme de l'or, d'un cheval, du fer, d'un homme, du vitriol, du paiu, etc., que celle que nous avons des qualités sensibles, que nous supposons jointes ensemble par le moyen d'un certain sujet, qui sert, pour ainsi dire, de [1] sootien à ces qualités ou idées simples qu'on a observé exister jointes ensemble. Ainsi, qu'est-ce que le soleil, sinon un assemblage de ces différentes idées simples, lumière, chaleur, rondeur, ayant un mouvement constant et régulier à uue certaine distance de nous; et peut-être quelques autres encore, selon que celui qui réfléchit sur le soleil ou qui en parle, a été plus ou moins exact à observer les qualités, idées, ou propriétés sensibles, qui soot dans ce qu'il nomme *soleil?*

[1] *Substratum.*

§ 7. *Les puissances sont une grande partie de nos idées complexes des substances.*

Car, celui-là a l'idée la plus parfaite de quelque substance particulière, qui a joiut et rassemblé au plus graud nombre des idées simples qui existent dans cette substance, parmi lesquelles il faut compter ses puissances actives et ses capacités passives, qui, à parler exactement, ne sout pas des idées simples, mais qu'on peut pourtant mettre ici assez commodément dans ce rang-là, pour abréger. Ainsi, la puissance d'attirer le fer est une des idées de la substauce que nous nommous *aimant;* et la puissance d'être ainsi attiré, fait partie de l'idée complexe que uous nommons *fer:* deux sortes de puissances, qui passent pour autant de qualités inhérentes dans l'aimant et dans le fer. Car, chaque substance étant aussi propre à changer certaines qualités sensibles dans d'autres sujets, par le moyen de diverses puissances qu'on y observe, qu'elle est capable d'exciter en nous les idées simples que nous en recevons immédiatemcut, elle nous fait voir, par le moyen de ces nouvelles qualités sensibles produites dans d'autres sujets, ces sortes de puissances qui, par là, frappent médiatement uos sens, et cela d'une manière aussi régulière que les qualités sensibles de cette substance, lorsqu'elles agissent immédiatemeut sur uous. Dans le feu, par exemple, nous apercevons immédiatement, par le moyen des sens, sa chaleur et sa couleur, qui, à bien considérer la chose, ne sont que des puissances qu'il a de produire en nous ces idées. De même, uous apercevons, par nos sens, la couleur et la friabilité du charbon, par où nous venons à connaître une autre puissance du feu, qui consiste à changer la couleur et la consistance du bois. Ces différentes puissances du feu se découvrent à nous immédiatement dans le premier cas, et médiatement dans le secoud: c'est pourquoi, nous les regardons comme faisaut partie des qualités du feu, et par conséqueot, de l'idée complexe que nous nous en formons. Car, comme toutes les puissances dont nous prenons conoaissance, se termineot uniquement à l'altération qu'elles font de quelques qualités sensibles, dans les sujets sur qui elles exercent leur opération, et qui, par là, excitent de nouvelles idées sensibles en nous, je mets ces puissances au nombre des idées simples qui entrent dans la composition des espèces particulières des substances, quoique ces puissances,

considérées en elles-mêmes, soient effectivement des idées complexes. Je prie mon lecteur de m'accorder la liberté de m'exprimer ainsi, et de se souvenir de ne pas prendre mes paroles à la rigueur, lorsque je range quelqu'une de ces *potentialités* parmi les idées simples que nous rassemblons dans notre esprit, toutes les fois que nous venons à penser à quelque substance particulière. Car, si nous voulons avoir de vraies et distinctes notions des substances, il est absolument nécessaire de considérer les différentes puissances qu'on y peut découvrir.

§ 8. *Et comment.*

Au reste, nous ne devons pas être surpris que les puissances fassent une grande partie des idées complexes que nous avons des substances, puisque ce qui, dans la plupart des substances, contribue le plus à les distinguer l'une de l'autre, et qui fait ordinairement une partie considérable de l'idée complexe que nous avons de leurs différentes espèces, ce sont leurs [1] secondes qualités. Car, nos sens ne pouvant nous faire apercevoir la grosseur, la contexture et la figure des petites parties des corps d'où dépendent leurs constitutions réelles et leurs véritables différences, nous sommes obligés d'employer leurs secondes qualités comme des marques caractéristiques, par lesquelles nous puissions nous en former des idées dans l'esprit, et les distinguer les unes des autres. Or, toutes ces secondes qualités ne sont que de simples puissances, comme nous l'avons déjà [2] montré. Car la couleur et le goût de l'opium sont, aussi bien que sa vertu soporifique ou anodine, de pures puissances qui dépendent de ses premières qualités, par lesquelles il est propre à agir de différentes manières sur diverses parties de nos corps.

§ 9. *Trois sortes d'idées constituent nos idées complexes des substances.*

Il y a trois sortes d'idées qui forment les idées complexes que nous avons des substances corporelles. Premièrement, les idées des premières qualités que nous apercevons dans les choses par le moyen des sens, et qui y sont lors même que nous ne les y apercevons pas, comme sont la grosseur, la figure, le nombre, la situation et le mouvement des parties des corps qui existent réellement, soit que nous les apercevions ou non. Il y a, en second lieu, les secondes qualités qu'on appelle communément *qualités sensibles*, qui dépendent de ces premières qualités, et ne sont autre chose que différentes puissances que ces substances ont de produire diverses idées en nous à la faveur des sens; idées qui ne sont dans les choses mêmes, que de la même manière qu'une chose existe dans la cause qui l'a produite. Il y a, en troisième lieu, l'aptitude que nous observons dans une substance à produire ou à recevoir tels et tels changements de ses premières qualités; de sorte que la substance, ainsi altérée, excite en nous des idées différentes de celles qu'elle y produisait auparavant, et c'est ce qu'on nomme *puissance active* et *puissance passive;* deux puissances qui, autant que nous en avons quelque perception ou connaissance, se terminent uniquement à des idées simples qui tombent sous les sens. Car, quelque altération qu'un aimant ait pu produire dans les petites particules du fer, nous n'aurions jamais aucune notion de cette puissance par laquelle il peut opérer sur le fer, si le mouvement sensible du fer ne nous le montrait expressément: et je ne doute pas que les corps que nous manions tous les jours, n'aient la puissance de produire l'un dans l'autre mille changements auxquels nous ne songeons en aucune manière, parce qu'ils ne paraissent jamais par des effets sensibles.

§ 10. Il est donc vrai de dire que les puissances font une grande partie de nos idées complexes des substances. Quiconque réfléchira, par exemple, sur l'idée complexe qu'il a de l'or, trouvera que la plupart des idées dont elle est composée, ne sont que des puissances; ainsi la puissance d'être fondu dans le feu, mais sans rien perdre de sa propre matière, et celle d'être dissous dans l'eau régale, sont des idées qui composent aussi nécessairement l'idée complexe que nous avons de l'or, que sa couleur et sa pesanteur, qui, à le bien prendre, ne sont aussi que différentes puissances. Car, à parler exactement, la couleur jaune n'est pas exactement dans l'or; mais c'est une puissance que ce métal a d'exciter cette idée en nous par le moyen de nos yeux, lorsqu'il est dans son véritable jour. De même, la chaleur que nous ne pouvons séparer de l'idée que nous avons du soleil, n'est pas plus réellement dans le soleil que la blancheur que cet astre produit dans la cire. L'une et l'autre sont également de

[1] Voyez ci-devant (le ch. VIII,) où l'auteur explique au long ce qu'il entend par *secondes qualités*.
[2] Liv. II, ch. VIII.

simples puissances dans le soleil, qui, par le mouvement et la figure de ses parties insensibles, opère tantôt sur l'homme, en lui faisant avoir l'idée de la chaleur, et tantôt sur la cire, en la rendant capable d'exciter dans l'homme l'idée du blanc.

§ 11. *Les secondes qualités que nous remarquons présentement dans les corps, disparaîtraient, si nous venions à découvrir les premières qualités de leurs plus petites parties.*

Si nous avions les sens assez vifs pour discerner les petites particules des corps, et la constitution réelle d'où dépendent leurs qualités sensibles, je ne doute pas qu'ils ne produisissent de tout autres idées en nous; que la couleur jaune, par exemple, qui est présentement dans l'or, ne disparût, et qu'au lieu de cela, nous ne vissions une admirable contexture de parties, d'une certaine grosseur et figure. C'est ce qui paraît évidemment par les microscopes; car ce qui, vu simplement des yeux, nous donne l'idée d'une certaine couleur, se trouve tout autre chose lorsque la force de notre vue est augmentée par le moyen d'un microscope : de sorte que cet instrument, changeant, pour ainsi dire, la proportion qui est entre la grosseur des particules de l'objet coloré et notre vue ordinaire, nous fait avoir des idées différentes de celles que le même objet excitait auparavant en nous. Ainsi, le sable ou le verre pilé, qui nous paraît opaque et blanc, est transparent dans un microscope, et un cheveu que nous regardons à travers cet instrument, perd aussi sa couleur ordinaire, et paraît transparent pour la plus grande partie, avec un mélange de quelques couleurs brillantes, semblables à celles qui sont produites par la réfraction d'un diamant ou de quelque autre corps pellucide. Le sang nous paraît tout rouge; mais, par le moyen d'un bon microscope qui nous découvre ses plus petites parties, nous n'y voyons que quelques globules rouges en fort petit nombre, qui nagent dans une liqueur transparente; et l'on ne sait de quelle manière paraîtraient ces globules rouges, si l'on pouvait trouver des verres qui les pussent grossir mille ou dix mille fois davantage.

§ 12. *Les facultés qui nous servent à connaître les choses, sont proportionnées à notre état dans ce monde.*

Dieu, qui, par sa sagesse infinie, nous a faits tels que nous sommes, avec toutes les choses qui sont autour de nous, a disposé nos sens, nos facultés et nos organes, de telle sorte qu'ils pussent nous servir aux nécessités de cette vie, et à ce que nous avons à faire dans ce monde. Ainsi nous pouvons, par le secours des sens, connaître et distinguer les choses, les examiner autant qu'il est nécessaire pour les appliquer à notre usage, et les employer, en différentes manières, à nos besoins dans cette vie. Et, en effet, nous pénétrons assez avant dans leur admirable conformation et dans leurs effets surprenants, pour reconnaître et exalter la sagesse, la puissance et la bonté de celui qui les a faites. Une telle connaissance convient à l'état où nous nous trouvons dans ce monde, et nous avons toutes les facultés nécessaires pour y parvenir. Mais il ne paraît pas que Dieu ait eu en vue de faire que nous puissions avoir une connaissance parfaite, claire et absolue des choses qui nous environnent; et peut-être même que cela est bien au-dessus de la portée de tout être fini. Du reste, nos facultés, toutes grossières et faibles qu'elles sont, suffisent pour nous faire connaître le créateur, par la connaissance qu'elles nous donnent de la créature, et pour nous instruire de nos devoirs, comme aussi pour nous faire trouver les moyens de pourvoir aux nécessités de cette vie; et c'est à quoi se réduit tout ce que nous avons à faire dans ce monde. Mais si nos sens recevaient quelque altération considérable, et devenaient beaucoup plus vifs et plus pénétrants, l'apparence et la forme extérieure des choses serait tout autre à notre égard. Et je suis tenté de croire que, dans cette partie de l'univers que nous habitons, un tel changement serait incompatible avec notre nature, ou du moins avec un état aussi commode et aussi agréable que celui où nous nous trouvons présentement. En effet, qui considérera combien, par notre constitution, nous sommes peu capables de subsister dans un endroit de l'air un peu plus haut que celui où nous respirons ordinairement, aura raison de croire que, sur cette terre qui nous a été assignée pour demeure, le sage architecte de l'univers a mis de la proportion entre nos organes et les corps qui doivent agir sur ces organes. Si, par exemple, notre sens de l'ouïe était mille fois plus vif qu'il n'est, combien serions-nous distraits par ce bruit qui nous battrait incessamment les oreilles, puisqu'en ce cas-là, nous serions moins en état de dormir ou de méditer dans la plus tranquille retraite que parmi le fracas d'un combat de mer?

Il en est de même à l'égard de la vue, qui est le plus instructif de tous nos sens. Si un homme avait la vue mille ou dix mille fois plus subtile qu'il ne l'a, par le secours du meilleur microscope, il verrait avec les yeux, sans l'aide d'aucun microscope, des choses plusieurs millions de fois plus petites, que le plus petit objet qu'il puisse discerner présentement; et il serait ainsi plus en état de découvrir la contexture et le mouvement des petites particules dont chaque corps est composé. Mais, dans ce cas, il serait dans un monde tout différent de celui où se trouve le reste des hommes. Les idées visibles de chaque chose seraient tout autres à son égard que ce qu'elles nous paraissent présentement. C'est pourquoi je doute qu'il pût discourir avec les autres hommes des objets de la vue ou des couleurs, dont les apparences seraient en ce cas-là si fort différentes. Peut-être même qu'une vue si perçante et si subtile ne pourrait pas soutenir l'éclat des rayons du soleil, ou même la lumière du jour, ni apercevoir à la fois qu'une très-petite partie d'un objet, et seulement à une fort petite distance. Supposé donc que, par le secours de ces sortes de microscopes (qu'on me permette cette expression), un homme pût pénétrer plus avant qu'on ne fait d'ordinaire, dans la contexture radicale des corps, il ne gagnerait pas beaucoup au change, s'il ne pouvait pas se servir d'une vue si perçante pour aller au marché ou à la bourse; s'il se trouvait, après tout, dans l'incapacité de voir à une juste distance les choses qu'il lui importerait d'éviter, et de distinguer celles dont il aurait besoin, par le moyen des qualités sensibles qui les font connaître aux autres. Un homme, par exemple, qui aurait les yeux assez pénétrants pour voir la configuration des petites parties du ressort d'une horloge, et pour observer quelle en est la structure particulière, et la juste impulsion d'où dépend son mouvement élastique, découvrirait sans doute quelque chose de fort admirable. Mais si, avec des yeux ainsi faits, il ne pouvait pas voir tout d'un coup l'aiguille et les nombres du cadran, et par là connaître de loin quelle heure il est, une vue si perçante ne lui serait pas, dans le fond, fort avantageuse, puisque en lui découvrant la configuration secrète des parties de cette machine, elle lui en ferait perdre l'usage.

§ 13. *Conjectures touchant les esprits.*

Qu'on me permette ici de proposer une conjecture bizarre qui m'est venue dans l'esprit. Si l'on peut ajouter foi au rapport des choses dont notre philosophie ne saurait rendre raison, nous avons quelque sujet de croire que les esprits peuvent s'unir à des corps de différente grosseur, figure et conformation des parties. Cela étant, je ne sais si l'un des grands avantages de quelques-uns de ces esprits sur nous, ne consiste point en ce qu'ils peuvent se former et se façonner à eux-mêmes des organes de sensation ou de perception qui conviennent justement à leur présent dessein, et aux circonstances de l'objet qu'ils veulent examiner. Car combien un homme surpasserait-il tous les autres en connaissances, s'il avait seulement la faculté de changer de telle sorte la structure de ses yeux, que le sens de la vue devînt capable de tous les différents degrés de vision que le secours des verres (au travers desquels on regarda au commencement par hasard) nous a fait connaître? Quelles merveilles ne découvrirait pas celui qui pourrait proportionner ses yeux à toute sorte d'objets, jusqu'à voir, quand il voudrait, la figure et le mouvement des petites particules du sang et des autres liqueurs qui se trouvent dans le corps des animaux, d'une manière aussi distincte qu'il voit la figure et le mouvement des animaux mêmes? Mais, dans l'état où nous sommes présentement, il ne nous serait peut-être d'aucun usage d'avoir des organes invariables, façonnés de telle sorte que, par leur moyen, nous puissions découvrir la figure et le mouvement des petites particules des corps, d'où dépendent les qualités sensibles que nous y remarquons présentement. Dieu nous a faits sans doute de la manière qui nous est la plus avantageuse par rapport à notre condition, et tels que nous devons être à l'égard des corps qui nous environnent, et avec qui nous avons à faire. Ainsi, quoique nos facultés ne puissent nous conduire à une parfaite connaissance des choses, elles peuvent néanmoins nous être d'un assez grand usage par rapport aux fins dont je viens de parler, et en quoi consiste notre grand intérêt. Encore une fois, je demande pardon à mon lecteur de la liberté que j'ai prise de lui proposer une pensée si extravagante, touchant la manière dont les êtres qui sont au-dessus de nous peuvent apercevoir les choses. Mais, quelque bizarre qu'elle soit, je doute que nous puissions imaginer comment les anges viennent à connaître les choses, autrement que par cette voie, ou par quelque autre semblable, je veux dire, qui ait quelque rapport à ce que nous trouvons et observons en nous-mêmes. Car, bien que nous ne

puissions nous empêcher de reconnaître que Dieu, qui est infiniment puissant et infiniment sage, peut faire des créatures qu'il enrichisse de mille facultés et manières d'apercevoir les choses extérieures que nous n'avons pas, cependant nous ne saurions imaginer d'autres facultés que celles que nous trouvons en nous-mêmes: tant il nous est impossible d'étendre nos conjectures mêmes, au delà des idées qui nous viennent par la sensation et par la réflexion. Il ne faut pas du moins que ce qu'on suppose, que les anges s'unissent quelquefois à des corps, nous surprenne, puisqu'il semble que quelques-uns des plus anciens et des plus savants Pères de l'Église ont cru que les anges avaient des corps. Ce qu'il y a de certain, c'est que leur état et leur manière d'exister nous est tout à fait inconnue.

§ 14. *Idées complexes des substances.*

Mais, pour revenir aux idées que nous avons des substances, et aux moyens par lesquels nous venons à les acquérir, je dis que les idées spécifiques que nous avons des substances, ne sont autre chose qu'une collection d'un certain nombre d'idées simples, considérées comme unies en un seul sujet. Quoiqu'on appelle communément simples appréhensions ces idées des substances, et termes simples les noms qu'on leur donne, elles sont pourtant complexes dans le fond. Ainsi, l'idée qu'un Français comprend sous le mot de *cygne*, c'est une couleur blanche, un long cou, un bec rouge, des jambes noires, un pied uni, et tout cela d'une certaine grandeur, avec la puissance de nager dans l'eau, et de faire un certain bruit; à quoi un homme qui a longtemps observé ces sortes d'oiseaux, ajoute peut-être quelques autres propriétés qui se terminent toutes à des idées simples, unies dans un commun sujet.

§ 15. *L'idée des substances spirituelles est aussi claire que celle des substances corporelles.*

Outre les idées complexes que nous avons des substances matérielles et sensibles dont je viens de parler, nous pouvons encore nous former l'idée complexe d'un esprit immatériel, par le moyen des idées simples que nous avons déduites des opérations de notre propre esprit, que nous sentons tous les jours en nous-mêmes, comme penser, entendre, vouloir, connaître et pouvoir mettre des corps en mouvement, etc., qualités qui coexistent dans une même substance. De sorte qu'en joignant ensemble les idées de pensée, de perception, de liberté, et de puissance de mouvoir notre propre corps et des corps étrangers, nous avons une notion aussi claire des substances immatérielles que des matérielles. Car, en considérant les idées de penser, de vouloir, ou de pouvoir exciter ou arrêter le mouvement des corps, comme inhérentes dans une certaine substance dont nous n'avons aucune idée distincte, nous avons l'idée d'un esprit immatériel: et de même en joignant les idées de solidité, de cohésion des parties, avec la puissance d'être mû, et supposant que ces choses coexistent dans une substance dont nous n'avons non plus aucune idée positive, nous avons l'idée de la matière. L'une de ces idées est aussi claire et aussi distincte que l'autre; car les idées de penser et de mouvoir un corps, peuvent être conçues aussi nettement et aussi distinctement que celles d'étendue, de solidité et de mobilité; et dans l'une et l'autre de ces choses, l'idée de substance est également obscure, ou plutôt n'est rien du tout à notre égard, puisqu'elle n'est qu'un je ne sais quoi, que nous supposons être le soutien de ces idées que nous nommons accidents. C'est donc faute de réflexion que nous sommes portés à croire que nos sens ne nous présentent que des choses matérielles. Chaque acte de sensation, à le considérer exactement, nous fait également envisager des choses corporelles et des choses spirituelles. Car, dans le temps que voyant ou entendant, etc., je connais qu'il y a quelque être corporel hors de moi qui est l'objet de cette sensation, je sais, d'une manière encore plus certaine, qu'il y a au dedans de moi quelque être spirituel qui voit et qui entend. Je ne saurais, dis-je, éviter d'être convaincu en moi-même que cela n'est pas l'action d'une matière purement insensible, et ne pourrait jamais se faire sans un être pensant et immatériel.

§ 16. *Nous n'avons aucune idée de la substance abstraite.*

Par l'idée complexe d'étendue, de figure, de couleur, et de toutes les autres qualités sensibles, à quoi se réduit tout ce que nous connaissons du corps, nous sommes aussi éloignés d'avoir quelque idée de la substance du corps, que si nous ne le connaissions point du tout. Et quelque connaissance particulière que nous pensions avoir de la matière, et malgré ce grand nombre de qualités que les hommes croient apercevoir et remarquer dans les corps, on trouvera peut-être,

après y avoir bien pensé, que les idées originales qu'ils ont du corps, ne sont ni en plus grand nombre, ni plus claires, que celles qu'ils ont des esprits immatériels.

§ 17. *La cohésion des parties solides et l'impulsion sont les idées originales du corps.*

Les idées originales que nous avons du corps, comme lui étant particulières, en tant qu'elles servent à le distinguer de l'esprit, sont la cohésion des parties solides, et par conséquent séparables, et la puissance de communiquer le mouvement par voie d'impulsion. Ce sont là, dis-je, à mon avis, les idées originales du corps, qui lui sont propres et particulières; car la figure n'est que la conséquence d'une extension bornée.

§ 18. *La pensée et la puissance de mouvoir sont les idées originales de l'esprit.*

Les idées que nous considérons comme particulières à l'esprit, sont la pensée, la volonté, ou la puissance de mettre un corps en mouvement par la pensée, et la liberté, qui est une suite de ce pouvoir. Car, comme un corps ne peut que communiquer son mouvement par voie d'impulsion, à un autre corps qu'il rencontre en repos, de même l'esprit peut mettre des corps en mouvement, ou s'empêcher de le faire, selon qu'il lui plaît. Quant aux idées d'existence, de durée et de mobilité, elles sont communes au corps et à l'esprit.

§ 19. *Les esprits sont capables de mouvement.*

On ne doit point, au reste, trouver étrange que j'attribue la mobilité à l'esprit; car, comme je ne connais le mouvement que sous l'idée d'un changement de distance par rapport à d'autres êtres qui sont considérés en repos, et que je trouve que les esprits, non plus que les corps, ne sauraient opérer qu'où ils sont, et que les esprits opèrent en divers temps, dans différents lieux, je ne puis qu'attribuer le changement de place à tous les esprits finis[1]; car je ne parle point ici de l'esprit infini. En effet, mon esprit étant un être réel aussi bien que mon corps, il est certainement aussi capable que le corps même de changer de distance, par rapport à quelque corps ou à quelque autre être que ce soit, et par conséquent il est capable de mouvement. De sorte que, si un mathématicien peut considérer une certaine distance, ou un changement de distance entre deux points, tout homme peut concevoir sans doute une distance et un changement de distance entre deux esprits, et concevoir par ce moyen leur mouvement, l'approche ou l'éloignement de l'un à l'égard de l'autre.

§ 20. Chacun sent en lui-même que son âme peut penser, vouloir, et opérer sur son corps, dans le lieu où il est, mais qu'elle ne saurait opérer sur un corps ou dans un lieu qui serait à cent lieues d'elle. Ainsi, personne ne peut s'imaginer, que tandis qu'il est à Paris, son âme puisse penser ou remuer un corps à Montpellier, et ne pas voir que son âme étant unie à son corps, elle change continuellement de place durant tout le chemin qu'il fait de Paris à Montpellier, de même que le carrosse ou le cheval qui le porte. D'où l'on peut sûrement conclure, à mon avis, que son âme est en mouvement pendant tout ce temps-là. Que si l'on fait difficulté de reconnaître que cet exemple nous donne une idée assez claire du mouvement de l'âme, on n'a, je pense, qu'à réfléchir sur sa séparation d'avec le corps par la mort, pour être convaincu de ce mouvement; car considérer l'âme comme sortant du corps, et abandonnant le corps, sans avoir aucune idée de son mouvement, c'est, ce me semble, une chose absolument impossible.

§ 21. Si l'on dit que l'âme ne saurait changer de lieu, parce qu'elle n'en occupe aucun, les esprits n'étant pas *in loco, sed ubi* je ne crois pas que bien des gens fassent maintenant beaucoup de fond sur cette façon de parler, dans un siècle où l'on n'est pas fort disposé à admirer des sons frivoles, ou à se laisser tromper par ces sortes d'expressions inintelligibles. Mais si quelqu'un s'imagine que cette distinction peut recevoir un sens raisonnable, et qu'on peut l'appliquer à notre présente question, je le prie de l'exprimer en termes intelligibles, et d'en tirer, après cela, une raison qui montre que les esprits immatériels ne sont pas capables de mouvement[1].

[1] « Je crois que c'est avec raison, le lieu n'étant qu'un « ordre des coexistants. »

[1] « Les écoles ont trois sortes d'*ubiété*, ou de manière « d'exister quelque part. La première s'appelle *circumscriptive*, qu'on attribue aux corps qui sont dans l'espace, « qui y sont *punctatim*, en sorte qu'ils sont mesurés, « selon qu'on peut assigner des points de la chose située, « répondants aux points de l'espace. La seconde est la *définitive*, où l'on peut définir, c'est-à-dire, déterminer « que la chose située est dans un tel espace, sans pouvoir « assigner des points précis, ou des lieux exclusivement « propres à ce qui y est. C'est ainsi qu'on a jugé que l'âme « est dans le corps.... Il est vrai que M. Descartes a voulu

On ne peut, à la vérité, attribuer du mouvement à *Dieu*, non pas parce qu'il est un esprit immatériel, mais parce qu'il est esprit infini.

§ 22. *Comparaison entre l'idée du corps et celle de l'âme.*

Comparons donc l'idée complexe que nous avons de l'esprit avec l'idée complexe que nous avons du corps, et voyons s'il y a plus d'obscurité dans l'une que dans l'autre, et quelle est celle où il y en a davantage. Notre idée du corps emporte, à ce que je crois, une substance étendue, solide et capable de communiquer du mouvement par impulsion; et l'idée que nous avons de notre âme, considérée comme un esprit immatériel, est celle d'une substance qui pense et qui a la puissance de mettre un corps en mouvement, par la volonté ou la pensée. Telles sont, à mon avis, les idées complexes que nous avons de l'esprit et du corps, en tant qu'ils sont distincts l'un de l'autre. Voyons présentement laquelle de ces deux idées est la plus obscure et la plus difficile à comprendre. Je sais que certaines gens dont les pensées sont, pour ainsi dire, enfoncées dans la matière, et qui ont si fort asservi leur esprit à leurs sens, qu'ils élèvent rarement leurs pensées au delà, sont portés à dire qu'ils ne sauraient concevoir une chose qui pense; ce qui est peut-être fort véritable : mais je soutiens que, s'ils y songent bien, ils trouveront qu'ils ne peuvent pas mieux concevoir une chose étendue.

§ 23. *La cohésion des parties solides dans le corps, est aussi difficile à concevoir que la pensée dans l'âme.*

Si quelqu'un dit, à ce propos, qu'il ne sait ce que c'est qui pense en lui, il entend par là qu'il ne sait quelle est la substance de cet être pensant : mais, répondrai-je, il ne connaît pas non plus quelle est la substance d'une chose solide. Et s'il ajoute qu'il ne sait point comment il pense, je répliquerai qu'il ne sait pas non plus comment il est étendu, comment les parties solides du corps sont unies ou attachées ensemble pour faire un tout étendu. Car quoiqu'on puisse attribuer à la pression des particules de l'air, la cohésion des différentes parties de matière qui sont plus grosses que les parties de l'air, et qui ont des pores plus petits que les corpuscules de l'air, cependant la pression de l'air ne saurait servir à expliquer la cohésion des particules de l'air même, puisqu'elle n'en saurait être la cause. Que si la pression de l'éther ou de quelque autre matière plus subtile que l'air, peut unir et tenir attachées les parties d'une particule d'air aussi bien que des autres corps, cette matière subtile ne peut se servir de lien à elle-même, et tenir unies les parties qui composent l'un de ses plus petits corpuscules. Et ainsi cette hypothèse, quelque ingénieuse explication qu'on en donne, en faisant voir que les parties des corps sensibles sont unies par la pression de quelque autre corps insensible, ne sert de rien pour expliquer l'union des parties de l'éther même. Plus elle prouve évidemment que les parties des autres corps sont jointes ensemble par la pression extérieure de l'éther, et qu'elles ne peuvent avoir une autre cause intelligible de leur cohésion, plus elle nous laisse dans l'obscurité par rapport à la cohésion des parties qui composent les corpuscules de l'éther lui-même : car nous ne saurions concevoir ces corpuscules sans parties, puisqu'ils sont corps, et par conséquent divisibles, ni comprendre comment leurs parties sont unies les unes aux autres, puisqu'il leur manque cette cause d'union qui sert à expliquer la cohésion des parties des autres corps.

§ 24. Mais dans le fond on ne saurait concevoir que la pression d'un fluide ambiant, quelque grande qu'elle soit, puisse être la cause de la cohésion des parties solides de la matière. Car, quoique une telle pression puisse empêcher qu'on n'éloigne deux surfaces polies l'une de l'autre suivant une ligne qui leur soit perpendiculaire, comme on voit par l'expérience de deux marbres polis, posés l'un sur l'autre, elle ne saurait du moins empêcher qu'on ne les sépare par un mouvement parallèle à ces surfaces; parce que, comme le fluide ambiant a une entière liberté de succéder à chaque point d'espace qui est abandonné par ce mouvement oblique, il ne résiste pas plus au mouvement des corps

« donner des bornes plus étroites à l'âme, en la jugeant « proprement dans la glande pinéale. Néanmoins, il n'a « point osé dire qu'elle est privativement dans un certain « point de cette glande..... et c'est la même chose, à cet « égard, que quand on lui donnait tout le corps pour pri- « son ou lieu.... La troisième ubiété est la *replétive*, « qu'on attribue à Dieu, qui remplit tout l'univers encore « plus éminemment que les esprits ne sont dans les corps... « Je ne sais si cette doctrine des écoles mérite d'être tour- « née en ridicule, comme il semble qu'on s'efforce de « faire. Cependant on pourra toujours attribuer une ma- « nière de mouvement aux âmes, au moins par rapport « aux corps auxquels elles sont unies, ou par rapport à « leur manière de perception. »

ainsi joints, qu'il ne résisterait au mouvement du corps qui serait environné de tous côtés par ce fluide, et ne toucherait aucun autre corps. C'est pour cela que s'il n'y avait point d'autre cause de la cohésion des corps, il serait fort aisé d'en séparer toutes les parties, en les faisant ainsi glisser de côté. Car, si la pression de l'éther est la cause absolue de la cohésion, il ne peut y avoir de cohésion, là où cette cause n'opère point. Et puisque la pression de l'éther ne saurait agir contre une telle séparation de côté, ainsi que je viens de le faire voir, il s'ensuit qu'en imaginant un plan qui coupe, comme on voudra, quelque masse de matière, il n'y aura pas plus de cohésion entre ses molécules qu'entre deux surfaces polies, qu'on pourra toujours faire glisser aisément l'une sur l'autre, quelque grande qu'on imagine la pression du fluide qui les environne. De sorte que, quelque idée claire que nous croyions avoir de l'étendue du corps, comme n'étant qu'une cohésion de parties solides, peut-être qu'en considérant bien la chose en soi-même, on aura sujet de conclure qu'il est aussi facile d'avoir une idée claire de la manière dont l'âme pense, que de celle dont le corps est étendu. Car, comme le corps n'est point autrement étendu que par l'union et la cohésion de ses parties solides, nous ne pouvons jamais bien concevoir l'étendue du corps, sans voir en quoi consiste l'union de ses parties : ce qui me paraît aussi incompréhensible que la pensée et la manière dont elle se forme.

§ 25. Je sais que la plupart des gens s'étonnent de voir qu'on trouve de la difficulté dans ce qu'ils croient observer chaque jour. Ne voyons-nous pas, diront-ils d'abord, les parties des corps fortement jointes ensemble ? Y a-t-il rien de plus commun ! Quel doute peut-on avoir là-dessus ? Et moi, je dis de même à l'égard de la pensée et de la puissance de mouvoir, ne sentons-nous pas ces deux choses en nous-mêmes par de continuelles expériences, et ainsi, le moyen d'en douter ? De part et d'autre le fait est évident, j'en tombe d'accord. Mais, quand nous venons à l'examiner d'un peu plus près, et à considérer comment se fait la chose, je crois qu'alors tout nous échappe de l'un et de l'autre côté. Car je comprends aussi peu comment les parties du corps sont jointes ensemble, que de quelle manière nous apercevons le corps, ou le mettons en mouvement : ce sont pour moi deux énigmes également impénétrables. Et je voudrais bien que quelqu'un m'expliquât, d'une manière intelligible, comment les parties de l'or et du cuivre, qui, venant d'être fondues tout à l'heure, étaient aussi désunies les unes des autres que les particules de l'eau ou du sable, ont été, quelques moments après, si fortement jointes et attachées l'une à l'autre, que toute la force des bras d'un homme ne saurait les séparer. Je crois que toute personne qui est accoutumée à faire des réflexions, se verra ici dans l'impossibilité de trouver quoi que ce soit qui puisse le satisfaire.

§ 26. Les petits corpuscules qui composent ce fluide que nous appelons *eau*, sont d'une si extraordinaire petitesse, que je n'ai pas encore ouï dire que personne ait prétendu apercevoir leur grosseur, leur figure distincte, ou leur mouvement particulier, par le moyen d'aucun microscope ; quoiqu'on m'ait assuré qu'il y a des microscopes qui font voir les objets dix mille et même cent mille fois plus grands qu'ils ne nous paraissent naturellement. D'ailleurs, les particules de l'eau sont si fort détachées les unes des autres, que la moindre force les sépare d'une manière sensible ; et de plus, si nous considérons leur perpétuel mouvement, nous devons reconnaître qu'elles ne sont point attachées l'une à l'autre. Cependant, qu'il vienne un grand froid, elles s'unissent et deviennent solides : ces petits atomes s'attachent les uns aux autres et ne sauraient être séparés que par une grande force. Qui pourra trouver les liens qui attachent si fortement ensemble les amas de ces petits corpuscules qui étaient auparavant séparés ? Quiconque, dis-je, nous fera connaître le ciment qui les joint si étroitement l'un à l'autre, nous découvrira un grand secret, jusqu'à cette heure entièrement inconnu. Mais quand on en serait venu là, l'on serait encore assez éloigné d'expliquer d'une manière intelligible l'étendue du corps, c'est-à-dire, la cohésion de ses parties solides, jusqu'à ce qu'on pût faire voir en quoi consiste l'union ou la cohésion des parties de ces liens, ou de ce ciment, ou de la plus petite partie de matière qui existe. D'où il paraît que cette première qualité du corps qu'on suppose si évidente, se trouvera, après y avoir bien pensé, tout aussi incompréhensible qu'aucun attribut de l'esprit ; on verra, dis-je, qu'une substance solide étendue est aussi difficile à concevoir qu'une substance qui pense, quelques

difficultés que certaines gens forment contre cette dernière substance.

§ 27. *La cohésion des parties solides dans les corps est aussi difficile à concevoir que la pensée dans l'âme.*

En effet, pour pousser nos pensées un peu plus loin, cette pression qu'on propose pour expliquer la cohésion des corps, est aussi inintelligible que la cohésion elle-même. Car si la matière est supposée finie, comme elle l'est sans doute, que quelqu'un se transporte en esprit jusqu'aux extrémités de l'univers, et qu'il voie quels cerceaux, quels erampons il peut imaginer qui retiennent cette masse de matière dans cette étroite union, d'où l'acier tire toute sa solidité, et les parties du diamant leur dureté et leur indissolubilité, si j'ose me servir de ce terme : car si la matière est finie, elle doit avoir ses limites, et il faut que quelque chose empêche que ses parties ne se dissipent de tous côtés. Que si, pour éviter cette difficulté, quelqu'un s'avise de supposer la matière infinie, qu'il voie à quoi lui servira de s'engager dans cet abime; quel secours il en pourra tirer pour expliquer la cohésion du corps; s'il sera plus en état de la rendre intelligible, en l'établissant sur la plus absurde et la plus incompréhensible supposition qu'on puisse faire. Tant il est vrai que si nous voulons rechercher la nature, la cause et la manière de l'étendue du corps, qui n'est autre chose que la cohésion de parties solides, nous trouverons qu'il s'en faut de beaucoup que l'idée que nous avons de l'étendue du corps, soit plus claire que l'idée que nous avons de la pensée.

§ 28. *La communication du mouvement par l'impulsion ou par la pensée, est également inintelligible.*

Une autre idée que nous avons des corps, c'est la puissance de communiquer le mouvement par impulsion, et une autre que nous avons de l'âme, c'est la puissance de produire du mouvement par la pensée. L'expérience nous fournit chaque jour ces deux idées d'une manière évidente : mais, si nous voulons encore rechercher comment cela se fait, nous nous trouvons également dans les ténèbres. Car, à l'égard de la communication du mouvement, par où un corps perd autant de mouvement qu'un autre en reçoit, ce qui est le cas le plus ordinaire, nous ne concevons autre chose par là qu'un mouvement qui passe d'un corps à un autre corps; et cela est, je crois, aussi obscur et aussi inconcevable que la manière dont notre esprit met en mouvement ou arrête notre corps par la pensée, ce que nous voyons qu'il fait à tout moment. Et il est encore plus malaisé d'expliquer, par voie d'impulsion, l'augmentation du mouvement qu'on observe, ou qu'on croit arriver en certaines rencontres. L'expérience nous fait voir tous les jours des preuves évidentes du mouvement produit par l'impulsion et par la pensée, mais nous ne pouvons guère comprendre comment cela se fait. Dans ces deux cas, notre esprit est également à bout. De sorte que, de quelque manière que nous considérions le mouvement et sa communication, comme des effets produits par le corps, ou par l'esprit, l'idée qui appartient à l'esprit est pour le moins aussi claire que celle qui appartient au corps. Et pour ce qui est de la puissance active de mouvoir, ou de la *motivité*, si j'ose me servir de ce terme, on la conçoit beaucoup plus clairement dans l'esprit que dans le corps : parce que deux corps en repos, placés l'un auprès de l'autre, ne nous fourniront jamais[1] l'idée d'une puissance qui soit dans l'un de ces corps pour remuer l'autre, autrement que par un mouvement emprunté; au lieu que l'esprit nous présente chaque jour l'idée d'une puissance active de mouvoir les corps. C'est pourquoi, ce n'est pas une chose indigne de notre recherche, de voir si la puissance active est l'attribut propre des esprits, et la puissance passive celui des corps. D'où l'on pourrait conjecturer que les esprits créés, étant actifs et passifs, ne sont pas totalement séparés de la matière. Car l'esprit pur, c'est-à-dire *Dieu*, étant seulement actif, et la pure matière simplement passive, on peut croire que ces autres êtres, qui sont actifs et passifs tout ensemble, participent de l'un et de l'autre. Mais, quoi qu'il en soit, les idées que nous avons de l'esprit, sont, je pense, en aussi grand nombre et aussi claires que celles que nous avons du corps, puisque la substance de l'un et de l'autre nous est également inconnue; car l'idée de la pensée, que nous trouvons dans l'esprit, nous paraît aussi claire que celle de l'étendue, que nous remarquons dans le corps; et la communication du mouvement qui se fait par

[1] Voyez ci-dessus, chap. XXI, § 4, où cela est prouvé plus au long.

la pensée, et que nous attribuons à l'esprit, est aussi évidente que celle qui se fait par impulsion, et que nous attribuons au corps. Une constante expérience nous fait voir ces deux communications d'une manière sensible, quoique la faible capacité de notre entendement ne puisse les comprendre ni l'une ni l'autre. Car, dès que l'esprit veut porter sa vue au delà de ces idées originales qui nous viennent par sensation ou par réflexion, pour pénétrer dans leurs causes et dans la manière de leur production, nous trouvons que cette recherche ne sert qu'à nous faire sentir combien nos lumières sont bornées.

§ 29. Enfin, pour conclure ce parallèle, la sensation nous fait connaître évidemment qu'il y a des substances solides et étendues; et la réflexion, qu'il y a des substances qui pensent. L'expérience nous persuade de l'existence de ces deux sortes d'êtres, et que l'un a la puissance de mouvoir le corps par impulsion, et l'autre par la pensée : c'est de quoi nous ne saurions douter. L'expérience, dis-je, nous fournit à tout moment des idées claires de l'un et de l'autre; mais nos facultés ne peuvent rien ajouter à ces idées, au delà de ce que nous y découvrons par la sensation ou par la réflexion. Que si nous voulons rechercher, outre cela, leur nature, leurs causes, etc., nous apercevons bientôt que la nature de l'étendue ne nous est pas connue plus nettement que celle de la pensée. Si, dis-je, nous voulons les expliquer plus particulièrement, la facilité est égale des deux côtés, je veux dire que nous ne trouvons pas plus de difficulté à concevoir comment une substance que nous ne connaissons pas, peut, par la pensée, mettre un corps en mouvement, qu'à comprendre comment une substance que nous ne connaissons pas non plus, peut remuer un corps par voie d'impulsion. De sorte que nous ne sommes pas plus en état de découvrir en quoi consistent les idées qui regardent le corps, que celles qui appartiennent à l'esprit. D'où il paraît fort probable que les idées simples que nous recevons de la sensation et de la réflexion, sont les bornes de nos pensées, au delà desquelles notre esprit ne saurait avancer d'un seul point, quelque effort qu'il fasse pour cela; et par conséquent, c'est en vain qu'il s'attacherait à rechercher avec soin la nature et les causes secrètes de ces idées, il ne peut jamais y faire aucune découverte.

§ 30. *Comparaison des idées que nous avons du corps et de l'esprit.*

Voici donc, en peu de mots, à quoi se réduit l'idée que nous avons de l'esprit, comparée à celle que nous avons du corps : la substance de l'esprit nous est inconnue, et celle du corps nous l'est également. Nous avons des idées claires et distinctes des deux premières qualités ou propriétés du corps, qui sont la cohésion de parties solides et l'impulsion : de même nous connaissons dans l'esprit deux premières qualités ou propriétés, dont nous avons des idées claires et distinctes : savoir, la pensée et la puissance d'agir; c'est-à-dire, de commencer ou d'arrêter différentes pensées ou divers mouvements. Nous avons aussi des idées claires et distinctes de plusieurs qualités inhérentes dans le corps, lesquelles ne sont autre chose que différentes modifications de l'étendue de parties solides, jointes ensemble, et de leur mouvement. L'esprit nous fournit de même des idées de plusieurs modes de penser, comme, croire, douter, être appliqué, craindre, espérer, etc. ; nous y trouvons aussi les idées de vouloir, et de mouvoir le corps en conséquence de la volonté, et de se mouvoir lui-même avec le corps; car l'esprit est capable de mouvement, comme nous l'avons [1] déja montré.

§ 31. *La notion d'un esprit n'enferme pas plus de difficulté que celle du corps.*

Enfin, s'il se trouve dans cette notion de l'esprit quelque difficulté qu'il ne soit peut-être pas facile d'expliquer, nous n'avons pas pour cela plus de raison de nier ou de révoquer en doute l'existence des esprits, que nous en aurions de nier ou de révoquer en doute l'existence du corps, sous prétexte que la notion du corps est embarrassée de quelques difficultés, qu'il est fort difficile et peut-être impossible d'expliquer ou d'entendre. Car je voudrais bien qu'on me montrât dans la notion que nous avons de l'esprit, quelque chose de plus embrouillé, ou qui approche plus de la contradiction, que ce que renferme la notion même du corps, je veux parler de la divisibilité à l'infini d'une étendue finie. Car, soit que nous recevions cette divisibilité à l'infini, ou que nous la rejetions, elle nous engage dans des conséquences qu'il

[1] Ci-dessus, § 19, 20, 21.

nous est impossible d'expliquer ou de pouvoir concilier, et qui entraînent de plus grandes difficultés et des absurdités plus apparentes, que tout ce qui peut suivre de la notion d'une substance immatérielle douée d'intelligence.

§ 32. *Nous ne connaissons rien au delà de nos idées simples.*

C'est de quoi nous ne devons point être surpris, puisque, n'ayant des choses qu'un petit nombre d'idées superficielles qui nous viennent uniquement, ou des objets extérieurs, par le moyen des sens, ou de notre propre esprit, par la réflexion qu'il fait sur ce qu'il éprouve en lui-même, notre connaissance ne s'étend pas plus avant, loin que nous puissions pénétrer dans la constitution intérieure et dans la vraie nature des choses, faute des facultés nécessaires pour parvenir jusque-là. Puis donc que nous trouvons en nous-mêmes connaissance, et faculté de produire du mouvement en conséquence de notre volonté, et cela d'une manière aussi certaine que nous découvrons, dans des choses qui sont hors de nous, cohésion et division de parties solides, en quoi consiste l'étendue et le mouvement des corps : nous avons autant de raison de nous contenter de la notion que nous avons d'un esprit immatériel, que de celle que nous avons du corps, et d'être convaincus de l'existence de l'un que de celle de l'autre. Car, comme il n'y a pas plus de contradiction à supposer que la pensée existe séparée et indépendante de la solidité, qu'il y en a à croire que la solidité existe séparée et indépendante de la pensée (la solidité et la pensée n'étant que des idées simples, indépendantes l'une de l'autre); et comme nous trouvons d'ailleurs en nous-mêmes des idées aussi claires et aussi distinctes de la pensée que de la solidité, je ne vois pas pourquoi nous ne pourrions pas admettre aussi bien l'existence d'une chose qui pense sans être solide, c'est-à-dire, qui soit immatérielle, que l'existence d'une chose solide qui ne pense pas, c'est-à-dire, de la matière, puisqu'il n'est pas plus difficile de concevoir comment la pensée pourrait exister sans matière, que de comprendre comment la matière pourrait penser. Car, dès que nous voulons aller au delà des idées simples qui nous viennent par sensation ou par réflexion, et pénétrer plus avant dans la nature des choses, nous retombons aussitôt dans les ténèbres, et dans des difficultés inextricables, et ne pouvons découvrir autre chose que notre ignorance et notre propre aveuglement. Mais, quelle que soit la plus claire de ces deux idées complexes, celle du corps ou celle de l'esprit, il est évident que les idées simples qui les composent ne sont autre chose que ce qui nous vient par sensation ou par réflexion. Il en est de même de toutes les autres idées de substances, sans en excepter celle de Dieu lui-même.

§ 33. *Idée de Dieu.*

En effet, si nous examinons l'idée que nous avons de cet Être suprême et incompréhensible, nous trouverons que nous l'acquérons par la même voie, et que les idées complexes que nous avons de Dieu et des esprits purs, sont composées des idées simples que nous recevons de la réflexion. Par exemple, après avoir formé, par la considération de ce que nous éprouvons en nous-mêmes, les idées d'existence et de durée, de connaissance, de puissance, de plaisir, de bonheur, et de plusieurs autres qualités et puissances, qu'il est plus avantageux d'avoir que de n'avoir pas; lorsque nous voulons nous faire de l'Être suprême l'idée la plus convenable qu'il nous soit possible d'imaginer, nous étendons chacune de ces idées par le moyen de celle que nous avons de [1] l'infini; et joignant toutes ces idées ensemble, nous formons notre idée complexe de Dieu [2]. Car, que l'esprit ait cette puissance d'étendre quelques-unes de ses idées, qui lui sont venues par sensation ou par réflexion, c'est ce que nous avons [3] déjà montré.

§ 34. Si je trouve que je connais un petit nombre de choses, et quelques-unes d'entre elles ou peut-être toutes, d'une manière imparfaite, je puis me faire l'idée d'un Être qui en connaisse deux fois autant; je puis doubler cette somme aussi souvent que je puis ajouter au nombre, et ainsi augmenter mon idée de connaissance, en étendant sa compréhension à toutes les choses qui existent ou peuvent exister. J'en puis faire de même à l'égard de la manière de connaître toutes ces choses plus parfaitement, c'est-à-dire, toutes leurs qualités, puissances,

[1] Dont il est parlé ci-dessus, dans tout le chapitre XVII, liv. II.

[2] « Je me rapporte là-dessus à ce que j'ai dit en plusieurs endroits, pour faire voir que toutes ces idées, et particulièrement celle de Dieu, sont en nous originairement, et que nous ne faisons qu'y prendre garde, et que celle de l'infini surtout ne se forme point par une extension des idées finies. »

[3] Chap. XI, § 6, etc.

causes, conséquences et relations, etc., jusqu'à ce que tout ce qu'elles renferment, ou qui peut y être rapporté en quelque manière, soit parfaitement connu : par où je puis me former l'idée d'une connaissance infinie, ou qui n'a point de bornes. La même chose peut se faire à l'égard de la puissance, que nous pouvons étendre jusqu'à ce que nous soyons parvenus à ce que nous appelons *infini*, comme aussi à l'égard de la durée d'une existence sans commencement ou sans fin, et ainsi former l'idée d'un Être éternel. Les degrés ou l'étendue selon laquelle nous attribuons à cet Être suprême, que nous appelons *Dieu*, l'existence, la puissance, la sagesse et toutes les autres perfections dont nous pouvons avoir quelque idée; ces degrés, dis-je, étant infinis et sans bornes, nous nous formons par là la meilleure idee que notre esprit soit capable de se faire de ce souverain Être; et tout cela se fait, comme je viens de dire, en agrandissant ces idées simples, qui nous viennent des opérations de notre esprit par la réflexion, ou des choses extérieures par le moyen des sens, jusqu'à cette prodigieuse étendue où l'infinité peut les porter.

§ 35. Car c'est l'infinité qui, jointe à nos idées d'existence, de puissance, de connaissance, etc., constitue cette idée complexe par laquelle nous nous représentons l'Être suprême le mieux que nous pouvons. En effet, quoique Dieu, dans sa propre essence (qui certainement nous est inconnue, à nous qui ne connaissons pas même l'essence d'un caillou, d'un moucheron ou de notre propre personne), soit simple et sans aucune composition, cependant je crois pouvoir dire que nous n'avons de lui qu'une idée complexe d'existence, de connaissance, de puissance, de félicité, etc., infinie et éternelle; toutes idées distinctes, et dont quelques-unes, étant relatives, sont composées de quelque autre idée. Et ce sont toutes ces idées, qui, procédant originairement de la sensation et de la réflexion, comme on l'a déjà montré, composent l'idée ou notion que nous avons de Dieu.

§ 36. *Dans les idées complexes que nous avons des esprits, il n'y en a aucune que nous n'ayons reçue de la sensation ou de la réflexion.*

Il faut remarquer, outre cela, qu'excepté l'infinité, il n'y a aucune des idées que nous attribuons à Dieu, qui ne soit aussi une partie de l'idée complexe que nous avons des autres esprits. Parce que, n'étant capables de recevoir d'autres idées simples que celles qui appartiennent au corps, excepté celles que nous recevons de la réflexion que nous faisons sur les opérations de notre propre esprit, nous ne pouvons attribuer d'autres idées aux esprits que celles qui nous viennent de cette source; et toute la différence que nous pouvons mettre entre elles, en les rapportant aux esprits, consiste uniquement dans la différente étendue, et les divers degrés de leur connaissance, puissance, durée, bonheur, etc. Car, que les idées que nous avons, tant des esprits que des autres choses, se terminent à celles que nous recevons de la sensation et de la réflexion, c'est ce qui suit évidemment de ce que dans nos idées des esprits, à quelque degré de perfection que nous les portions au delà de celles des corps, même jusqu'à celle de l'infini, nous ne saurions pourtant y démêler aucune idée de la manière dont les esprits se découvrent leurs pensées les uns aux autres; quoique nous ne puissions éviter de conclure que les esprits séparés, qui ont des connaissances plus parfaites, et qui sont dans un état beaucoup plus heureux que nous, doivent avoir aussi une voie plus parfaite de s'entre-communiquer leurs pensées, que nous qui sommes obligés de nous servir de signes corporels, et particulièrement des sons, qui par cette raison sont de l'usage le plus général, comme les moyens les plus commodes et les plus prompts que nous puissions employer pour nous communiquer nos pensées les uns aux autres. Mais, parce que nous n'avons en nous-mêmes aucune expérience, et par conséquent aucune notion d'une communication immédiate, nous n'avons point aussi d'idée de la manière dont les esprits qui n'usent point de paroles, peuvent se communiquer promptement leurs pensées; et moins encore comprenons-nous comment, n'ayant point de corps, ils peuvent être maîtres de leurs propres pensées, et les faire connaître ou les cacher comme il leur plaît, quoique nous devions supposer nécessairement qu'ils ont une telle puissance.

§ 37. *Récapitulation.*

Voilà donc présentement quelles sortes d'idées nous avons de toutes les différentes espèces de substances, en quoi elles consistent, et comment nous les avons acquises. D'où je crois qu'on peut tirer évidemment ces trois conséquences.

La première, que toutes les idées que nous avons des différentes espèces de substances, ne sont que des collections d'idées simples, avec la supposition d'un sujet auquel elles appartiennent, et dans lequel elles subsistent, quoique nous n'ayons point d'idée claire et distincte de ce sujet.

La seconde, que toutes les idées simples qui, ainsi unies dans un commun sujet, composent les idées complexes que nous avons de différentes sortes de substances, ne sont autre chose que des idées qui nous sont venues par sensation ou par réflexion. De sorte que, dans les choses mêmes que nous croyons connaître de la manière la plus intime, et comprendre avec le plus d'exactitude, nos plus vastes conceptions ne sauraient s'étendre au delà de ces idées simples. De même, dans les choses qui paraissent le plus éloignées de toutes les autres que nous connaissons, et qui surpassent infiniment tout ce que nous pouvons apercevoir en nous-mêmes par la réflexion, ou découvrir dans les autres choses par le moyen de la sensation, nous ne saurions y rien découvrir de plus que ces idées simples, qui nous viennent originairement de la sensation ou de la réflexion, comme il paraît évidemment à l'égard des idées complexes que nous avons des anges, et en particulier de Dieu lui-même.

Ma troisième conséquence est, que la plupart des idées simples qui composent nos idées complexes des substances, ne sont, à les bien considérer, que des puissances, quelque penchant que nous ayons à les prendre pour des qualités positives [1]. Par exemple, la plus grande partie des idées qui composent l'idée complexe que nous avons de l'or, sont la couleur jaune, une grande pesanteur, la ductilité, la fusibilité, la capacité d'être dissous par l'eau régale, etc., toutes lesquelles idées, unies ensemble dans un sujet inconnu, qui en est comme le soutien, ne sont qu'autant de rapports à d'autres substances, et n'existent pas réellement dans l'or, considéré purement en lui-même, quoiqu'elles dépendent des qualités originales et réelles de sa constitution intime, par laquelle il est capable d'opérer diversement, et de recevoir différentes impressions de la part de plusieurs autres substances.

CHAPITRE XXIV.

Des idées collectives de substances.

§ 1. *Une seule idée, faite de l'assemblage de plusieurs idées.*

Outre ces idées complexes de différentes substances singulières, comme d'un homme, d'un cheval, de l'or, d'une rose, d'une pomme, etc., l'esprit a aussi des idées collectives de substances. Je les nomme ainsi, parce que ces sortes d'idées sont composées de plusieurs substances particulières, considérées ensemble comme jointes en une seule idée, et qui, étant ainsi unies, ne font effectivement qu'une idée : par exemple, l'idée de cet amas d'hommes qui compose une armée, est aussi bien une seule idée que celle d'un homme, quoiqu'elle soit composée d'un grand nombre de substances distinctes [1]. De même cette grande idée collective de tous les corps qu'on désigne par le terme d'*univers*, est aussi bien une seule idée, que celle de la plus petite particule de matière qui soit dans le monde. Car, pour faire qu'une idée soit unique, il suffit qu'elle soit considérée comme une seule image, quoique d'ailleurs elle soit composée du plus grand nombre d'idées particulières qu'il soit possible de concevoir.

§ 2. *Cela se fait par la puissance que l'esprit a de composer des idées.*

L'esprit forme ces idées collectives de substances, par la puissance qu'il a de composer et de réunir diversement des idées simples ou complexes en une seule idée, ainsi qu'il se forme, par la même faculté, des idées complexes des substances particulières, qui sont composées d'un assemblage de diverses idées simples, unies dans une seule substance. Et comme l'esprit, en joignant ensemble des idées répétées d'unité, fait les modes collectifs, ou l'idée complexe de quelque nombre que ce soit, comme d'une douzaine, d'une vingtaine, d'une grosse, etc., de même, en joignant ensemble diverses substances particulières, il forme des idées collectives de

[1] « Je pense que les *puissances* qui ne sont point essentielles à la substance, et qui renferment non pas une « *aptitude* seulement, mais encore une certaine tendance, « sont justement ce qu'on entend, ou doit entendre par « les *qualités réelles*.

[1] « On a raison de dire que cet *agrégé* (*ens per aggregationem*, pour parler comme l'école) fait une seule « idée, quoique, à proprement parler, cet amas de subs- « tances ne forme pas une substance véritablement. C'est « un résultat à qui l'âme, par sa perception et par sa « pensée, donne son dernier accomplissement d'unité. »

substances, comme une troupe, une armée, un essaim, une ville, une flotte; car il n'y a personne qui n'éprouve en lui-même qu'il se représente, pour ainsi dire d'un coup d'œil, chacune de ces idées en particulier par une seule idée; et qu'ainsi, sous cette notion, il considère aussi parfaitement ces différents amas de choses comme une seule chose, que lorsqu'il se représente un vaisseau ou un atome. En effet, il n'est pas plus malaisé de concevoir comment une armée de dix mille hommes peut faire une seule idée, qu'il ne l'est de comprendre comment un homme peut nous être représenté sous une seule idée; car il est aussi facile à l'esprit de réunir l'idée d'un grand nombre d'hommes en une seule idée, et de la considérer comme une idée effectivement unique, que de former une idée singulière de toutes les idées distinctes qui entrent dans la composition d'un homme, et de les regarder toutes ensemble comme une seule idée.

§ 3. *Toutes les choses artificielles sont des idées collectives.*

Il faut mettre au nombre de ces sortes d'idées collectives, la plus grande partie des choses artificielles, ou du moins celles d'entre elles qui sont composées de substances distinctes. Et dans le fond, à bien considérer toutes ces idées collectives, comme une armée, une constellation, l'univers, nous trouverons qu'en tant qu'elles forment autant d'idées singulières, ce ne sont que des tableaux artificiels que l'esprit trace, pour ainsi dire, en assemblant sous un seul point de vue des choses fort éloignées, et indépendantes les unes des autres, afin de les mieux contempler, et d'en discourir plus commodément, lorsqu'elles sont ainsi réunies sous une seule conception, et désignées par un seul nom. Car il n'y a rien de si éloigné ou de si contraire que l'esprit ne puisse rassembler en une seule idée, par le moyen de cette faculté, comme il paraît visiblement par la signification du mot *univers*, qui n'emporte qu'une seule idée, quelque composée qu'elle puisse être.

CHAPITRE XXV.

De la relation.

§ 1. *Ce que c'est que relation.*

Outre les idées simples ou complexes que l'esprit a des choses considérées en elles-mêmes, il y en a d'autres qu'il forme de la comparaison qu'il fait de ces choses entre elles. Lorsque l'entendement considère une chose, il n'est pas borné précisément à cet objet; il peut transporter, pour ainsi dire, chaque idée hors d'elle-même, ou du moins regarder au delà, pour voir quel rapport elle a avec quelque autre idée. Lorsque l'esprit envisage ainsi une chose, en sorte qu'il la conduit et la place, pour ainsi dire, auprès d'une autre, en jetant la vue de l'une sur l'autre, c'est une *relation* ou *rapport*, selon ce qu'emportent ces deux mots[1]; quant aux dénominations qu'on donne aux choses positives, pour désigner ce rapport, et être comme autant de marques qui servent à porter la pensée au delà du sujet même qui reçoit la dénomination, vers quelque chose qui en soit distinct, c'est ce qu'on appelle termes *relatifs;* et pour les choses qu'on approche ainsi l'une de l'autre, on les nomme *sujets de la relation* (*relata*). Ainsi lorsque l'esprit considère *Titius* comme un certain être positif, il ne comprend rien dans cette idée, que ce qui existe réellement dans *Titius;* par exemple, lorsque je le considère comme un homme, je n'ai autre chose dans l'esprit que l'idée complexe de l'espèce *Homme;* de même, quand je dis que *Titius* est un homme blanc, je ne me représente autre chose qu'un homme qui a cette couleur particulière. Mais quand je donne à *Titius* le nom de *mari*, je désigne en même temps quelque autre personne; savoir, sa *femme;* et lorsque je dis qu'il est *plus blanc*, je désigne aussi quelque autre chose, par exemple, l'*ivoire;* car, dans ces deux cas, ma pensée porte sur quelque autre chose que sur *Titius*, de sorte que j'ai actuellement deux objets présents à l'esprit. Et comme chaque idée, soit simple ou complexe, peut fournir à l'esprit une occasion de mettre ainsi deux choses ensemble, et de les envisager en quelque sorte tout à la fois, quoiqu'il ne laisse pas de les considérer comme distinctes, il s'ensuit de là que chacune de nos idées peut servir de fondement à un rapport. Ainsi, dans l'exemple que je viens de proposer, le contrat et la cérémonie du mariage de *Titius* avec *Sempronia*, fondent la dénomination ou la relation de *mari;* et la couleur blanche est la raison pourquoi je dis qu'il est *plus blanc* que l'*ivoire*.

[1] « Les relations et les ordres ont quelque chose de « l'*Être de raison*, quoiqu'ils aient leur fondement dans « les choses; car on peut dire que leur réalité, comme « celle des vérités éternelles et des possibilités, vient de « la suprême raison. »

§ 2. *On n'aperçoit pas aisément les* relations *qui manquent de termes corrélatifs.*

Ces relations-là et autres semblables, exprimées par des termes relatifs auxquels il y a d'autres termes qui répondent réciproquement, comme *père* et *fils*, *plus grand* et *plus petit*, *cause* et *effet;* ces sortes de relations, dis-je, se présentent aisément à l'esprit, et chacun découvre aussitôt le rapport qu'elles renferment. Car les mots de *père* et de *fils*, de *mari* et de *femme*, et tels autres termes *corrélatifs*, paraissent avoir une si étroite liaison entre eux, et l'habitude fait qu'ils se rappellent si promptement l'un l'autre dans l'esprit des hommes, que, dès qu'on nomme un de ces termes, la pensée se porte d'abord au delà de la chose nommée: de sorte qu'il n'y a personne qui manque de s'apercevoir, ou qui doute en aucune manière, d'un rapport qui est marqué avec tant d'évidence. Mais lorsque les langues ne fournissent point de noms *corrélatifs*, l'on ne s'aperçoit pas toujours si facilement de la relation. *Concubine* est sans doute un terme relatif, aussi bien que *femme;* mais, dans les langues où ce mot et autres semblables n'ont point de terme *corrélatif*, on n'est pas si porté à les regarder sous cette idée, parce qu'ils n'ont pas cette marque évidente de relation qu'on trouve entre les termes *corrélatifs*, qui semblent s'expliquer l'un l'autre et ne pouvoir exister que tout à la fois. De là vient que plusieurs de ces termes, qui, à les bien considérer, enferment des rapports évidents, ont passé sous le nom de *dénominations extérieures*. Mais tous les noms qui ne sont pas de vains sons, doivent signifier nécessairement quelque *idée;* et cette idée est dans la chose à laquelle le nom est appliqué, auquel cas elle est positive, et considérée comme unie et existante dans la chose à laquelle on donne la dénomination: ou bien elle procède du rapport que l'esprit trouve entre cette idée et quelque autre chose qui en est distincte, avec quoi il la considère, et alors cette idée renferme une relation.

§ 3. *Quelques termes d'une signification absolue en apparence, sont effectivement relatifs.*

Il y a une autre sorte de *termes relatifs* qu'on ne regarde point sous cette idée, ni même comme des dénominations extérieures, et qui paraissant signifier quelque chose d'absolu dans le sujet auquel on les applique, cachent pourtant sous la forme et l'apparence de *termes positifs*, une relation tacite, quoique moins remarquable; tels sont les termes en apparence positifs de *vieux*, *grand*, *imparfait*, etc., dont j'aurai occasion de parler plus au long dans les chapitres suivants.

§ 4. *La relation diffère des choses qui sont le sujet de la relation.*

On peut remarquer, outre cela, que les idées de relation peuvent être les mêmes dans l'esprit de certaines personnes, qui ont d'ailleurs des idées fort différentes des choses qui sont ainsi rapportées ou comparées l'une à l'autre. Ceux qui ont, par exemple, des idées extrêmement différentes de l'*homme*, peuvent pourtant s'accorder sur la notion de *père*, qui est une notion ajoutée à cette *substance* qui constitue l'homme, et se rapporte uniquement à un acte particulier de la chose que nous nommons *homme*, par lequel acte cet homme contribue à la génération d'un être de son espèce; que l'homme soit d'ailleurs ce qu'on voudra.

§ 5. *Il peut y avoir un changement de relation, sans qu'il arrive aucun changement dans le sujet.*

Il suit de là que la nature de la relation consiste dans la comparaison qu'on fait d'une chose avec une autre; de laquelle comparaison, l'une de ces choses ou toutes deux reçoivent une dénomination particulière. Que si l'une est mise à l'écart ou cesse d'être, la relation cesse, aussi bien que la dénomination qui en est une suite, quoique l'autre ne reçoive par là aucune altération en elle-même. Ainsi, *Titius*, que je considère aujourd'hui comme père, cesse de l'être demain, sans qu'il se fasse aucun changement en lui, par cela seul que son fils vient à mourir [1]. Bien plus, la même chose est capable d'avoir des dénominations contraires dans le même temps, dès là seulement que l'esprit la compare avec un autre objet; par exemple, en comparant *Titius* à différentes personnes, on peut dire, avec vérité, qu'il est plus vieux et plus jeune, plus fort et plus faible, etc.

§ 6. *La relation n'est qu'entre deux choses.*

Tout ce qui existe, qui peut exister ou être

[1] « Cela se peut fort bien dire, suivant les choses « dont on s'aperçoit; quoique, dans la rigueur métaphy- « sique, il soit vrai qu'il n'y a point de dénomination en- « tièrement extérieure (*denominatio purè extrinseca*), « à cause de la connexion réelle de toutes choses. »

considéré comme une seule chose, est positif; et par conséquent, non-seulement les idées simples et les substances sont des êtres positifs, mais aussi les modes. Car, quoique les parties dont ils sont composés, soient fort souvent relatives l'une à l'autre, le tout pris ensemble est considéré comme une seule chose, et produit en nous l'idée complexe d'une seule chose : laquelle idée est dans notre esprit comme un seul tableau (bien que ce soit un assemblage de diverses parties), et nous présente, sous un seul nom, une chose ou une idée positive et absolue. Ainsi, quoique les parties d'un triangle, comparées l'une à l'autre, soient relatives, cependant l'idée du tout est une idée positive et absolue. On peut dire la même chose d'une famille, d'un air de chanson, etc., car il ne peut y avoir de relation qu'entre deux choses, considérées comme deux choses[1]. Un rapport suppose nécessairement deux idées ou deux choses réellement séparées l'une de l'autre, ou considérées comme distinctes, et qui par là servent de fondement ou d'occasion à la comparaison qu'on en fait.

§ 7. *Toutes choses sont capables de relation.*

Voici quelques observations qu'on peut faire touchant la relation en général :

Premièrement, il n'y a aucune chose, soit idée simple, ou substance, ou mode, ou relation, ou dénomination d'aucune de ces choses, sur laquelle on ne puisse faire un nombre presque infini de considérations, par rapport à d'autres choses; ce qui compose une grande partie des pensées et des paroles des hommes. Un homme, par exemple, peut soutenir tout à la fois toutes les relations suivantes : pere, frère, fils, grand-père, petit-fils, beau-père, beau-fils, mari, ami, ennemi, sujet, général, juge, patron, professeur, européen, anglais, insulaire, valet, maître, possesseur, capitaine, supérieur, inférieur, plus grand, plus petit, plus vieux, plus jeune, contemporain, semblable, dissemblable, etc. Un homme, dis-je, peut avoir tous ces différents rapports et plusieurs autres dans un nombre presque infini, étant capable de recevoir autant de relations qu'on trouve d'occasions de le comparer à d'autres choses, eu égard à toutes les sortes de convenance, de disconvenance, ou de rapport qu'il est possible d'imaginer. Car, comme il a été dit, la relation est un moyen de comparer ou considérer deux choses ensemble, en donnant à l'une ou à toutes deux quelque nom tiré de cette comparaison, et quelquefois, en désignant la relation même par un nom particulier.

§ 8. *Les idées des relations sont souvent plus claires que celles des choses qui sont les sujets des relations.*

On peut remarquer, en second lieu, que quoique la relation ne soit pas renfermée dans l'existence réelle des choses, mais que ce soit quelque chose d'extérieur et comme ajouté au sujet, cependant les idées signifiées par des termes relatifs, sont souvent plus claires et plus distinctes que celles des substances à qui elles appartiennent. Ainsi, la notion que nous avons d'un père ou d'un frère, est beaucoup plus claire et plus distincte que celle que nous avons d'un homme, ou, si vous voulez, la paternité est une chose dont il est bien plus aisé d'avoir une idée claire que de l'humanité[1]. Je puis, de même, concevoir beaucoup plus facilement ce que c'est qu'un ami, que ce que c'est que Dieu; parce que la connaissance d'une action ou d'une simple idée suffit souvent pour me donner la notion d'un rapport : au lieu que, pour connaître quelque être substantiel, il faut faire nécessairement une collection exacte de plusieurs idées. Lorsqu'un homme compare deux choses ensemble, on ne peut guère supposer qu'il ignore ce qu'est le rapport sous lequel il les compare; de sorte qu'en comparant des choses entre elles, il ne peut qu'avoir une idée fort nette de ce rapport. Et par conséquent, les idées des relations sont tout au moins capables d'être plus parfaites et plus distinctes dans notre esprit que les idées des substances : parce qu'il est difficile, pour l'ordinaire, de connaître toutes les idées simples qui sont réellement dans chaque substance; et qu'au contraire, il m'est communément assez facile de connaître les idées simples qui constituent un rapport auquel je pense, ou que je

[1] « Il y a pourtant des exemples d'une relation entre « plusieurs choses à la fois, comme celle de l'ordre, ou « celle d'un arbre généalogique, qui expriment le rang et « la connexion de tous les termes ou suppôts; et même « une figure, comme celle d'un polygone, renferme la re- « lation de tous les côtés. »

[1] « C'est parce que cette relation est si générale qu'elle « peut convenir aussi à d'autres substances. D'ailleurs « comme un sujet peut avoir du clair et de l'obscur, la re- « lation pourra être fondée dans le clair. Mais si le formel « même de la relation enveloppait la connaissance de ce « qu'il y a d'obscur dans le sujet, elle participerait de « cette obscurité. «

puis exprimer par un nom particulier. Ainsi, en comparant deux hommes par rapport à un commun père, il m'est fort aisé de former les idées de frères, quoique je n'aie pas l'idée parfaite d'un homme. Car les termes relatifs qui renferment quelque sens, ne signifiant que des idées, non plus que les autres, et ces idées étant toutes, ou simples, ou composées d'autres idées simples, pour connaître l'idée précise qu'un terme relatif signifie, il suffit de concevoir nettement ce qui est le fondement de la relation : ce qu'on peut faire sans avoir une idée claire et parfaite de la chose à laquelle cette relation est attribuée. Ainsi, lorsque je sais qu'un oiseau a pondu l'œuf d'où est éclos un autre oiseau, j'ai une idée claire de la relation de mère et de petit, qui est entre les deux [1] *cassiovaris*, qu'on voit dans le parc [2] de Saint-James, quoique je n'aie peut-être qu'une idée fort obscure et imparfaite de cette espèce d'oiseaux.

§ 9. *Toutes les relations se terminent à des idées simples.*

En troisième lieu, quoiqu'il y ait quantité de considérations sur quoi l'on peut fonder la comparaison d'une chose avec une autre, et par conséquent un grand nombre de relations, cependant ces relations se terminent toutes à des idées simples qui tirent leur origine de la sensation ou de la réflexion, comme je le montrerai nettement à l'égard des plus considérables relations qui nous soient connues, et de quelques-unes qui semblent le plus éloignées des sens ou de la réflexion.

§ 10. *Les termes qui conduisent l'esprit au delà du sujet de la dénomination, sont relatifs.*

En quatrième lieu, comme la relation est la considération d'une chose par rapport à une autre, ce qui lui est tout à fait extérieur, il est évident que tous les mots qui conduisent nécessairement l'esprit à d'autres idées qu'à celles qu'on suppose exister réellement dans la chose à laquelle le mot est appliqué, sont des termes relatifs. Ainsi, quand je dis un homme noir, gai, pensif, altéré, chagrin, sincère, ces termes et plusieurs autres semblables sont tous termes absolus, parce qu'ils ne signifient ni ne désignent aucune autre chose que ce qui existe, ou qu'on suppose exister réellement dans l'homme, à qui l'on donne ces dénominations. Mais les mots suivants : père, frère, roi, mari, plus noir, plus gai, etc., sont des mots qui, outre la chose qu'ils dénotent, renferment aussi quelque autre chose de séparé de l'existence de cette chose-là, et qui lui est tout à fait extérieur [1].

§ 11. *Conclusion.*

Après avoir proposé ces observations préliminaires touchant la relation en général, je vais montrer présentement par quelques exemples, comment toutes nos idées de relation ne sont composées que d'idées simples, aussi bien que les autres, et se terminent enfin à des idées simples, quelque déliées et éloignées des sens qu'elles paraissent. Je commencerai par la relation, qui a le plus d'étendue, et dans laquelle se trouvent comprises toutes les choses qui existent ou peuvent exister, je veux dire la relation de cause et d'effet. Je ferai voir, dans le chapitre suivant, comment les idées que nous en avons découlent des deux sources de nos connaissances, la sensation et la réflexion.

CHAPITRE XXVI.

De la cause et de l'effet, et de quelques autres relations.

§ 1. *D'où nous viennent les idées de cause et d'effet.*

En considérant, par le moyen des sens, la constante vicissitude des choses, nous ne pouvons nous empêcher d'observer que plusieurs choses particulières, soit qualités ou substances, commencent d'exister, et qu'elles reçoivent leur existence de la juste application ou opération de

[1] Ce sont deux oiseaux inconnus en Europe, qui, apparemment, n'ont point d'autre nom en français.

[2] Parc du roi d'Angleterre, derrière le palais de Saint-James à Londres.

[1] « L'auteur a raison de dire que les termes sont relatifs « quand ils conduisent *nécessairement* l'esprit à d'autres « idées, etc. Il aurait pu ajouter *expressément* ou d'a-« *bord*, car on peut penser au noir, par exemple, sans « penser à sa cause, mais c'est en demeurant dans les « bornes d'une connaissance qui se présente et qui est « confuse, ou bien distincte, mais incomplète ; l'un, « quand il n'y a point de résolution de l'idée, et l'autre, « quand on la borne. Autrement, il n'y a point de terme « si absolu, ou si détaché, qui n'enferme des relations, « et dont la parfaite analyse ne mène à d'autres choses, « et même à toutes les autres : de sorte qu'on peut dire « que les termes relatifs marquent *expressément* le rap-« port qu'ils contiennent. J'oppose ici l'*absolu* au *rela-« tif*, et c'est dans un autre sens que je l'ai opposé précé-« demment au *borné*. »

quelque autre être. Or, c'est par cette observation que nous acquérons les idées de cause et d'effet. Nous désignons ce qui produit quelque idée simple ou complexe, par le terme général de *cause*, et ce qui est produit, par celui d'*effet*. Ainsi, après avoir vu que dans la substance que nous appelons *cire*, la fluidité, qui est une idée simple qui n'y était pas auparavant, y est constamment produite par l'application d'un certain degré de chaleur, nous donnons à l'idée simple de chaleur le nom de *cause*, par rapport à la fluidité qui est dans la cire, et celui d'*effet* à cette fluidité. De même, éprouvant que la substance que nous appelons *bois*, qui est une certaine collection d'idées simples, à laquelle on donne ce nom, est réduite, par le moyen du feu, en une autre substance qu'on nomme *cendre* (autre idée complexe, qui consiste dans une collection d'idées simples, entièrement différente de cette idée complexe que nous appelons *bois*), nous considérons le feu, par rapport aux cendres, comme une cause, et les cendres comme un effet. Ainsi, tout ce que nous considérons comme contribuant à la production de quelque idée simple ou de quelque collection d'idées simples, soit substance ou mode, qui n'existait point auparavant, excite par là dans notre esprit, la relation de cause, et nous lui en donnons le nom.

§ 2. *Ce que c'est que création, génération, faire, et altération.*

Après avoir ainsi acquis les notions de cause et d'effet, par le moyen de ce que nos sens sont capables de découvrir dans les opérations des corps les uns à l'égard des autres, c'est-à-dire, après avoir compris que la cause est ce qui fait qu'une autre chose, soit idée simple, soit substance ou mode, commence à exister, et qu'un effet est ce qui tire son origine de quelque autre chose, l'esprit ne trouve pas grande difficulté à distinguer les différentes origines des choses en deux espèces.

Premièrement, lorsque la chose est tout à fait nouvelle, de sorte que nulle de ses parties n'avait existé auparavant (comme lorsqu'une nouvelle particule de matière, qui n'avait eu auparavant aucune existence, commence à paraître dans la nature des choses), c'est ce que nous appelons *création*.

En second lieu, quand une chose est composée de particules qui existaient toutes auparavant, quoique la chose même ainsi formée de parties préexistantes (qui, considérées dans cet assemblage, composent une telle collection d'idées simples), n'eût point existé auparavant, comme cet homme, cet œuf, cette rose, cette cerise, etc.; si cette espèce de formation se rapporte à une substance produite selon le cours ordinaire de la nature, par un principe interne qui est mis en œuvre par quelque agent ou quelque cause extérieure, d'où elle reçoit sa forme par des voies que nous n'apercevons pas, nous nommons cela *génération*. Si la cause est extérieure, et que l'effet soit produit par une séparation sensible, ou une *juxtaposition* de parties qui puissent être discernées, nous appelons cela *faire;* et dans ce rang sont toutes les choses artificielles. Enfin, si une idée simple, qui n'était pas auparavant dans un sujet, y est produite, c'est ce qu'on nomme *altération*. Ainsi, un homme est engendré, un tableau est fait, et l'une ou l'autre de ces choses est altérée, lorsque, dans l'une ou l'autre, il se fait une production de quelque nouvelle qualité sensible ou idée simple, qui n'y était pas auparavant. Les choses qui reçoivent ainsi une existence qu'elles n'avaient pas auparavant, sont des effets; et celles qui procurent cette existence, sont des causes. Nous pouvons observer, dans ce cas-là et dans tous les autres, que la notion de cause et d'effet tire son origine des idées qu'on a reçues par sensation ou par réflexion, et qu'ainsi, ce rapport, quelque étendu qu'il soit, se termine enfin à ces sortes d'idées. Car, pour avoir les idées de cause et d'effet, il suffit de considérer quelque idée simple ou quelque substance, comme commençant d'exister par l'opération de quelque autre chose, quoiqu'on ne connaisse point la manière dont se fait cette opération [1].

§ 3. *Les relations fondées sur le temps.*

Le temps et le lieu servent aussi de fondement à des relations fort étendues, sous lesquelles sont compris au moins tous les êtres finis. Mais, comme j'ai déjà montré ailleurs de quelle manière nous acquérons ces idées, il suffira de faire remarquer ici que la plupart des dénominations des choses, fondées sur le temps, ne sont que de pures rela-

[1] « Dans tout ceci l'auteur entend souvent par *idée*, la « réalité objective de l'idée, ou la qualité qu'elle repré- « sente. Il ne définit que la *cause efficiente*, comme j'ai « déjà remarqué ci-dessus (p. 169, *note* [1]); il est vrai qu'il « dit quelquefois un peu plus distinctement, que *cause* est « ce qui fait qu'une autre chose commence à exister, quoi- « que ce mot *fait* laisse aussi la principale difficulté en « son entier; mais cela s'expliquera mieux ailleurs.

tions. Ainsi, quand on dit que la reine *Élisabeth* a vécu soixante-neuf ans et en a regné quarante-cinq, ces mots n'emportent autre chose qu'un rapport de cette durée avec quelque autre durée, et signifient simplement que la durée de l'existence de cette princesse fut égale à soixante-neuf révolutions annuelles du soleil, et la durée de son gouvernement, à quarante-cinq de ces mêmes révolutions; et tels sont tous les mots par lesquels on répond à cette question, *Combien de temps?* De même, quand je dis: Guillaume le Conquérant envahit l'Angleterre environ l'an 1066; cela signifie qu'en prenant la durée depuis le temps de notre Sauveur jusqu'à présent, pour une longueur entière de temps, on connaît à quelle distance de ces deux extrémités fut faite cette invasion. Il en est de même de tous les termes destinés à marquer le temps, qui répondent à la question, *Quand?* Lesquels montrent seulement la distance de tel ou tel point du temps, à l'égard d'une période de plus longue durée, qui nous sert de mesure, et à laquelle nous considérons par là que se rapporte cette distance.

§ 4. Outre ces termes relatifs qu'on emploie pour désigner le temps, il y en a d'autres qu'on regarde ordinairement comme ne signifiant que des idées positives, qui cependant, à les bien considérer, sont effectivement relatifs, comme jeune, vieux, etc., puisqu'ils renferment et signifient le rapport d'une chose avec une certaine longueur de durée, dont nous avons l'idée dans l'esprit. Ainsi, après avoir posé en nous-mêmes que l'idée de la durée ordinaire d'un homme comprend soixante-dix ans: lorsque nous disons qu'un homme est jeune, nous entendons par là, que son âge n'est encore qu'une petite partie de la durée à laquelle les hommes arrivent ordinairement; et quand nous disons qu'il est vieux, nous voulons donner à entendre que sa durée est presque arrivée à la fin de celle que les hommes ne passent point ordinairement. Et, par là, on ne fait autre chose que comparer l'âge ou la durée particulière de tel ou tel homme, avec l'idée de la durée que nous jugeons appartenir ordinairement à cette espèce d'êtres. C'est ce qui paraît évidemment dans l'application que nous faisons de ces noms à d'autres choses. Car un homme est appelé jeune à l'âge de vingt ans, et fort jeune à l'âge de sept ans: cependant, nous appelons vieux un cheval qui a vingt ans, et un chien qui en a sept, parce que nous comparons l'âge de chacun de ces animaux à différentes idées de durée que nous avons fixées dans notre esprit, comme appartenant à ces diverses espèces d'animaux, selon le cours ordinaire de la nature. Car, quoique le soleil et les étoiles aient duré depuis quantité de générations d'hommes, nous ne disons pas que ces astres soient vieux, parce que nous ne savons pas quelle durée Dieu a assignée à ces sortes d'êtres. Le terme de *vieux*, appartenant proprement aux choses dont nous pouvons observer, suivant le cours ordinaire, que, dépérissant naturellement, elles viennent à finir dans une certaine période de temps, nous avons, par ce moyen-là, une espèce de mesure dans l'esprit, à laquelle nous pouvons comparer les différentes parties de leur durée; et c'est en vertu de ce rapport que nous les appelons *jeunes* ou *vieilles;* ce que nous ne saurions faire par conséquent à l'égard d'un rubis ou d'un diamant, parce que nous ne connaissons pas les périodes ordinaires de leur durée.

§ 5. *Les relations de lieu et d'étendue.*

Il est aussi fort aisé d'observer la relation que les choses ont l'une à l'autre, à l'occasion des lieux qu'elles occupent, et de leurs distances; comme quand on dit qu'une chose est en haut, en bas, à une lieue de Versailles, en Angleterre, à Londres, etc. Mais il y a certaines idées d'étendue et de grandeur, qui sont relatives, aussi bien que celles qui appartiennent à la durée, quoique nous les exprimions par des termes qui passent pour positifs. Ainsi, *grand* et *petit* sont des termes effectivement relatifs. Car, ayant aussi fixé dans notre esprit des idées de la grandeur de différentes espèces de choses que nous avons souvent observées, et cela, par le moyen de celles de chaque espèce qui nous sont le plus connues, nous nous servons de ces idées comme d'une mesure pour désigner la grandeur de toutes les autres de la même espèce. Ainsi, nous appelons une grosse *pomme*, celle qui est plus grosse que l'espèce ordinaire de celles que nous avons accoutumé de voir: nous appelons de même un petit cheval celui qui n'égale pas l'idée que nous nous sommes faite de la grandeur ordinaire des chevaux; et un cheval qui sera grand selon l'idée d'un Gallois, paraît fort petit à un Flamand, parce que les différentes races de chevaux qu'on nourrit dans leurs pays, leur ont donné différentes idées de ces animaux, auxquelles ils les comparent, et

à l'égard desquelles ils les appellent *grands* et *petits* [1].

§ 6. *Des termes absolus signifient souvent des relations.*

Les mots *fort* et *faible* sont aussi des dénominations relatives de pnissauce, par comparaison avec quelque idée que nous avons alors d'une puissance plus ou moins grande. Ainsi, quand nous disons d'un homme qu'il est faible, nous entendons qu'il n'a pas tant de force ou de puissançe de mouvoir, que les hommes en ont ordinairement, ou que ceux de sa taille ont coutume d'en avoir; ce qui est comparer sa force avec l'idée que nous avons de la force ordinaire des hommes, ou de ceux qui sont de la même grandeur que lui. Il en est de même quand nous disons que toutes les créatures sont faibles; car, dans cette occasion, le terme de *faible* est purement relatif, et ne signifie autre chose que la disproportion qu'il y a entre la puissance de Dieu et celle de ses créatures. Et, dans le langage ordinaire, quantité de mots (et peut-être la plus grande partie) ne renferment autre chose que de simples relations, quoiqu'à la première vue ils ne paraissent point avoir une signification relative. Ainsi, quand on dit qu'un vaisseau a les provisions nécessaires, les mots nécessaire et provision sont tous deux relatifs; car l'un se rapporte à l'accomplissement du voyage qu'on a dessein de faire, et l'autre à l'usage à venir. Du reste, il est si aisé de voir comment toutes ces relations se terminent à des idées qui viennent par sensation ou par réflexion, qu'il n'est pas nécessaire de l'expliquer.

CHAPITRE XXVII.

Ce que c'est qu'identité et diversité.

§ 1. *En quoi consiste l'identité.*

Une autre source de comparaisons dont nous faisons un assez fréquent usage, c'est l'existence même des choses, lorsque, venant à considérer une chose eomme existant dans uu tel temps et dans un tel lieu déterminé, nous la comparons avec elle-même, existant dans un autre temps; par où nous formons les idées d'*identité* et de *diversité*. Quand nous voyons une chose dans une telle place, durant un certain moment, nous sommes assurés (quoi que ce puisse être) que c'est la même chose que nous voyons, et non une autre qui, dans le même temps, existe dans un autre lieu, quelque semblable et difficile à distinguer qu'elle soit à tout autre égard. Et c'est en cela que consiste l'identité, je veux dire, en ce que les idées auxquelles on l'attribue ne sont en rien différentes de ce qu'elles étaient dans le moment que nous considérions leur précédente existence, et à quoi nous comparons leur existence présente. Car, ne trouvant jamais et ne pouvant même concevoir qu'il soit possible que deux choses de la même espèce existent en même temps dans le même lieu, nous avons droit de conclure que tout ce qui existe quelque part dans un certain temps, en exclut toute autre chose de la même espèce, et existe là tout seul. Lors donc que nous demandons si une chose est la même, ou non, cela se rapporte toujours à une chose qui, dans un tel temps, existait dans une telle place, et qui, dans cet instant, était certainement la même avec elle-même, et non avec une autre. D'où il s'ensuit, qu'une chose ne peut avoir deux commencements d'existence, ni deux choses un seul commencement, étant impossible que deux choses de la même espèce soient ou existent, dans le même instant, dans un seul et même lieu, ou qu'une seule et même chose existe en différents lieux. Par conséquent, ce qui a un même commencement par rapport au temps et au lieu, est la même chose; et ce qui, à ces deux égards, a un commencement différent de celle-là, n'est pas la même chose qu'elle, mais en est actuellement différent [1]. L'embarras qu'on a trouvé dans

[1] « Ces remarques sont très-bonnes. Il est vrai que « nous nous éloignons un peu quelquefois de ce sens, « comme lorsque nous disons qu'une chose est vieille, en « la comparant, non pas avec celles de son espèce, mais « avec d'autres espèces. Quelqu'un demanda à Galilée s'il « croyait que le soleil fût éternel; il répondit : *Eterno* « *nò, ma ben antico.* »

[1] « Il faut toujours que, outre la différence du temps et « du lieu, il y ait un *principe interne de distinction*; « et quoiqu'il y ait plusieurs choses de même espèce, il « est pourtant vrai qu'il n'y en a jamais de parfaitement « semblables. Ainsi, quoique le temps et le lieu (c'est-à- « dire le rapport au dehors) nous servent à distinguer les « choses que nous ne distinguons pas bien par elles- « mêmes, les choses ne laissent pas d'être distinguables « en soi. Le précis de l'*identité* et de la *diversité* ne con- « siste donc pas dans le temps et dans le lieu, quoiqu'il « soit vrai que la diversité des choses est accompagnée du « temps ou du lieu, parce qu'ils amènent avec eux des « impressions différentes sur la chose; pour ne point dire « que c'est plutôt par les choses qu'il faut discerner un « lieu ou un temps de l'autre, car d'eux-mêmes ils sont « parfaitement semblables, mais aussi ce ne sont pas des « substances ou des réalités complètes. La manière de « distinguer qu'on semble proposer ici, comme unique

cette espece de relation, n'est venu que du peu de soin qu'on a pris de se faire des notions précises des choses auxquelles on l'attribue.

§ 2. *Identité des substances.*

Nous n'avons d'idée que de trois sortes de substances, qui sont : 1. *Dieu*. 2. *Les intelligences finies*. 3. *Et les corps*.

Premièrement, Dieu est sans commencement, éternel, inaltérable, et présent partout ; c'est pourquoi l'on ne peut former aucun doute sur son identité.

En second lieu, les esprits finis ayant eu chacun un certain temps et un certain lieu, qui a déterminé le commencement de leur existence, la relation à ce temps et à ce lieu déterminera toujours l'identité de chacun d'eux, aussi longtemps qu'elle subsistera.

En troisième lieu, l'on peut dire de même à l'égard de chaque particule de matière, que tandis qu'elle n'est ni augmentée ni diminuée par l'addition ou la soustraction d'aucune matière, elle est la même. Car, quoique ces trois sortes de substances, comme nous les nommons, ne s'excluent pas l'une l'autre du même lieu, cependant nous ne pouvons nous empêcher de concevoir que chacune d'elles doit nécessairement exclure du même lieu toute autre qui est de la même espèce. Autrement, les notions et les noms d'identité et de diversité seraient inutiles, et il ne pourrait y avoir aucune distinction de substances, ni d'aucunes choses différentes l'une de l'autre. Par exemple, si deux corps pouvaient être dans un même lieu tout à la fois, deux particules de matière seraient une seule et même particule, soit que vous les supposiez grandes ou petites ; ou plutôt, tous les corps ne seraient qu'un seul et même corps. Car, par la même raison que deux particules de matière peuvent être dans un seul lieu, tous les corps peuvent être aussi dans un seul lieu ; supposition qui, étant une fois admise, détruit toute distinction entre l'identité et la diversité, entre un et plusieurs, et la rend tout à fait ridicule. Or, comme c'est une contradiction, que deux, ou plus d'un, ne soient qu'un, l'identité et la diversité sont des rapports et des moyens de comparaison très-bien fondés, et d'une grande utilité pour l'entendement.

Identité des modes.

Toutes les autres choses n'étant, après les substances, que des modes ou des relations qui se terminent aux substances, on peut déterminer encore, par la même voie, l'identité et la diversité de chaque existence particulière qui leur convient. Seulement, à l'égard des choses dont l'existence consiste dans une perpétuelle succession, comme sont les actions des êtres finis, le mouvement et la pensée, qui consistent l'un et l'autre dans une continuelle succession, on ne peut douter de leur diversité. Car, chacune périssant dans le même moment qu'elle commence, elle ne saurait exister en différents temps ou en différents lieux, à la manière des êtres permanents, qui peuvent, en divers temps, exister dans des lieux différents. Par conséquent, aucun mouvement ni aucune pensée, considérés comme dans différents temps, ne peuvent être les mêmes, puisque chacune de leurs parties a un différent commencement d'existence.

§ 3. *Ce que c'est qu'on nomme dans les écoles* Principium individuationis.

Par tout ce que nous venons de dire, il est aisé de voir ce que c'est qui constitue un individu et le distingue de tout autre être (ce qu'on nomme *principium individuationis* dans les écoles, où l'on se tourmente si fort pour savoir ce que c'est) ; il est, dis-je, évident que ce principe consiste dans l'existence même qui fixe chaque être, de quelque espèce qu'il soit, à un temps et à un lieu particulier, incommunicable à deux êtres de la même espèce [1]. Quoique cela paraisse plus

« dans les choses de même espèce, est fondée sur la supposition que la pénétration n'est point conforme à la nature. Cette supposition est raisonnable, mais l'expérience même fait voir qu'on n'y est point attaché ici, quand il s'agit de distinction. Nous voyons, par exemple, deux ombres, ou deux rayons de lumière, qui se pénètrent, et nous pourrions nous former un monde imaginaire où les corps en usassent de même. Cependant nous ne laissons pas de distinguer un rayon de l'autre, par le train de leur passage, lors même qu'ils se croisent. »

[1] « Le *principe* d'*individuation* revient, dans les individus, au principe de distinction dont je viens de parler. Si deux individus étaient parfaitement semblables et égaux, en un mot, *indistinguables* par eux-mêmes, n'y aurait point de principe d'individuation ; et même j'ose dire qu'il n'y aurait point de distinction individuelle, ou de différents individus à cette condition. C'est pourquoi la notion des atomes est chimérique, et ne vient que des conceptions incomplètes des hommes. Car s'il y avait des atomes, c'est-à-dire, des corps parfaitement durs et parfaitement inaltérables ou incapables de changement interne, et ne pouvant différer entre eux que de grandeur et de figure, il est manifeste qu'étant possible

aisé à concevoir dans les substances ou modes les plus simples, on trouvera pourtant, si l'on y fait réflexion, qu'il n'est pas plus difficile de le comprendre dans les substances ou modes les plus complexes, si l'on prend la peine de considérer à quoi ce principe est précisément appliqué. Supposons, par exemple, un atome, c'est-à-dire, un corps continu sous une surface immuable, qui existe dans un temps et dans un lieu déterminé : il est évident que dans quelque instant de son existence qu'on le considère, il est actuellement le même avec lui-même. Car, étant dans cet instant ce qu'il est effectivement, et rien autre chose, il est le même, et doit continuer d'être tel, aussi longtemps que son existence est continuée : puisque, pendant tout ce temps, il sera le même, et non autre. Et si deux, trois, quatre atomes, et davantage, sont joints ensemble dans une même masse, chacun de ces atomes sera le même, par la règle que je viens de poser ; et pendant qu'ils existent joints ensemble, la masse qui est composée des mêmes atomes, doit être la même masse ou le même corps, de quelque manière que les parties soient assemblées. Mais, si l'on en ôte un de ces atomes, ou qu'on y en ajoute un nouveau, ce n'est plus la même masse ni le même corps. Quant aux créatures vivantes, leur identité ne dépend pas d'une masse composée des mêmes particules, mais de quelque autre chose. Car, en elles, un changement de grandes parties de matière ne donne point d'atteinte à l'identité. Un chêne qui, d'une petite plante devient un grand arbre, et qu'on vient d'émonder, est toujours le même chêne ; et un poulain devenu cheval, tantôt gras et tantôt maigre, est, durant tout ce temps-là, le même cheval, quoique dans ces deux cas il y ait un manifeste changement de parties : de sorte qu'en effet ni l'un ni l'autre n'est une même masse de matière, bien qu'ils soient véritablement, l'un, le même chêne, et l'autre, le même cheval. Et la raison de cette différence est fondée sur ce que dans ces deux cas, celui d'une masse de matière et celui d'un corps vivant, l'identité n'est pas appliquée à la même chose.

« qu'ils soient de même figure et grandeur, il y en aurait « alors d'indistinguables en soi, et qui ne pourraient être « discernés que par des déterminations extérieures, sans « fondement interne, ce qui est contre les plus grands « principes de la raison. Mais la vérité est que tout corps « est altérable, et même altéré toujours actuellement, en « sorte qu'il diffère en lui-même de tout autre. »

§ 4. *Identité des végétaux.*

Il reste donc à voir en quoi un chêne diffère d'une masse de matière ; et c'est, ce me semble, en ce que la dernière de ces choses n'est que la cohésion de certaines particules de matière, de quelque manière qu'elles soient unies, au lieu que l'autre est une disposition de ces particules, telle qu'elle doit être pour constituer les parties d'un chêne, et une organisation de ces parties qui soit propre à recevoir et à distribuer la nourriture nécessaire pour former le bois, l'écorce, les feuilles, etc., d'un chêne, en quoi consiste la vie des végétaux. Puis donc que ce qui constitue l'unité d'une plante, c'est d'avoir une telle organisation de parties dans un seul corps qui participe à une commune vie, une plante continue d'être la même plante aussi longtemps qu'elle n part à la même vie, quoique cette vie vienne a être communiquée à de nouvelles parties de matière, unies vitalement à la plante déjà vivante, en vertu d'une pareille organisation continuée, laquelle convient à cette espèce de plante. Car cette organisation étant en un certain moment dans un certain amas de matière, est distinguée, dans ce composé particulier, de toute autre organisation, et constitue cette vie individuelle qui existe continuellement dès ce moment, tant avant qu'après, dans la même continuité de parties insensibles qui se succèdent les unes aux autres, unies au corps vivant de la plante. C'est ainsi qu'elle a cette identité qui la fait être la même plante, et qui fait que toutes ses parties sont les parties d'une même plante, pendant tout le temps qu'elles existent jointes à cette organisation continuée, qui est propre à transmettre cette commune vie à toutes les parties ainsi unies [1].

[1] « L'organisation ou configuration, sans un principe « de vie subsistant que j'appelle *Monade*, ne suffirait pas « pour faire demeurer *idem numero*, ou le même individu, car la configuration peut demeurer individuellement. Lorsqu'un fer à cheval se change en cuivre dans « une eau minérale de la Hongrie, la même figure demeure « en espèce, mais non pas le *même en individu* ; car le « fer se dissout, et le cuivre, dont l'eau est imprégnée, « se précipite et se met insensiblement à la place. Or, la « figure est un accident qui ne passe pas d'un sujet à l'autre (*de subjecto in subjectum*). Ainsi il faut dire que « les corps organisés, aussi bien que d'autres, ne demeurent les mêmes qu'en apparence, et non pas en parlant « à la rigueur. C'est à peu près comme un fleuve qui « change toujours d'eau, ou comme le navire de Thésée « que les Athéniens réparaient toujours. Mais quant aux « substances qui ont en elles-mêmes une véritable et réelle « unité substantielle, à qui puissent appartenir les actions « *vitales* proprement dites, et quant aux êtres substan-

§ 5. *Identité des animaux.*

Le cas n'est pas si différent dans les brutes, que chacun ne puisse eonelure de là, que leur identité consiste dans ce qui constitue nn animal et le fait continuer d'être le même. Il y a quelque ehose de pareil dans les machines artificielles, et qui peut servir à éclaircir cet article. Car, par exemple, qu'est-ee qu'une montre? Il est evident que ce n'est autre ehose qu'une organisation ou eonstruetion de parties, propre à une eertaine fin, qu'elle est capable de remplir, lorsqu'elle reçoit l'impression d'une force suffisante pour eela. De sorte que si nous supposions que cette maehine fût un seul corps continn, dont toutes les parties organisées fussent réparées, augmentées, ou diminuées par une eonstante addition ou séparation de parties insensibles, par le moyen d'une commune vie, qui entretînt toute la maehine, nous aurions quelque chose de fort semblable au corps d'un animal. Mais il y a cette différence, que dans un animal la justesse de l'organisation et du mouvement, en quoi consiste la vie, commenee tout à la fois, le mouvement venant du dedans; au lieu que dans les maehines, la force qui les fait agir, venant du dehors, manque souvent, lorsque l'organe est en état et bien disposé à en recevoir les impressions.

§ 6. *Identité de l'homme.*

Cela montre encore en quoi consiste l'identité du même homme, savoir, en cela seul qu'il jouit de la même vie, continnée par des particules de matière qui sont dans nn flux perpétuel, mais qui, dans cette snecession, sont vitalement unies au même corps organisé. Quiconque attaehera l'identité de l'homme à quelque autre ehose qu'à ee qui constitne celle des autres animaux, je veux dire, à un corps bien organisé dans un certain instant, et qui, dès lors, continue dans eette organisation vitale par une succession de diverses partienles de matière qui lni sont unies, aura de la peine à faire qu'un embryon, un homme âgé, un fou et un sage, soient le même homme en vertu d'une supposition, d'où il ne s'ensuive qu'il est possible que Seth, Ismaël, Socrate, Pilate, saint Augustin, et César Borgia, sont un seul et même homme. Car, si l'identité de l'âme fait toute seule qu'un homme est le même, et qu'il n'y ait rien dans la nature de la matière qui empêche qn'un même esprit individnel ne puisse être uni à différents corps, il sera fort possible que ces hommes, qui ont vécu en différents siècles, et ont été d'un tempérament différent, aient été un seul et même homme : façon de parler qui serait fondée sur l'étrange usage qu'on ferait du mot *homme*, en l'appliquant à une idée dont on exelurait le corps et la forme extérienre. Cette manière de parler s'accorderait encore plus mal avec les notions de ces philosophes qui, reconnaissant la transmigration, croient que les âmes des hommes peuvent être envoyées, pour punition de leurs déréglements, dans des corps de bêtes, comme dans des habitations propres à l'assouvissement de leurs passions brutales. Car, je ne crois pas qu'une personne, qui serait assurée que l'âme d'Héliogabale existait dans l'un de ses pourceaux, voulût dire que ce pourceau était un homme, ou le même homme qu'Héliogabale [1].

« tiels, *quæ spiritu uno continentur*, comme parle un « ancien jurisconsulte, c'est-à-dire, qu'un certain esprit « indivisible anime, ou a raison de dire qu'elles demeu« reul parfaitement *le même individu* par cette âme, ou « cet esprit, qui fait le *moi* dans celles qui pensent. »

§ 7. *L'identité répond à l'idée qu'on se fait des choses.*

Ce n'est donc pas l'nnité de substance qui comprend toute sorte d'identité, ou qui la peut déterminer dans ehaque rencontre. Mais, pour se faire une idée exacte de l'identité, et pour en juger sainement, il faut voir quelle idée est signifiée par le mot auquel on l'applique; car, être la même substance, le même homme et la même personne, sont trois ehoses différentes, s'il est vrai que ces trois termes, *personne*, *homme* et *substance*, emportent trois différentes idées, puisque l'identité ne sanrait être antre chose que l'idée qui appartient à ce nom. Cela,

[1] « Il y a ici question de nom et question de chose. « Quant à la chose, l'identité d'une même substance in« dividuelle ne peut être maintenue que par la conserva« tion de la même âme; car le corps est dans un flux con« tinuel, et l'âme n'habite pas dans certains atomes affectés « à elle, ni dans un petit os indomptable, tel que le *luz* « des rabbins. Cependant il n'y a point de *transmigration* « par laquelle l'âme quitte entièrement son corps, et passe « dans un autre.... mais la question si, en cas qu'une telle « transmigration fût véritable, Caïn, Cham et Ismael, « supposé qu'ils eussent la même âme, mériteraient d'être « appelés la même personne, n'est que de nom.... l'iden« tité de substance y serait; mais en cas qu'il n'y eût « point de connexion de souvenance entre les différents « personnages que la même âme ferait, il n'y aurait pas « assez d'*identité morale* pour dire que ce serait une « *même personne.* »

considéré avec un peu plus d'attention et d'exactitude, aurait peut-être prévenu une bonne partie des embarras où l'on tombe souvent sur cette matière, et qui sont suivis de grandes difficultés apparentes, principalement à l'égard de l'identité personnelle, que nous allons examiner pour cet effet avec un peu d'application.

§ 8. *Ce qui fait le même homme.*

Un animal est un corps vivant organisé; et par conséquent le même animal est, comme nous avons déjà remarqué, la même vie continuée, qui est communiquée à différentes particules de matière, selon qu'elles viennent à être successivement unies à ce corps organisé qui a de la vie. Et, quoi qu'on dise des autres définitions, une observation sincère nous fait voir certainement que l'idée que nous avons dans l'esprit, de ce dont le mot homme est un signe dans notre bouche, n'est autre chose que l'idée d'un animal d'une certaine forme. C'est de quoi je ne doute en aucune manière; car je crois pouvoir avancer hardiment que tout homme qui verrait une créature faite et formée comme lui-même, quoiqu'elle n'eût jamais fait paraître plus de raison qu'un chat ou un perroquet, ne laisserait pas de l'appeler homme; ou que, s'il entendait un perroquet discourir raisonnablement et en philosophe, il ne l'appellerait ou ne le croirait que perroquet : et qu'il dirait du premier de ces animaux, que c'est un homme grossier, lourd et destitué de raison, et du dernier, que c'est un perroquet plein d'esprit et de bon sens. Un fameux [1] écrivain de ce temps nous raconte une histoire qui peut suffire pour autoriser la supposition que je viens de faire, d'un perroquet raisonnable. Voici ses paroles : « J'avais toujours « eu envie de savoir de la propre bouche du prince « *Maurice de Nassau*, ce qu'il y avait de vrai « dans une histoire que j'avais ouï dire plusieurs « fois au sujet d'un perroquet qu'il avait pendant « qu'il était dans son gouvernement du Brésil. « Comme je crus que vraisemblablement je ne le « verrais plus, je le priai de m'en éclaircir. On « disait que ce perroquet faisait des questions et « des réponses aussi justes qu'une créature rai« sonnable aurait pu faire, de sorte que l'on « croyait, dans la maison de ce prince, que ce « perroquet était possédé. On ajoutait qu'un de « ses chapelains, qui avait vécu depuis ce temps« là en Hollande, avait pris une si forte aversion « pour les perroquets, à cause de celui-là, qu'il « ne pouvait pas les souffrir, disant qu'ils avaient « le diable dans le corps. J'avais appris toutes ces « circonstances et plusieurs autres qu'on m'assu« rait être véritables; ce qui m'obligea de prier « le prince Maurice de me dire ce qu'il y avait « de vrai en tout cela. Il me répondit avec sa « franchise ordinaire, et en peu de mots : qu'il y « avait quelque chose de véritable; mais que la « plus grande partie de ce qu'on m'avait dit était « faux. Il me dit que lorsqu'il vint dans le Brésil, « il avait ouï parler de ce perroquet; et qu'encore « qu'il crût qu'il n'y avait rien de vrai dans le « récit qu'on lui en faisait, il avait eu la curio« sité de l'envoyer chercher, quoiqu'il fût fort « loin du lieu où le prince faisait sa résidence : « que cet oiseau était fort vieux et fort gros; et « que lorsqu'il vint dans la salle où le prince était « avec plusieurs Hollandais auprès de lui, le « perroquet dit, dès qu'il les vit : *Quelle com« pagnie d'hommes blancs est celle-ci?* On lui « demanda, en lui montrant le prince, *qui il « était?* Il répondit que c'était *quelque général*. « On le fit approcher, et le prince lui demanda, « *d'où venez-vous?* Il répondit, *de Marinan*. « Le prince, *à qui êtes-vous?* Le perroquet, *à « un Portugais*. Le prince, *que fais-tu là?* Le « perroquet, *je garde les poules*. Le prince se mit « à rire, et dit, *vous gardez les poules?* Le per« roquet répondit : *oui, moi; et je sais bien « faire chuc, chuc;* ce qu'on a accoutumé de « faire quand on appelle les poules, et ce que le « perroquet répéta plusieurs fois. Je rapporte les « paroles de ce beau dialogue en français, « comme le prince me les dit. Je lui demandai « encore en quelle langue parlait le perroquet. Il « me répondit que c'était en brasilien. Je lui de« mandai s'il entendait cette langue. Il me ré« pondit que non; mais qu'il avait eu soin d'a« voir deux interprètes, un Brasilien qui parlait « hollandais, et l'autre Hollandais qui parlait « brasilien; qu'il les avait interrogés séparément, « et qu'ils lui avaient rapporté tous deux les « mêmes paroles. Je n'ai pas voulu omettre cette « histoire, parce qu'elle est extrêmement sin« gulière, et qu'elle peut passer pour certaine. « J'ose dire au moins que ce prince croyait ce « qu'il me disait, ayant toujours passé pour un « homme de bien et d'honneur. Je laisse aux « naturalistes le soin de raisonner sur cette aven« ture, et aux autres hommes la liberté d'en « croire ce qui leur plaira. Quoi qu'il en soit,

[1] « M. le chevalier Temple dans ses Mémoires, p. 66, « édit. de Hollande, ann. 1692. »

« il n'est peut-être pas mal d'égayer quelquefois la scène par de telles digressions, à propos « ou non. »

J'ai eu soin de faire voir à mon lecteur cette histoire tout au long dans les propres termes de l'auteur, parce qu'il me semble qu'il ne l'a pas jugée incroyable ; car on ne saurait s'imaginer qu'un si habile homme que lui, qui avait assez de capacité pour autoriser tous les témoignages qu'il nous donne de lui-même, eût pris tant de peine, dans un endroit où cette histoire ne fait rien à son sujet, pour nous réciter, sur la foi d'un homme qui était non-seulement son ami, comme il nous l'apprend lui-même, mais encore un prince qu'il reconnaît homme de bien et d'honneur, un conte qu'il ne pouvait juger incroyable, sans le regarder aussi comme fort ridicule. Il est visible que le prince qui garantit cette histoire, et que l'auteur qui la rapporte après lui, appellent tous deux ce causeur, *un perroquet*. Et je demande à toute autre personne à qui cette histoire paraît digne d'être racontée, si, supposé que ce perroquet, et tous ceux de son espèce, eussent toujours parlé, comme ce prince nous assure que celui-là parlait, je demande, dis-je, s'ils n'auraient pas passé pour une race d'animaux raisonnables ; et si, outre cela, ils n'auraient pas été reconnus pour des perroquets, plutôt que pour des hommes ? Car je m'imagine que ce qui constitue l'idée d'un homme, dans l'esprit de la plupart des gens, n'est pas seulement l'idée d'un être pensant et raisonnable, mais aussi celle d'un corps formé de telle et telle manière, qui est joint à cet être. Or, si c'est là l'idée d'un homme, le même corps formé de parties successives qui ne se dissipent pas toutes à la fois, doit concourir, aussi bien qu'un même esprit immatériel, à faire le même homme.

§ 9. *En quoi consiste l'identité personnelle.*

Cela posé, pour trouver en quoi consiste l'identité personnelle, il faut voir ce qu'emporte le mot de *personne*. C'est, à ce que je crois, un être pensant et intelligent, capable de raison et de réflexion, et qui se peut considérer soi-même comme le même, comme une même chose qui pense en différents temps et en différents lieux ; ce qu'il fait uniquement par le sentiment qu'il a de ses propres actions, lequel est inséparable de la pensée, et lui est, ce me semble, entièrement essentiel, étant impossible à quelque être que ce soit d'apercevoir, sans apercevoir qu'il aperçoit. Lorsque nous voyons, que nous entendons, que nous flairons, que nous goûtons, que nous sentons, que nous méditons, ou que nous voulons quelque chose, nous le connaissons à mesure que nous le faisons. Cette connaissance accompagne toujours nos sensations et nos perceptions présentes ; et c'est par là que chacun est à lui-même ce qu'il appelle *soi-même*. On ne considère pas dans ce cas si le même *soi* est continué dans la même substance, ou dans diverses substances. Car, puisque la *conscience* accompagne toujours la pensée, et que c'est là ce qui fait que chacun est ce qu'il nomme *soi-même*, et par où il se distingue de toute autre chose pensante ; c'est aussi en cela seul que consiste l'identité personnelle, ou ce qui fait qu'un être raisonnable est toujours le même. Et aussi loin que cette *conscience* peut s'étendre sur les actions ou les pensées déjà passées, aussi loin s'étend l'identité de cette personne : le *soi* est présentement le même qu'il était alors ; et cette action passée a été faite par le même être qui se la représente actuellement par la réflexion [1].

§ 10. *La conscience fait l'identité personnelle.*

Mais on demande, outre cela, si c'est précisément et absolument la même substance ? Peu de

[1] « Je suis aussi de cette opinion, que la conscience, « ou le sentiment du moi, prouve une identité morale ou « personnelle, et c'est en cela que je distingue l'*incessabilité* de l'âme d'une bête, de l'*immortalité* de l'âme « dans l'homme. L'une et l'autre gardent l'*identité physique et réelle* ; mais, quant à l'homme, il est conforme « aux règles de la divine providence que l'âme garde encore l'identité morale et qui nous est apparente à nous-mêmes, pour constituer la même personne, capable par « conséquent de sentir les châtiments et les récompenses... « Je ne voudrais point dire que l'*identité personnelle* et « même le *soi* ne demeurent point en nous, et que je ne « suis point le *moi* qui ait été dans le berceau, sous prétexte que je ne me souviens plus de rien de tout ce que j'ai « fait alors.... le *soi* fait l'identité réelle et physique, et « l'*apparence* du soi (ou la manifestation qu'on a de soi-même par la conscience), accompagnée de vérité, y joint « l'identité personnelle. Ainsi ne voulant point dire que « l'identité personnelle ne s'étend pas plus loin que le « souvenir, je dirais encore moins que le *soi* ou l'identité « physique en dépend..... ainsi la conscience n'est pas le « seul moyen de constituer l'identité personnelle, et le « rapport d'autrui, ou même d'autres marques y peuvent « suppléer. Mais il y a de la difficulté s'il se trouve contradiction entre ces diverses apparences. La conscience « peut se taire, comme dans l'oubli ; mais si elle disait « bien clairement des choses qui fussent contraires aux « autres apparences, on serait embarrassé entre deux possibilités, celle de l'erreur de notre souvenir, et celle de « quelque déception dans les apparences externes. »

gens penseraient être en droit d'en douter, si les perceptions, avec la *conscience* qu'on en a en soi-même, demeuraient toujours présentes à l'esprit, par où la même chose pensante serait toujours sciemment présente, et, comme il semblerait, évidemment la même à elle-même. Mais ce qui donne lieu à quelque embarras sur ce point, c'est que cette *conscience* est toujours interrompue par l'oubli, n'y ayant aucun moment dans notre vie auquel tout l'enchaînement des actions que nous avons faites, soit présent à notre esprit; et que ceux qui ont le plus de mémoire perdent de vue une partie de leurs actions, pendant qu'ils considèrent l'autre; et en effet, quelquefois, ou même pendant la plus grande partie de notre vie, au lieu de réfléchir sur notre moi passé, nous sommes occupés de nos pensées présentes, et enfin dans un profond sommeil, nous n'avons absolument aucune pensée, ou du moins aucune qui soit accompagnée de cette *conscience* qui distingue celles que nous avons en veillant. Or, comme dans tous ces cas le sentiment que nous avons de nous-mêmes est interrompu, et que nous nous perdons nous-mêmes de vue par rapport au passé, on peut douter si nous sommes toujours la même chose pensante, c'est-à-dire, la même substance, ou non. Mais ce doute, quelque raisonnable ou déraisonnable qu'il soit, n'intéresse en aucune manière l'identité personnelle; car il s'agit de savoir ce qui fait la même personne, et non si c'est précisément la même substance qui pense toujours dans la même personne, ce qui ne fait rien dans ce cas; parce que différentes substances peuvent être unies dans une seule personne par le moyen de la même *conscience* à laquelle elles ont part, tout ainsi que différents corps sont unis par la même vie dans un seul animal, dont l'identité est conservée, malgré le changement de substances, au moyen de l'unité d'une même vie continuée. Car, comme c'est la même *conscience* qui fait qu'un homme est le même à lui-même, l'identité personnelle ne dépend que de là, soit que cette *conscience* ne soit attachée qu'à une seule substance individuelle, ou qu'elle puisse être continuée dans différentes substances qui se succèdent l'une à l'autre. En effet, tant qu'un être intelligent peut répéter en soi-même l'idée d'une action passée avec la même *conscience* qu'il en avait eue premièrement, et avec la même qu'il a d'une action présente, jusque-là il est le même soi. Car, c'est par la *conscience* qu'il a en lui-même de ses pensées et de ses actions présentes, qu'il est dans ce moment le même à lui-même; et, par la même raison, il sera le même soi, aussi loin que cette *conscience* peut s'étendre aux actions passées ou à venir : de sorte qu'il ne saurait non plus être deux personnes par la distance des temps, ou par le changement de substance, qu'un homme être deux hommes, parce qu'il porte aujourd'hui un habit qu'il ne portait pas hier, après avoir dormi entre-deux pendant un long ou un court espace de temps. La même *conscience* réunit dans la même personne ces actions qui ont existé en différents temps, quelles que soient les substances qui ont contribué à leur production.

§ 11. *L'identité personnelle subsiste dans le changement des substances.*

Que cela soit ainsi, nous en avons une espèce de démonstration dans notre propre corps, dont toutes les particules font partie de nous-mêmes, c'est-à-dire, de cet être pensant qui se reconnaît intérieurement le même, tandis que ces particules sont vitalement unies à ce même soi pensant; de sorte que nous sentons le bien ou le mal qui leur arrive par l'attouchement, ou par quelque autre voie que ce soit. Ainsi, les membres du corps de chaque homme sont une partie de lui-même : il prend part et est intéressé à ce qui les touche. Mais qu'une main vienne à être coupée, et par là séparée du sentiment que nous avions du chaud, du froid, et des autres affections de cette main : dès ce moment elle n'est non plus une partie de ce que nous appelons *nous-mêmes*, que la partie de matière qui est la plus éloignée de nous. Ainsi, nous voyons que la substance dans laquelle consistait le soi personnel en un temps, peut être changée dans un autre temps, sans qu'il arrive aucun changement à l'identité personnelle : car on ne doute point de la continuation de la même personne, quoique les membres qui en faisaient partie, il n'y a qu'un moment, viennent à être retranchés.

§ 12. *Si elle subsiste dans le changement des substances pensantes?*

Mais la question est, si la même substance qui pense, étant changée, la personne peut être la même, ou si cette substance, demeurant la même, il peut y avoir différentes personnes?

A quoi je réponds, en premier lieu : que

cela ne saurait être une question pour ceux qui font consister la pensée dans une constitution animale, purement matérielle, sans qu'une substance immatérielle y ait aucune part. Car, que leur supposition soit vraie ou fausse, il est évident qu'ils conçoivent que l'identité personnelle est conservée dans quelque autre chose que dans l'identité de substance ; tout de même que l'identité de l'animal est conservée dans une identité de vie et non de substance. Et par conséquent, ceux qui n'attribuent la pensée qu'à une substance immatérielle, doivent montrer, avant que de pouvoir attaquer l'autre opinion, pourquoi l'identité personnelle ne peut être conservée dans un changement de substances immatérielles, ou dans une variété de substances particulières immatérielles, aussi bien que l'identité animale se conserve dans un changement de substances matérielles, ou dans une variété de corps particuliers, à moins qu'ils ne veuillent dire qu'un seul esprit immatériel fait la même vie dans les brutes, comme un seul esprit immatériel fait la même personne dans les hommes : ce que les cartésiens au moins n'admettront pas, de peur d' ériger aussi les bêtes brutes en être pensants.

§ 13. Mais, supposé qu'il n'y ait que des substances immatérielles qui pensent, je dis, sur la première partie de la question, qui est, si la même substance pensante étant changée, la personne peut être la même ? je réponds, dis-je, qu'elle ne peut être résolue que par ceux qui savent quelle est l'espèce de substance qui pense en eux, et si la *conscience* qu'on a de ses actions passées, peut être transférée d'une substance pensante à une autre substance pensante. Je conviens que cela ne pourrait se faire, si cette *conscience* était une seule et même action individuelle. Mais, comme ce n'est qu'une représentation actuelle d'une action passée, il reste à prouver comment il n'est pas possible que ce qui n'a jamais été réellement, puisse être représenté à l'esprit comme ayant été véritablement [1]. C'est pourquoi nous aurons de la peine à déterminer jusqu'où le sentiment des actions passées est attaché à quelque agent individuel, en sorte qu'un autre agent ne puisse l'avoir ; il nous sera, dis-je, bien difficile de déterminer cela, jusqu'à ce que nous connaissions quelle espèce d'actions ne peuvent être faites sans un acte réfléchi de perception qui les accompagne, et comment ces sortes d'actions sont produites par des substances pensantes qui ne sauraient penser sans en être convaincues en elles-mêmes. Mais, parce que ce que nous appelons la même *conscience* n'est pas un acte individuel, il n'est pas facile de s'assurer par la nature des choses, comment une substance intellectuelle ne saurait recevoir comme faite par elle-même, la représentation d'une chose qu'elle n'aurait pas faite, mais qui peut-être aurait été faite par quelque autre agent, comme cela a lieu pour plusieurs représentations en songe, que nous regardons comme véritables pendant que nous songeons. Et jusqu'à ce que nous connaissions plus clairement la nature des substances pensantes, nous n'aurons point de meilleur moyen pour nous assurer que cela n'est point ainsi, que de nous en remettre à la volonté de Dieu. Car, autant que la félicité ou la misère de quelqu'une de ses créatures capables de sentiment, se trouve intéressée en cela, il faut croire que cet Être suprême, dont la bonté est infinie, ne transportera pas de l'une à l'autre, en conséquence de l'erreur où elles pourraient être, le sentiment qu'elles ont de leurs bonnes ou de leurs mauvaises actions, qui entraîne après lui la peine ou la récompense. Je laisse à d'autres à juger jusqu'où ce raisonnement peut être pressé contre ceux qui font consister la pensée dans un assemblage d'esprits animaux qui sont dans un flux continuel. Mais, pour revenir à la question qui nous occupe, on doit reconnaître que si la même *conscience*, qui est une chose entièrement différente de la même figure ou du même mouvement en nombre dans le corps, peut être transportée d'une substance pensante à une autre substance pensante, il se pourra faire que deux. substances pensantes ne consti-

[1] « Un souvenir de quelque intervalle peut tromper ; « on l'expérimente souvent, et il y a moyen de concevoir « une cause naturelle de cette erreur. Mais le souvenir « présent et immédiat, ou le souvenir de ce qui se passait « immédiatement auparavant, c'est-à-dire, la conscience « ou la réflexion qui accompagnent l'action interne, ne « saurait tromper naturellement ; autrement, on ne serait « pas même certain qu'on pense à telle ou telle chose : « car ce n'est aussi que de l'action passée qu'on le dit en « soi, et non pas de l'action même qui le dit. Or, si les « expériences internes immédiates ne sont point certaines, « il n'y aura point de vérité de fait dont on puisse être « assuré. Et j'ai déjà dit qu'il peut y avoir quelque raison « intelligible de l'erreur qui se commet dans les perceptions médiates et externes ; mais dans les immédiates « et internes, on n'en saurait trouver, à moins de recourir « à la toute-puissance de Dieu. »

tuent qu'une seule personne. Car l'identité personnelle est conservée, dès là que la même *conscience* est continuée dans la même substance, ou dans différentes substances.

§ 14. Quant à la seconde partie de la question, qui est, si, la même substance immatérielle restant, il peut y avoir deux personnes distinctes? elle me paraît fondée sur ceci, savoir, si le même être immatériel, convaincu en lui-même de ses actions passées, peut être tout à fait dépouillé de tout sentiment de son existence passée, et le perdre entièrement, sans le pouvoir jamais recouvrer; de sorte que, commençant, pour ainsi dire, un nouveau compte, depuis une nouvelle période, il ait une *conscience* qui ne puisse s'étendre au delà de ce nouvel état. Tous ceux qui croient la préexistence des âmes, sont visiblement dans cette pensée, puisqu'ils reconnaissent que l'âme n'a aucun reste de connaissance de ce qu'elle a fait dans l'état où elle a préexisté, soit séparée de tout corps, soit unie à un autre corps. Et s'ils faisaient difficulté de l'avouer, l'expérience serait visiblement contre eux. Ainsi, l'identité personnelle ne s'étendant pas plus loin que ne s'étend la conscience, un esprit préexistant, qui n'a pu continuer d'exister durant tant de siècles dans une parfaite insensibilité, doit nécessairement constituer différentes personnes. Supposez qu'un chrétien, platonicien ou pythagoricien, se crût en droit de penser, parce que Dieu aurait terminé le septième jour tous les ouvrages de la création, que son âme a existé depuis ce temps-là: supposez qu'il vînt à s'imaginer qu'elle a passé dans différents corps humains, comme un homme que j'ai vu, qui était persuadé que son âme avait été l'âme de Socrate (je n'examinerai point si cette prétention était bien fondée; mais ce que je puis assurer certainement, c'est que dans le poste qu'il a rempli, et qui n'était pas de petite importance, il a passé pour un homme fort raisonnable; et il a paru par ses ouvrages qui ont vu le jour, qu'il ne manquait ni d'esprit ni de savoir); cet homme, ou quelque autre qui croirait la transmigration des âmes, pourrait-il croire qu'il est la même personne que Socrate, quoiqu'il ne trouvât en lui-même aucun sentiment des actions ou des pensées de Socrate? Qu'un homme, après avoir réfléchi sur soi-même, conclue qu'il a en lui-même une âme immatérielle, qui est ce qui pense en lui, et le fait être le même, dans le changement continuel qui arrive à son corps, et que c'est là ce qu'il appelle *soi-même:* qu'il suppose encore que c'est la même âme qui était dans Nestor ou dans Thersite au siége de Troie; car les âmes étant indifférentes à l'égard de quelque portion de matière que ce soit, autant que nous le pouvons connaître par leur nature, cette supposition ne renferme aucune absurdité apparente: et par conséquent cette âme peut avoir été alors aussi bien celle de Nestor ou de Thersite, qu'elle est présentement celle de quelque autre homme. Cependant, si cet homme n'a présentement aucun sentiment de quoi que ce soit que Nestor ou Thersite ait jamais fait ou pensé, conçoit-il, ou peut-il concevoir qu'il est la même personne que Nestor ou Thersite? peut-il prendre part aux actions de ces deux anciens Grecs? peut-il se les attribuer, ou penser qu'elles soient plutôt ses propres actions que celles de quelque autre homme qui ait jamais existé? Il est visible que, le sentiment qu'il a de sa propre existence ne s'étendant à aucune des actions de Nestor ou de Thersite, il n'est pas plus une même personne avec l'un des deux, que si l'âme ou l'esprit immatériel, qui est présentement en lui, avait été créé, et avait commencé d'exister, lorsqu'il commença d'animer le corps auquel il est présentement uni; quelque vrai qu'il fût d'ailleurs que l'esprit qui avait animé le corps de Nestor ou de Thersite, était le même en nombre que celui qui anime à présent le sien. Cela, dis-je, ne contribuerait pas davantage à le faire la même personne que Nestor, que si quelques-unes des particules de matière qui, autrefois, ont fait partie de Nestor, étaient à présent une partie de cet homme-là: car la même substance immatérielle, sans la même *conscience*, ne fait non plus la même personne, pour être unie à tel ou tel corps, que les mêmes particules de matière unies à quelque corps, sans une *conscience* commune, ne peuvent faire la même personne. Mais, que cet homme vienne à trouver en lui-même la conscience de quelqu'une des actions qu'a faites Nestor, il se trouve alors la même personne que Nestor.

§ 15. Et par là nous pouvons concevoir, sans aucune peine, ce qui, au moment de la résurrection, doit faire la même personne, quoique le corps n'ait pas exactement la même forme et les mêmes parties qu'il avait dans ce monde, pourvu que la même *conscience* se trouve jointe à l'esprit qui l'anime. Cependant l'âme toute

seule, le corps étant changé, peut à peine suffire pour faire le même homme, hormis à l'égard de ceux qui attachent toute l'essence de l'homme à l'âme qui est en lui. Car, supposons que l'âme d'un prince, ayant le sentiment intime de la vie de prince qu'il a déjà menée dans le monde, vînt à entrer dans le corps d'un savetier, aussitôt que l'âme de ce pauvre homme aurait abandonné son corps : chacun voit que ce serait la même personne que le prince, uniquement responsable des actions qu'elle aurait faites étant prince. Mais qui voudrait dire que ce serait le même homme? Le corps doit donc entrer aussi dans ce qui constitue l'homme, et je m'imagine qu'en ce cas-là le corps déterminerait l'homme, au jugement de tout le monde, et que l'âme, accompagnée de toutes les pensées de prince qu'elle avait autrefois, ne constituerait pas un autre homme. Ce serait toujours le même savetier, dans l'opinion de chacun, lui seul excepté. Je sais bien que, dans le langage ordinaire, la même personne et le même homme signifient une seule et même chose ; et à la vérité, il sera toujours libre à chacun de parler comme il voudra, et d'attacher tels sons articulés à telles idées qu'il jugera à propos, et de les changer aussi souvent qu'il lui plaira : mais, lorsque nous voudrons rechercher ce qui constitue le même esprit, le même homme, ou la même personne, nous ne saurions nous dispenser de fixer en nous-mêmes les idées d'esprit, d'homme et de personne; et après avoir ainsi établi ce que nous entendons par ces trois mots, il ne sera pas malaisé de déterminer, à l'égard de chacune de ces choses ou d'autres semblables, dans quel cas elle est, ou n'est pas la même.

§ 16. *La* conscience *fait la même personne.*

Mais quoique la même substance immatérielle ou la même âme ne suffise pas toute seule pour constituer l'homme, en quelque lieu, et dans quelque état qu'elle existe, il est pourtant visible que la *conscience*, aussi loin qu'elle peut s'étendre, quand ce serait jusqu'aux siècles passés, réunit dans une même personne les existences et les actions les plus éloignées par le temps, tout de même qu'elle unit l'existence et les actions du moment immédiatement précédent; de sorte que quiconque a une *conscience*, un sentiment intérieur de quelques actions présentes et passées, est la même personne à qui ces actions appartiennent. Si, par exemple, je sentais également en moi-même que j'ai vu l'arche et le déluge de Noë, comme je sens que j'ai vu, l'hiver passé, l'inondation de la Tamise, ou que j'écris présentement, je ne pourrais douter, que le moi qui écrit dans ce moment, qui a vu, l'hiver passé, le débordement de la Tamise, et qui a été présent au déluge universel, ne fût le même moi, dans quelque substance qu'on veuille le placer; comme je suis certain que moi, qui écris ceci, je suis, à présent que j'écris, le même moi que j'étais hier, que je sois ou non entièrement composé de la même substance matérielle ou immatérielle. En effet, il est indifférent, dans la question qui nous occupe, que ce même moi soit composé de la même ou de différentes substances; puisque je suis autant intéressé, et aussi justement responsable pour une action faite il y a mille ans, qui m'est présentement adjugée par la *conscience* que j'en ai comme ayant été faite par moi-même, que je le suis pour ce que je viens de faire dans le moment précédent [1].

§ 17. *L'identité personnelle dépend de la* conscience.

Le *soi* est cette chose pensante, intérieurement convaincue de ses propres actions (de quelque substance qu'elle soit formée, soit spirituelle ou matérielle, simple ou composée, il n'importe), qui sent du plaisir et de la douleur, qui est capable de bonheur ou de misère, et par là est intéressée pour soi-même, aussi loin que cette *conscience* peut s'étendre. Ainsi chacun éprouve tous les jours, que, tandis que son petit doigt est compris sous cette *conscience*, il fait autant une partie de lui-même que ce qui y a le plus de part. Et si, ce petit doigt venant à être séparé du reste du corps, cette *conscience* accompagnait le petit doigt, et abandonnait le reste du corps, il est évident que le petit doigt serait la personne, la même personne; et qu'alors le *soi* n'aurait rien à démêler avec le reste du corps. Comme, dans ce cas, ce qui fait la même personne et constitue le moi qui en est inséparable, c'est la *conscience* qui accompagne

[1] « Cette opinion d'avoir fait quelque chose peut « tromper dans les actions éloignées. Des gens ont pris « pour véritable ce qu'ils avaient songé, ou ce qu'ils « avaient inventé, à force de le répéter : cette fausse opi- « nion peut embarrasser, mais elle ne peut point faire « qu'on soit punissable, si d'autres n'en conviennent « point. De l'autre côté, on peut être responsable de ce « qu'on a fait, quand on l'aurait oublié, pourvu que l'ac- « tion soit vérifiée d'ailleurs. »

la substance, lorsqu'une partie vient à être séparée de l'autre; il en est de même par rapport aux substances qui sont éloignées par le temps. Ce à quoi la *conscience* de cette présente chose pensante se peut joindre, fait la même personne et le même soi avec elle, et non avec aucune autre chose; et ainsi il reconnaît et s'attribue à lui-même toutes les actions de cette chose, comme des actions qui lui sont propres, autant que cette *conscience* peut s'étendre, et pas plus loin, comme l'apercevront tous ceux qui y feront quelque réflexion.

§ 18. *Ce qui est l'objet des récompenses et des châtiments.*

C'est sur cette identité personnelle qu'est fondé tout le droit et toute la justice des peines et des récompenses, du bonheur et de la misère, puisque c'est sur cela que chacun est intéressé pour lui-même, sans se mettre en peine de ce qui arrive d'aucune substance qui n'a point de liaison avec cette *conscience*, ou qui n'y a point de part. Car, comme il paraît nettement dans l'exemple que je viens de proposer, si la *conscience* suivait le petit doigt lorsqu'il vient à être coupé, le même soi qui hier était intéressé pour tout le corps, comme faisant partie de lui-même, ne pourrait que regarder les actions qui furent faites hier comme des actions qui lui appartiennent présentement. Et cependant, si le même corps continuait de vivre et d'avoir, immédiatement après la séparation du petit doigt, sa *conscience* particulière, à laquelle le petit doigt n'eût aucune part, le soi attaché au petit doigt n'aurait garde d'y prendre aucun intérêt comme à une partie de lui-même; il ne pourrait avouer aucune de ces actions, et l'on ne pourrait non plus lui en imputer aucune.

§ 19. Nous pouvons voir par là ce qui constitue l'identité personnelle, et qu'elle ne consiste pas dans l'identité de substance, mais, comme j'ai dit, dans l'identité de *conscience* : de sorte que, si Socrate et le présent roi du Mogol participent à cette dernière identité, Socrate et le roi du Mogol sont une même personne. Que le même Socrate veillant, et dormant, ne participe pas à une seule et même *conscience*, Socrate veillant et dormant, n'est pas la même personne. Et il n'y aurait pas plus de justice à punir Socrate veillant pour ce qu'aurait pensé Socrate dormant, et dont Socrate veillant n'aurait jamais eu aucun sentiment, qu'à punir un jumeau pour ce qu'aurait fait son frère, et dont il n'aurait aucun sentiment, parce que leur extérieur serait si semblable qu'on ne pourrait les distinguer l'un de l'autre; car on a vu de tels jumeaux.

§ 20. Mais voici une objection qu'on fera peut-être encore sur cet article : supposé que je perde entièrement le souvenir de quelques parties de ma vie, sans qu'il soit possible de le rappeler, de sorte que je n'en aurai peut-être jamais aucune connaissance; ne suis-je pourtant pas la même personne qui a fait ces actions, qui a eu ces pensées, desquelles j'ai eu une fois moi-même un sentiment positif, quoique je les aie oubliées présentement? Je réponds à cela : que nous devons prendre garde à quoi ce mot *je* est appliqué dans cette occasion. Il est visible que, dans ce cas, il ne désigne autre chose que l'homme. Et comme on présume que le même homme est la même personne, on suppose aisément qu'ici le mot *je* signifie aussi la même personne. Mais s'il est possible à un même homme d'avoir, en différents temps, une *conscience* distincte et incommunicable, il est hors de doute que le même homme doit constituer différentes personnes en différents temps : et il paraît, par des déclarations solennelles, que c'est là le sentiment du genre humain; car les lois humaines ne punissent pas l'homme fou pour les actions que fait l'homme de sens rassis, ni l'homme de sens rassis pour ce qu'a fait l'homme fou, par où elles en font deux personnes; ce qu'on peut expliquer en quelque sorte par une façon de parler dont on se sert communément, quand on dit, Un tel n'est plus le même, ou, Il est hors de lui-même : expressions qui donnent à entendre, en quelque manière, que ceux qui s'en servent présentement, ou du moins qui s'en sont servis au commencement, ont cru que l'identité, ou ce qui constitue la même personne, n'était plus dans cet homme[1].

[1] « Les lois menacent de châtier et promettent de ré« compenser, pour empêcher les mauvaises actions et « avancer les bonnes. Or, un fou peut être tel que les me« naces et les promesses n'opèrent point assez sur lui, la « raison n'étant plus la maîtresse; ainsi à mesure de sa « faiblesse la rigueur de la peine doit cesser. De l'autre « côté, on veut que le criminel sente l'effet du mal qu'il « a fait, afin qu'on craigne d'avance de commettre des « crimes; mais le fou n'y étant pas assez sensible, on est « bien aise d'attendre un bon intervalle pour exécuter la « sentence qui le fait punir de ce qu'il a fait de sens ras« sis. Ainsi ce que font les lois ou les juges, dans ces ren« contres, ne vient point de ce qu'on y conçoit deux per« sonnes. »

§ 21. *Différence entre l'identité d'homme et celle de personne.*

Il est pourtant bien difficile de concevoir que Socrate, le même homme individuel, soit deux personnes. Pour nous aider un peu nous-mêmes à résoudre cette difficulté, nous devons considérer ce qu'on peut entendre par Socrate, ou par le même homme individuel.

On ne peut entendre par là que ces trois choses :

Premièrement, la même substance individuelle, immatérielle et pensante, en un mot, la même âme en nombre, et rien autre chose ;

Ou, en second lieu, le même animal sans aucun rapport à l'âme immatérielle ;

Ou, en troisième lieu, le même esprit immatériel uni au même animal.

Qu'on prenne celle de ces suppositions qu'on voudra, il est impossible de faire consister l'identité personnelle dans autre chose que dans la *conscience*, ou même de la porter au delà.

Car, par la première de ces suppositions, on doit reconnaître qu'il est possible qu'un homme né de différentes femmes et en divers temps, soit le même homme; façon de parler qu'on ne saurait admettre, sans avouer qu'il est possible qu'un même homme soit aussi bien deux personnes distinctes, que deux hommes qui ont vécu en différents siècles sans avoir eu aucune connaissance des pensées l'un de l'autre.

Par la seconde et la troisième supposition, Socrate, dans cette vie, et après, ne peut être en aucune manière le même homme, qu'à la faveur de la même *conscience ;* et ainsi, en faisant consister l'identité de l'homme dans la même chose à quoi nous attachons l'identité de la personne, il n'y aura point d'inconvénient à reconnaître que le même homme est la même personne. Mais, en ce cas-là, ceux qui placent l'identité de l'homme dans la *conscience*, et non dans aucune autre chose, s'engagent dans un fâcheux embarras; car il leur reste à voir comment ils pourront faire que Socrate enfant soit le même homme que Socrate après la résurrection. Mais, quoi que ce soit qui, selon certaines gens, constitue l'homme, et par conséquent le même homme individuel (sur quoi peut-être il y en a peu qui soient d'un même avis), il est certain qu'on ne saurait placer l'identité personnelle dans aucune autre chose que dans la *conscience* (qui seule fait ce qu'on appelle *le même*), sans tomber dans de grandes absurdités.

§ 22. Mais si un homme qui est ivre, et qui ensuite ne l'est plus, n'est pas la même personne, pourquoi le punit-on pour ce qu'il a fait étant ivre, quoiqu'il n'en ait plus aucun sentiment ? Il est tout autant la même personne qu'un homme qui pendant son sommeil marche et fait plusieurs autres choses, et qui est responsable de tout le mal qu'il vient à faire dans cet état, les lois humaines punissant l'un et l'autre par une justice conforme à leur manière de connaître les choses. Comme, dans ces cas-là, elles ne peuvent pas distinguer certainement ce qui est réel, de ce qui n'est qu'apparent, l'ignorance n'est pas reçue pour excuse de ce qu'on a fait étant ivre ou endormi. Car, quoique la punition soit attachée à la personnalité, et la personnalité à la *conscience*, et qu'un homme ivre n'ait peut-être aucune *conscience* de ce qu'il fait, il est pourtant puni devant les tribunaux humains, parce que le fait est prouvé contre lui, et qu'on ne saurait prouver pour lui le défaut de *conscience.* Mais au grand et redoutable jour du jugement, où les secrets de tous les cœurs seront découverts, on a droit de croire que personne ne sera responsable de ce qui lui est entièrement inconnu, et que chacun recevra ce qui lui est dû, étant accusé ou excusé par sa propre *conscience.*

§ 23. *La* conscience *seule constitue l'identité personnelle.*

Il n'y a que la *conscience* qui puisse réunir dans une même personne des existences éloignées : l'identité de substance ne peut le faire. Car, quelle que soit la substance, de quelque manière qu'elle soit formée, il n'y a point de personnalité sans *conscience;* et un cadavre peut aussi bien être une personne, qu'aucune sorte de substance peut l'être sans *conscience.*

Si nous pouvions supposer deux *consciences* distinctes et incommunicables qui agiraient dans le même corps, l'une constamment pendant le jour, et l'autre durant la nuit, et d'un autre côté la même *conscience* agissant par intervalle dans deux corps différents, je demande si, dans le premier cas, l'homme du jour et l'homme de nuit, si j'ose m'exprimer de la sorte, ne seraient pas deux personnes aussi distinctes que Socrate et Platon ? et si, dans le second cas, ce ne serait pas une seule personne dans deux corps distincts, tout de même qu'un homme est le même homme dans deux différents habits? Et il ne sert à rien de dire, que cette même *conscience* qui affecte

deux différents corps, et ces *consciences* distinctes qui affectent le même corps en divers temps, appartiennent, l'une à la même substance immatérielle, et les deux autres à deux substances immatérielles distinctes qui introduisent ces diverses *consciences* dans ces corps-là; car, que cela soit vrai ou faux, le cas ne change en rien du tout, puisqu'il est évident que l'identité personnelle serait également déterminée par la *conscience*, soit que cette *conscience* fût attachée, ou non, à quelque substance individuelle immatérielle. En effet, en accordant que la substance pensante qui est dans l'homme doit être supposée nécessairement immatérielle, il est évident qu'une chose immatérielle qui pense doit quelquefois perdre de vue sa *conscience* passée, et la rappeler de nouveau, comme il paraît en ce que les hommes oublient souvent leurs actions passées, et que plusieurs fois l'esprit rappelle le souvenir de choses qu'il avait faites, mais dont il n'avait eu aucune réminiscence pendant vingt ans de suite. Supposez que ces intervalles de mémoire et d'oubli reviennent régulièrement le jour et la nuit; dès lors, vous avez deux personnes avec le même esprit immatériel, tout ainsi que, dans l'exemple que je viens de proposer, on voit deux personnes dans un même corps. D'où il suit que l'identité du moi n'est pas déterminée par l'identité ou la diversité de substance, dont on ne peut être assuré, mais seulement par l'identité de *conscience*.

§ 24. A la vérité, le moi peut concevoir que la substance dont il est présentement composé, a existé auparavant, unie au même être qui se sent le même. Mais séparez-en la *conscience*, cette substance ne constitue pas plus le même moi, ou n'en fait non plus une partie, que quelque autre substance que ce soit: comme il paraît par l'exemple que nous avons déjà donné, d'un membre retranché du reste du corps, dont la chaleur, la froideur, ou les autres affections, n'étant plus attachées au sentiment intérieur que l'homme a de ce qui le touche, ce membre n'appartient pas plus au moi de l'homme qu'aucune autre matière de l'univers. Il en sera de même de toute substance immatérielle destituée de cette *conscience* par laquelle je suis moi-même à moi-même; car, s'il y a quelque partie de son existence dont je ne puisse rappeler le souvenir, pour la joindre à cette *conscience* présente par laquelle je suis présentement moi-même, elle n'est non plus moi-même, par rapport à cette partie de son existence, que quelque autre être immatériel que ce soit. Car, qu'une substance ait pensé ou fait des choses que je ne puis rappeler en moi-même, et dont je ne puis faire mes propres pensées et mes propres actions au moyen de ma propre *conscience*, tout cela, dis-je, a beau avoir été fait ou pensé par une partie de moi, il ne m'appartient pourtant pas plus, que si un autre être immatériel, qui eût existé en tout autre endroit, l'eût fait ou pensé.

§ 25. Je tombe d'accord que l'opinion la plus probable, c'est que ce sentiment intérieur que nous avons de notre existence et de nos actions, est attaché à une seule substance individuelle immatérielle.

Mais, que les hommes décident ce point comme ils voudront, selon leurs différentes hypothèses, chaque être intelligent, sensible au bonheur ou à la misère, doit reconnaître qu'il y a en lui quelque chose qui est *lui-même*, à quoi il s'intéresse, et dont il désire le bonheur; que ce *lui-même* a eu une durée continuée plus d'un instant; qu'ainsi il est possible qu'à l'avenir il existe, comme il a déjà fait, des mois et des années, sans qu'on puisse mettre des bornes précises à sa durée, et qu'il peut être le même soi, à la faveur de la même *conscience*, continuée dans l'avenir. Et ainsi, par le moyen de cette *conscience*, il se trouve être le même soi qui fit, il y a quelques années, telle ou telle action, par laquelle il est présentement heureux ou malheureux. Dans cette exposition de ce qui constitue le soi, on n'a point d'égard à la même substance numérique, comme constituant le même soi, mais à la même *conscience* continuée; et quoique différentes substances puissent avoir été unies à cette *conscience*, et en avoir été séparées dans la suite, elles ont pourtant fait partie de ce même soi, tandis qu'elles ont persisté dans une union vitale avec le sujet où cette *conscience* résidait alors. Ainsi, chaque partie de notre corps, qui est vitalement unie à ce qui agit en nous avec *conscience*, fait une partie de nous-mêmes; mais, dès qu'elle vient à être séparée de cette union vitale, par laquelle cette *conscience* lui est communiquée, ce qui était partie de nous-mêmes, il n'y a qu'un moment, ne l'est pas plus à présent, qu'une portion de matière, unie vitalement au corps d'un autre homme, n'est une partie de moi-même; et il n'est pas impossible qu'elle puisse devenir en peu

de temps une partie réelle d'une autre personne. Voilà comment une même substance numérique vient à faire partie de deux différentes personnes; et comment une même personne est conservée, malgré le changement de différentes substances. Si l'on pouvait supposer un esprit entièrement privé de tout souvenir et de toute *conscience* de ses actions passées, comme nous éprouvons que les nôtres le sont à l'égard d'une grande partie, et quelquefois de toutes, l'union ou la séparation d'une telle substance spirituelle ne produirait pas plus de changement dans l'identité personnelle, que n'en fait quelque particule de matière que ce puisse être. Toute substance vitalement unie à ce présent être pensant, est une partie de ce même soi qui existe présentement, et toute substance qui lui est unie par la *conscience* des actions passées, fait aussi partie de ce même soi, qui est le même à l'égard du temps passé, aussi bien qu'à l'égard du temps présent.

§ 26. *Le mot de personne est un terme de barreau.*

Je regarde le mot de *personne* comme ayant été employé pour désigner précisément ce qu'on entend par le mot *même*. Partout où un homme trouve ce qu'il appelle soi-même, je crois qu'un autre peut dire que là réside la même *personne*. C'est un terme de barreau qui approprie des actions à un individu, et le mérite ou le démérite de ces actions, et qui, par conséquent, ne se dit que des agents intelligents, capables de loi, et de bonheur ou de misère. La personnalité ne s'étend au delà de l'existence présente, jusqu'à ce qui est passé, que par le moyen de la *conscience*, qui fait que la personne prend intérêt à des actions passées, en devient responsable, les reconnait pour siennes, et se les impute sur le même fondement, et pour la même raison qu'elle s'attribue les actions présentes. Et tout cela est fondé sur l'intérêt qu'on prend au bonheur, qui est inévitablement attaché à la *conscience :* car, ce qui a un sentiment de plaisir et de douleur, désire que ce *soi*, en qui réside ce sentiment, soit heureux. Ainsi toute action passée, qu'il ne saurait adapter ou approprier par la *conscience* à ce présent soi, ne peut non plus l'intéresser que s'il ne l'avait jamais faite, de sorte que, s'il venait à recevoir du plaisir ou de la douleur, c'est-à-dire, des récompenses ou des peines, en conséquence d'une telle action, ce serait autant que s'il devenait heureux ou malheureux, dès le premier moment de son existence, sans l'avoir mérité en aucune manière. Car, supposé qu'un homme fût puni présentement pour ce qu'il a fait dans une autre vie, mais dont on ne saurait lui faire avoir absolument aucune *conscience*, il est tout visible qu'il n'y aurait aucune différence entre un tel traitement, et celui qu'on lui ferait en le créant misérable [1]. C'est pourquoi saint Paul nous dit, qu'au jour du jugement, où Dieu rendra à chacun selon ses œuvres, les cœurs seront manifestés. La sentence sera justifiée par la conviction même où seront tous les hommes, que, dans quelque corps qu'ils paraissent, ou à quelque substance que ce sentiment intérieur soit attaché, ils ont eux-mêmes commis telles ou telles actions, et qu'ils méritent le châtiment qui leur est infligé pour les avoir commises.

§ 27. Je n'ai pas de peine à croire que certaines suppositions que j'ai faites pour éclaircir cette matière, paraîtront étranges à quelques-uns de mes lecteurs, et peut-être le sont-elles effectivement. Il me semble pourtant qu'elles sont excusables, vu l'ignorance où nous sommes concernant la nature de cette chose pensante qui est nous-mêmes. Si nous savions ce que c'est que cet être, ou comment il est uni à un certain assemblage d'esprits animaux, qui sont dans un flux continuel, ou s'il pourrait ou ne pourrait pas penser et se ressouvenir, hors d'un corps organisé comme le sont les nôtres; et si Dieu a jugé à propos d'établir qu'un tel esprit ne fût uni qu'à un tel corps, en sorte que sa faculté de retenir ou de rappeler les idées dépendît de la juste constitution des organes de ce corps; si, dis-je, nous étions une fois bien instruits de toutes ces choses, nous pourrions voir l'absurdité de quelques-unes des suppositions que je viens de faire. Mais si, dans les ténèbres où nous sommes sur ce sujet, nous prenons l'esprit de l'homme, comme on a accoutumé de faire présentement, pour une substance immatérielle, indépendante de la matière, à l'égard de laquelle il est également indifférent, il ne peut y avoir aucune ab-

[1] « Les platoniciens, les origénistes, quelques Hébreux, et autres défenseurs de la préexistence des « âmes, ont cru que les âmes de ce monde étaient mises « dans des corps imparfaits, afin de souffrir pour leurs « crimes commis dans un monde précédent. Mais il est « vrai que si l'on n'en sait point ni n'en apprendra jamais « la vérité, ni par le rappel de sa mémoire, ni par quelques traces, ni par la connaissance d'autrui, on ne « pourra point l'appeler un châtiment selon les notions « ordinaires. »

surdité, quant à la nature des choses, à supposer que le même esprit peut, en divers temps, être uni à différents corps, et composer avec eux un seul homme durant un certain temps, tout ainsi que nous supposons que ce qui était hier une partie du corps d'une brebis, peut être demain une partie du corps d'un homme, et faire dans cette union une partie vitale de Mélibée, aussi bien qu'il faisait auparavant une partie de son bélier.

§ 28. *L'embarras vient du mauvais emploi des noms.*

Enfin, toute substance qui commence à exister, doit nécessairement être la même durant son existence : et pareillement, quelque composition de substance qui vienne à exister, le composé doit être le même, pendant que ces substances sont ainsi jointes ensemble : et tout mode qui commence à exister, est aussi le même, durant tout le temps de son existence. Enfin, la même règle a lieu, soit que la composition renferme des substances distinctes, ou différents modes. D'où il paraît que la difficulté ou l'obscurité qu'il y a dans cette matière, vient plutôt des mots mal appliqués que de l'obscurité des choses mêmes. Car, quelle que soit la chose qui constitue une idée spécifique, désignée par un certain nom, si cette idée est constamment attachée à ce nom, la distinction de l'identité ou de la diversité d'une chose sera fort aisée à concevoir, sans qu'il puisse naître aucun doute sur ce sujet.

§ 29. *L'existence continuée fait l'identité.*

Supposons, par exemple, qu'un esprit raisonnable constitue l'idée d'un homme : il est aisé de savoir ce que c'est que le même homme; car il est visible qu'en ce cas-là le même esprit, séparé du corps ou dans le corps, sera le même homme. Que si l'on suppose qu'un esprit raisonnable, vitalement uni à un corps d'une certaine configuration de parties, constitue un homme, l'homme sera le même, tant que cet esprit raisonnable restera uni à cette configuration vitale de parties, quoique continuée dans un corps dont les particules se succèdent les unes aux autres dans un flux perpétuel. Mais si d'autres gens ne renferment dans leur idée de l'homme que l'union vitale de ces parties avec une certaine forme extérieure, un homme restera le même aussi longtemps que cette union vitale et cette forme resteront dans un composé, qui n'est le même qu'à la faveur d'une succession de particules continuée dans un flux perpétuel. Car, quelle que soit la composition dont une idée complexe est formée, tant que l'existence la fait une chose particulière sous une certaine dénomination, la même existence continuée fait qu'elle continue d'être le même individu sous la même dénomination.

CHAPITRE XXVIII.

De quelques autres relations, et surtout des relations morales.

§ 1. *Relations proportionnelles.*

Outre les occasions de comparer ou de rapporter les choses l'une à l'autre, dont je viens de parler, et qui sont fondées sur le temps, le lieu et la causalité, il y en a une infinité d'autres, comme j'ai déjà dit, dont je vais proposer quelques-unes.

Je mets dans le premier rang toute idée simple qui, étant capable de parties et de degrés, fournit un moyen de comparer les sujets où elle se trouve, l'un avec l'autre, par rapport à cette idée simple; par exemple, plus blanc, plus doux, plus gros, égal, davantage, etc. Ces relations qui dépendent de l'égalité et de l'excès de la même idée simple, en différents sujets, peuvent être appelées, si l'on veut, *proportionnelles*. Or, que ces sortes de relations roulent uniquement sur les idées simples que nous avons reçues par la sensation ou par la réflexion, cela est si évident qu'il serait inutile de le prouver.

§ 2. *Relations naturelles.*

En second lieu, une autre occasion de comparer des choses ensemble, ou de considérer une chose, en sorte qu'on renferme quelque autre chose dans cette considération, ce sont les circonstances de leur origine ou de leur commencement, qui n'étant pas altérées dans la suite, fondent des relations qui durent aussi longtemps que les sujets auxquels elles appartiennent : par exemple, père et enfant, frères, cousins germains, etc., dont les relations sont établies sur la communauté d'un même sang auquel ils participent en différents degrés; compatriotes, c'est-à-dire, ceux qui sont nés dans un même pays. Et ces relations, je les nomme *naturelles*. Nous pouvons observer, à ce propos, que les hommes ont adapté leurs notions et leur langage à l'usage de la vie commune, et non pas à la vérité et à

l'étendue des choses. Car il est certain que, dans le fond, la relation entre celui qui produit et celui qui est produit, est la même dans les différentes races des autres animaux que parmi les hommes : cependant, on ne s'avise guère de dire : Ce taureau est le grand-père d'un tel veau, ou ces deux pigeons sont cousins germains. Il est fort nécessaire que, parmi les hommes, on remarque ces relations, et qu'on les désigne par des noms distincts, parce que, dans les lois et dans d'autres commerces qui les lient ensemble, on a occasion de parler des hommes, et de les désigner sous ces sortes de relations. Mais il n'en est pas de même des bêtes : comme les hommes n'ont que peu ou point du tout de sujet de leur appliquer ces relations, ils n'ont pas jugé à propos de leur donner des noms distincts et particuliers. Cela peut servir, en passant, à nous donner quelque connaissance du différent état et progrès des langues qui, ayant été uniquement formées pour la commodité de communiquer ensemble, sont proportionnées aux notions des hommes, et au désir qu'ils ont de s'entre-communiquer des pensées qui leur sont familières, mais nullement à la réalité ou à l'étendue des choses, ni aux divers rapports qu'on peut trouver entre elles, non plus qu'aux différentes considérations abstraites dont elles peuvent fournir le sujet. Lorsqu'ils n'ont point eu de notions philosophiques, ils n'ont point eu non plus de termes pour les exprimer : et l'on ne doit pas être surpris que les hommes n'aient point inventé de noms pour exprimer des pensées dont ils n'ont point occasion de s'entretenir. D'où il est aisé de voir pourquoi, dans certains pays, les hommes n'ont pas même un mot pour désigner un cheval, pendant qu'ailleurs, moins curieux de leur propre généalogie que de celle de leurs chevaux, ils ont non-seulement des noms pour chaque cheval en particulier, mais aussi pour les différents degrés de parentage qui se trouvent entre eux.

§ 3. *Rapports d'institution.*

En troisième lieu, le fondement sur lequel on considère quelquefois les choses, l'une par rapport à l'autre, c'est un certain acte par lequel on vient à faire quelque chose en vertu d'un droit moral, d'un certain pouvoir, ou d'une obligation particulière. Ainsi un général est celui qui a le pouvoir de commander une armée ; et une armée qui est sous le commandement d'un général, est un amas d'hommes armés, obligés d'obéir à un seul homme. Un citoyen ou un bourgeois est celui qui a droit à certains priviléges dans tel ou tel lieu. Toutes ces sortes de relations qui dépendent de la volonté des hommes ou d'un accord qu'ils ont fait entre eux, je les appelle rapports d'institution, ou volontaires ; et l'on peut les distinguer des relations naturelles, en ce que la plupart, pour ne pas dire toutes, peuvent être altérées d'une manière ou d'autre, et séparées des personnes à qui elles ont appartenu quelquefois, sans que pourtant aucune des substances qui font le sujet de la relation, vienne à être détruite. Mais quoiqu'elles soient toutes réciproques, aussi bien que les autres, et qu'elles renferment un rapport de deux choses, l'une à l'autre, cependant, parce que souvent l'une des deux n'a point de nom relatif qui emporte cette mutuelle correspondance, les hommes n'en prennent pour l'ordinaire aucune connaissance, et ne pensent point à la relation qu'elles renferment effectivement. Par exemple, on reconnaît sans peine que les termes de patron et de client sont relatifs ; mais dès qu'on entend ceux de dictateur ou de chancelier, on ne se les figure pas si promptement sous cette idée, parce qu'il n'y a point de nom particulier pour désigner ceux qui sont sous le commandement d'un dictateur ou d'un chancelier, et qui exprime un rapport à ces deux sortes de magistrats : quoiqu'il soit indubitable que l'un et l'autre ont certain pouvoir sur quelques autres personnes, par où ils ont relation avec ces personnes, tout aussi bien qu'un patron avec son client, ou un général avec son armée.

§ 4. *Relations morales.*

Il y a, en quatrième lieu, une autre sorte de relation, qui est la convenance ou la disconvenance qui se trouve entre les actions volontaires des hommes, et une règle à quoi on les rapporte et par où l'on en juge, ce qu'on peut appeler, à mon avis, *relation morale*, parce que c'est de là que nos actions morales tirent leur dénomination : sujet qui sans doute mérite bien d'être examiné avec soin, puisqu'il n'y a aucune partie de nos connaissances, sur quoi nous devions être plus soigneux de nous faire des idées précises, et d'éviter la confusion et l'obscurité, autant qu'il est en notre pouvoir. Lorsque les actions humaines, avec leurs différents objets, leurs diverses fins, manières et circonstances, viennent à former des idées distinctes et complexes, ce sont, comme j'ai déjà montré, autant de modes mixtes, dont la plus grande partie ont leurs

noms particuliers. Ainsi, supposant que la gratitude est une disposition à reconnaître et à rendre les honnêtetés qu'on a reçues, que la polygamie est d'avoir plus d'une femme à la fois, lorsque nous formons ainsi ces notions dans notre esprit, nous y avons autant d'idées déterminées de modes mixtes. Mais ce n'est pas à quoi se terminent toutes nos actions : il ne suffit pas d'en avoir des idées déterminées, et de savoir quels noms appartiennent à telles et à telles combinaisons d'idées, qui composent une idée complexe désignée par un tel nom : nous avons dans cette affaire un intérêt bien plus important, et qui s'étend beaucoup plus loin, c'est de savoir si ces sortes d'actions sont moralement bonnes ou mauvaises.

§ 5. *Ce que c'est que bien et mal moral.*

Le bien et le mal n'est, comme [1] nous avons montré ailleurs, que le plaisir ou la douleur, ou bien ce qui est l'occasion ou la cause du plaisir ou de la douleur que nous sentons. Par conséquent, le bien et le mal, considéré moralement, n'est autre chose que la conformité ou l'opposition qui se trouve entre nos actions volontaires et une certaine loi : conformité et opposition qui nous attire du bien ou du mal, par la volonté et la puissance du législateur : et ce bien et ce mal qui n'est autre chose que le plaisir ou la douleur qui, par la détermination du législateur, accompagnent l'observation ou la violation de la loi, c'est ce que nous appelons récompense et punition [2].

§ 6. *Règles morales.*

Il y a, ce me semble, trois sortes de telles règles, ou lois morales auxquelles les hommes rapportent généralement leurs actions, et par où ils jugent si elles sont bonnes ou mauvaises ; et ces trois sortes de lois sont soutenues par trois différentes espèces de récompenses ou de peines qui leur donnent de l'autorité. Car, comme il serait entièrement inutile de supposer une loi imposée aux actions libres de l'homme, si l'on n'y joignait pas quelque bien ou quelque mal qui pût déterminer la volonté, il faut, par cette raison, que partout où l'on suppose une loi, l'on suppose aussi quelque peine ou quelque récompense attachée à cette loi. Ce serait en vain qu'un être intelligent prétendrait soumettre les actions d'un autre à une certaine règle, s'il n'est pas en son pouvoir de le récompenser lorsqu'il se conforme à cette règle, et de le punir lorsqu'il s'en éloigne, et cela par quelque bien ou par quelque mal qui ne soit pas la production et la suite naturelle de l'action même : car ce qui est naturellement un avantage ou un inconvénient agirait de soi-même sans le secours d'aucune loi. Telle est, si je ne me trompe, la nature de toute loi proprement ainsi nommée.

§ 7. *Combien de sortes de lois.*

Voici, ce me semble, les trois sortes de lois auxquelles les hommes rapportent en général leurs actions, pour juger si elles manquent ou non de rectitude : 1. la loi divine ; 2. la loi civile ; 3. la loi d'opinion ou de réputation, si j'ose l'appeler ainsi. Lorsque les hommes rapportent leurs actions à la première de ces lois, ils jugent par là si ce sont des péchés ou des devoirs : en les rapportant à la seconde, ils jugent si elles sont criminelles ou innocentes ; et par la troisième, ils jugent si ce sont des vertus ou des vices [1].

§ 8. *La loi divine règle ce qui est péché ou devoir.*

Et premièrement, par la loi divine, j'entends cette loi que Dieu a prescrite aux hommes pour être la règle de leurs actions, soit qu'elle leur ait été notifiée par la lumière de la nature, ou par voie de révélation. Je ne pense pas qu'il y ait d'homme assez grossier pour nier que Dieu

[1] Chap. XX, § 2, et chap. XXI, § 42.

[2] « J'aimerais mieux prendre pour la mesure du bien « moral et de la vertu la règle invariable de la raison, que « Dieu s'est chargé de maintenir. Aussi peut-on être assuré que par son moyen tout bien moral devient physique, ou, comme parlaient les anciens, tout honnête « est utile ; au lieu que, pour exprimer la notion de l'auteur, il faudrait dire que le bien ou le mal moral est un « *bien* ou un *mal* d'*imposition* ou d'*institution*, que « celui qui a le pouvoir en main tâche de faire suivre, ou « éviter, par les peines ou les récompenses. Le bon est « que ce qui est de l'institution générale de Dieu est conforme la nature, ou à la raison. »

[1] « Selon le sens ordinaire des termes, les *vertus* et « les *vices* ne diffèrent des *devoirs* et des *péchés*, que « comme les *habitudes* diffèrent des *actions*, et on ne « prend point la vertu et le vice pour quelque chose qui « dépende de l'opinion. Un grand péché est appelé *crime*, « et on n'oppose point l'*innocent* au *criminel*, mais au « *coupable*. La *loi divine* est de deux sortes, naturelle « et positive. La *loi civile* est positive. La *loi de réputation* ne mérite le nom de loi qu'improprement, ou est « comprise sous la loi naturelle, comme si l'on disait la loi « de la santé, la loi du ménage, lorsque les actions attirent « naturellement quelque bien ou quelque mal, comme « l'approbation d'autrui, la santé, le gain. »

ait donné une telle règle, par laquelle les hommes devraient se conduire. Il a droit de le faire, puisque nous sommes ses créatures. D'ailleurs, sa bonté et sa sagesse le portent à diriger nos actions vers ce qu'il y a de meilleur; et il a le pouvoir de nous y obliger par des récompenses et des punitions d'un poids et d'une durée infinie dans une autre vie : car personne ne peut nous enlever de ses mains. C'est la seule pierre de touche par où l'on peut juger de la rectitude morale; et c'est en comparant leurs actions à cette loi, que les hommes jugent du plus grand bien ou du plus grand mal moral qu'elles renferment, c'est-à-dire, si en qualité de devoirs ou de péchés, elles peuvent leur procurer du bonheur ou du malheur de la part du Tout-Puissant.

§ 9. *La loi civile est la règle du crime ou de l'innocence.*

En second lieu, la loi civile, qui est établie par la société pour diriger les actions de ceux qui en font partie, est une autre règle à laquelle les hommes rapportent leurs actions, pour juger si elles sont criminelles ou non. Personne ne méprise cette loi; car les peines et les récompenses qui lui donnent du poids sont toujours prêtes, et proportionnées à la puissance d'où cette loi émane, c'est-à-dire, à la force même de la société qui est engagée à défendre la vie, la liberté et les biens de ceux qui vivent conformément à sa loi, et qui a le pouvoir d'ôter à ceux qui la violent, la vie, la liberté ou les biens; ce qui est le châtiment des offenses commises contre cette loi.

§ 10. *La loi philosophique est la mesure du vice et de la vertu.*

Il y a, en troisième lieu, la loi d'opinion ou de réputation. On prétend et on suppose par tout le monde que les mots de vertu et de vice signifient des actions bonnes et mauvaises de leur nature : et, tant qu'ils sont réellement appliqués en ce sens, la vertu s'accorde parfaitement avec la loi divine dont je viens de parler; et le vice est tout à fait la même chose que ce qui est contraire à cette loi. Mais, quelles que soient les prétentions des hommes sur cet article, il est visible que ces noms de vertu et de vice, considérés dans les applications particulières qu'on en fait, parmi les diverses nations et les différentes sociétés d'hommes répandus sur la terre, sont constamment et uniquement attribués à telles ou telles actions qui dans chaque pays et dans chaque société sont réputées honorables ou honteuses. Et il ne faut pas trouver étrange que les hommes en usent ainsi, je veux dire, que par tout le monde ils donnent le nom de vertu aux actions qui, parmi eux, sont jugées dignes de louange, et qu'ils appellent vice tout ce qui leur paraît digne de blâme; car autrement ils se condamneraient eux-mêmes, s'ils jugeaient qu'une chose est bonne et juste sans l'accompagner d'aucune marque d'estime, et qu'une autre est mauvaise, sans y attacher aucune idée de blâme. Ainsi, la mesure de ce qu'on appelle vertu et vice, et qui passe pour tel dans tout le monde, c'est cette approbation ou ce mépris, cette estime ou ce blâme qui s'établit par un secret et tacite consentement en différentes sociétés et assemblées d'hommes; par où différentes actions sont estimées ou méprisées parmi eux, selon le jugement, les maximes et les coutumes de chaque lieu. Car, quoique les hommes réunis en sociétés politiques aient résigné entre les mains du public la disposition de toutes leurs forces, de sorte qu'ils ne peuvent pas les employer contre aucun de leurs concitoyens, au delà de ce qui est permis par la loi du pays, ils retiennent pourtant toujours la puissance de penser bien ou mal, d'approuver ou désapprouver les actions de ceux avec qui ils vivent et entretiennent quelque liaison; et c'est par cette approbation et cette désapprobation qu'ils établissent parmi eux ce à quoi ils donneront les noms de vertu et de vice [1].

§ 11. Que ce soit là la mesure ordinaire de ce qu'on nomme vertu et vice, c'est ce qui paraîtra à quiconque considérera que, quoique ce qui

[1] « Ne vaut-il pas mieux, à tous égards, dire que les « hommes entendent par la vertu, comme par la vérité, « ce qui est conforme à la nature, mais qu'ils se trompent « souvent dans l'application? outre qu'ils se trompent « moins qu'on ne pense; car ce qu'ils louent le mérite « ordinairement à certains égards.... La subtilité des lar- « rons était louée chez les Lacédémoniens; et ce n'est « pas l'adresse, mais l'usage qu'on en fait mal à propos, « qui est blâmable; et ceux qu'on roue en pleine paix « pourraient servir quelquefois d'excellents partisans en « temps de guerre. Ainsi, tout cela dépend de l'applica- « tion et du bon ou mauvais usage qu'on fait des avan- « tages qu'on possède. Il est vrai aussi très-souvent, et « cela ne doit pas paraître fort étrange, que les hommes « se condamnent eux-mêmes, comme lorsqu'ils font ce « qu'ils blâment dans les autres, et il y a souvent une « contradiction entre les actions et les paroles qui scan- « dalise le public, lorsque ce que fait et que défend un « prédicateur saute aux yeux de tout le monde. »

passe pour vice dans un pays soit regardé dans un autre comme une vertu, ou du moins comme une action indifférente, cependant la vertu et la louange, le vice et le blâme vont partout de compagnie. En tous lieux ce qui passe pour vertu est cela même qu'on juge digne de louange, et l'on ne donne ce nom à aucune autre chose qu'à ce qui obtient l'estime publique. Que dis-je? La vertu et la louange sont unies si étroitement ensemble, qu'on les désigne souvent par le même nom [1]: *Sunt hic etiam sua præmia laudi*, dit Virgile; et Cicéron: *Nihil habet natura præstantius quàm honestatem, quàm laudem, quàm dignitatem, quàm decus* (Quæst. Tusculanarum, *lib.* 2, *cap.* 2, *cap.* 20); à quoi il ajoute immédiatement après: qu'il ne prétend exprimer, par tous ces noms d'honnêteté, de louange, de dignité et d'honneur, qu'une seule et même chose [2]. Tel était le langage des philosophes païens, qui savaient fort bien en quoi consistaient les notions qu'ils avaient de la vertu et du vice [3]. Et bien que les divers tempéraments, l'éducation, les coutumes, les maximes et les intérêts de différentes sortes d'hommes fussent peut-être cause que ce qu'on estimait dans un lieu était censuré dans un autre, et qu'ainsi les vertus et les vices changeassent en différentes sociétés, cependant, quant au principal, c'étaient pour la plupart les mêmes partout. Car, comme rien n'est plus naturel que d'attacher l'estime et la réputation à ce que chacun reconnaît lui être avantageux à lui-même, et de blâmer et de décréditer le contraire, l'on ne doit pas être surpris que l'estime et le déshonneur, la vertu et le vice, se trouvassent partout conformes, pour l'ordinaire, à la règle invariable du juste et de l'injuste, qui a été établie par la loi de Dieu; rien dans ce monde ne procurant et n'assurant le bien général du genre humain d'une manière si directe et si visible que l'obéissance aux lois que Dieu a imposées à l'homme, et rien au contraire n'y causant tant de misère et de confusion que la négligence de ces mêmes lois. C'est pourquoi, à moins que les hommes n'eussent renoncé tout à fait à la raison, au sens commun, et à leur propre intérêt, auquel ils sont si constamment dévoués, ils ne pouvaient pas, en général, se méprendre jusqu'à ce point, que de faire tomber leur estime et leur mépris sur ce qui ne le mérite pas réellement. Ceux-là même dont la conduite était contraire à ces lois ne laissaient pas de bien placer leur estime, peu étant parvenus à ce degré de corruption de ne pas condamner, du moins dans les autres, les fautes dont ils étaient eux-mêmes coupables. Et voilà pourquoi, parmi la dépravation même des mœurs, les véritables bornes de la loi de nature, qui doit être la règle de la vertu et du vice, furent assez bien conservées; de sorte que les docteurs inspirés n'ont pas même fait difficulté, dans leurs exhortations, d'en appeler à la commune réputation: *Que toutes les choses qui sont aimables*, dit saint Paul, *que toutes les choses qui sont de bonne renommee, s'il y a quelque vertu et quelque louange, soient l'objet de vos méditations.* Philipp., cap. IV, vs. 8.

§ 12. *Ce qui donne de la force à cette loi, c'est la louange et le blâme.*

Je ne sais si quelqu'un s'imaginera que j'eusse oublié la notion que je viens d'attacher au mot de loi, lorsque j'ai dit que la loi par laquelle les hommes jugent de la vertu et du vice n'est autre chose que le consentement de simples particuliers qui n'ont pas assez d'autorité pour faire une loi, et surtout puisque ce qui est si nécessaire et si essentiel à une loi leur manque, je veux dire, la puissance de la faire valoir. Mais je crois pouvoir dire que quiconque s'imagine que l'approbation et le blâme ne sont pas de puissants motifs pour engager les hommes à se conformer aux opinions et aux maximes de ceux parmi lesquels ils vivent, ne paraît pas fort bien instruit de l'histoire du genre humain, ni avoir pénétré fort avant dans la nature des hommes, dont il trouvera que la plus grande partie se gouverne principalement, pour ne pas dire uniquement, par la loi de la coutume: d'où vient qu'ils ne pensent qu'à ce qui peut leur conserver l'estime de ceux qu'ils fréquentent, sans se mettre beaucoup en peine des lois de Dieu ou de celles du magistrat. Pour les peines qui sont attachées à l'infraction des lois de Dieu, quelques-uns, et peut-être la plupart, y font rare-

[1] *Æneid.*, lib. I, v. 461. Il est visible que le mot *laus*, qui signifie ordinairement l'approbation due à la vertu, se prend ici pour la vertu même.

[2] *Hisce ego pluribus nominibus unam rem declarari volo.*

[3] « Il est vrai que les anciens ont désigné la vertu par « le nom de l'*honnête*;... il est vrai aussi que l'honnête a « son nom de l'*honneur* ou de la louange : mais cela veut « dire, non pas que la vertu est ce qu'on loue, mais qu'elle « est ce qui est digne de louange; et c'est ce qui dépend « de la vérité et non pas de l'opinion. »

ment de sérieuses réflexions ; et parmi ceux qui y pensent, il y en a plusieurs qui se figurent, à mesure qu'ils violent cette loi, qu'ils se réconcilieront un jour avec celui qui en est l'auteur ; et à l'égard des châtiments qu'ils ont à craindre de la part des lois de l'État, ils se flattent souvent de l'espérance de l'impunité. Mais il n'y a point d'homme qui, venant à faire quelque chose de contraire à la coutume et aux opinions de ceux qu'il fréquente, et à qui il veut se rendre recommandable, puisse éviter la peine de leur censure et de leur dédain. De dix mille hommes, il ne s'en trouvera pas un seul qui ait assez de force et d'insensibilité d'esprit pour pouvoir supporter le blâme et le mépris continuel de sa propre coterie; et l'homme qui peut être satisfait de vivre constamment décrédité et en disgrâce auprès de ceux-là même avec qui il est en société, doit avoir une disposition d'esprit fort étrange, et bien différente de celle des autres hommes. Il s'est trouvé bien des gens qui ont cherché la solitude et qui s'y sont accoutumés ; mais personne à qui il soit resté quelque sentiment de sa propre nature, ne peut vivre en société continuellement dédaigné et méprisé par ses amis, et par ceux avec qui il converse. Un fardeau si pesant est au-dessus des forces humaines; et quiconque peut prendre plaisir à la compagnie des hommes, et souffrir pourtant avec insensibilité le mépris et le dédain de ses compagnons, doit être un composé bizarre de contradictions absolument incompatibles [1].

§ 13. *Ces trois lois sont les règles du bien moral et du mal moral.*

Voilà donc les trois lois auxquelles les hommes rapportent leurs actions en différentes manières, la loi de Dieu, la loi des sociétés politiques, et la loi de la coutume ou la censure des particuliers. Et c'est par la conformité que les actions ont avec l'une de ces lois que les hommes se règlent, quand ils veulent juger de la rectitude morale de ces actions, et les qualifier bonnes ou mauvaises.

§ 14. *La moralité des actions est le rapport qu'elles ont à ces règles-là.*

Soit que la règle à laquelle nous rapportons nos actions volontaires, comme à une pierre de touche par où nous puissions les examiner, juger de leur bonté, et leur donner, en conséquence de cet examen, un certain nom, qui est comme la marque du prix que nous leur assignons ; soit, dis-je, que cette règle soit prise de la coutume du pays, ou de la volonté d'un législateur, l'esprit peut observer aisément le rapport qu'une action a avec cette règle, et juger si l'action lui est conforme ou non ; et par là il a une notion du bien ou du mal moral, qui est la conformité ou la non-conformité d'une action avec cette regle ; et la notion qu'il en a est ce qu'on appelle *rectitude morale*. Or, comme cette règle n'est qu'une collection de différentes idées simples, s'y conformer n'est autre chose que disposer l'action de telle sorte que les idées simples qui la composent puissent correspondre à celles que la loi exige : par où nous voyons comment les êtres ou notions morales se terminent à ces idées simples que nous recevons par sensation ou par réflexion, et qui en sont le dernier fondement. Considérons, par exemple, l'idée complexe que nous exprimons par le mot de *meurtre*. Si nous l'analysons exactement, et que nous examinions toutes les idées particulières qu'elle renferme, nous trouverons qu'elles ne sont autre chose qu'un amas d'idées simples qui viennent de la réflexion ou de la sensation ; car, premièrement, par la réflexion que nous faisons sur les opérations de notre esprit, nous avons les idées de vouloir, de délibérer, de résoudre par avance, de souhaiter du mal à un autre, d'être mal intentionné contre lui, comme aussi les idées de vie ou de perception et de faculté de se mouvoir. La sensation, en second lieu, nous fournit un assemblage de toutes les idées simples et sensibles qu'on peut découvrir dans un homme, et d'une action particulière par où nous détruisons la perception et le mouvement dans un tel homme ; toutes lesquelles idées simples sont comprises dans le mot de *meurtre*. Selon que je trouve que cette collection d'idées simples s'accorde ou ne s'accorde pas avec l'estime générale dans le pays où j'ai été élevé, et qu'elle y est jugée par la plupart digne de louange ou de blâme, je la nomme une action

[1] « Ce n'est pas tant la peine d'une loi, qu'une peine « naturelle que l'action s'attire d'elle-même..... Il serait à « souhaiter que le public s'accordât avec soi-même et avec « la raison, dans les louanges comme dans les blâmes, et « que les grands surtout ne protégeassent point les mé- « chants, en riant des mauvaises actions, où il semble le « plus souvent que ce n'est pas celui qui les a faites, mais « celui qui en a souffert, qui est puni par le mépris et « tourné en ridicule. On verra aussi généralement que les « hommes méprisent non pas tant le vice que la faiblesse « et le malheur. Ainsi, la loi de la réputation aurait besoin « d'être bien réformée, et aussi d'être mieux observée. »

vertueuse ou vicieuse. Si je prends pour règle la volonté d'un suprême et invisible législateur, comme je suppose, en ce cas-là, que cette action est commandée ou défendue par Dieu même, je l'appelle bonne ou mauvaise, péché ou devoir; et si j'en juge par rapport à la loi civile, à la règle établie par le pouvoir législatif du pays, je dis qu'elle est permise, ou non permise, qu'elle est criminelle ou non criminelle; ainsi, quelque part que nous prenions la règle des actions morales, quel que soit le type d'après lequel nous nous formons des idées des vertus ou des vices, les actions morales ne sont composées que de collections d'idées simples, que nous recevons originairement de la sensation ou de la réflexion; et leur rectitude ou leur perversité consiste dans la convenance ou la disconvenance qu'elles ont avec des modèles prescrits par quelque loi.

§ 15. Pour avoir des idées justes des actions morales, nous devons les considérer sous ces deux rapports: premièrement, en tant qu'elles sont chacune à part et en elles-mêmes composées de telle ou telle collection d'idées simples. Ainsi, l'ivrognerie et le mensonge renferment tel ou tel groupe d'idées simples, que j'appelle *modes mixtes;* et, en ce sens, ce sont des idées tout autant positives et absolues que l'action d'un cheval qui boit ou d'un perroquet qui parle. En second lieu, nos actions sont considérées comme bonnes, mauvaises ou indifférentes; et, à cet égard, elles sont relatives; car c'est leur convenance ou disconvenance avec quelque règle, qui les rend régulières ou irrégulières, bonnes ou mauvaises; et ce rapport s'étend aussi loin que s'étend la comparaison qu'on fait de ces actions avec une certaine règle, et que la dénomination qui leur est donnée en vertu de cette comparaison. Ainsi, l'action de défier et de combattre un homme, considérée comme un certain mode positif, ou une certaine espèce d'action, distinguée de toutes les autres par les idées qui lui sont particulières, s'appelle *duel:* laquelle action, considérée par rapport à la loi de Dieu, mérite le nom de *péché;* par rapport à la loi de la coutume, elle passe en certains pays pour une action de valeur et de vertu; et par rapport aux lois municipales de certains gouvernements, elle est un crime capital. Dans ce cas, lorsque le mode positif a différents noms, selon les divers rapports qu'il a avec la loi, la distinction est aussi facile à observer que dans les substances, où un seul nom, par exemple celui d'homme, est employé pour signifier la chose même, et un autre, comme celui de père, pour exprimer la relation.

§ 16. *Les noms donnés aux actions nous trompent souvent.*

Mais, parce que fort souvent l'idée positive d'une action et celle de sa relation morale sont comprises sous un seul nom, et qu'un même terme est employé pour exprimer le mode ou l'action, et sa rectitude ou sa perversité morale, on réfléchit moins sur la relation même, et fort souvent on ne met aucune distinction entre l'idée positive de l'action et le rapport qu'elle a avec une certaine règle. En confondant ainsi, sous un même nom, ces deux considérations distinctes, ceux qui se laissent trop aisément préoccuper par l'impression des sons, et qui sont accoutumés à prendre les mots pour des choses, s'égarent souvent dans les jugements qu'ils font des actions. Par exemple, prendre à quelqu'un ce qui lui appartient, sans qu'il s'en aperçoive ou sans qu'il y consente, c'est ce qu'on appelle proprement *dérober;* mais comme ce mot signifie aussi dans l'usage ordinaire la turpitude morale qui est dans l'action, par opposition à la loi, les hommes sont portés à condamner tout ce qu'ils entendent nommer vol, comme une action mauvaise et contraire à la loi morale. Cependant, s'il arrive à un homme d'avoir le cerveau troublé, et que pour prévenir quelque malheur on lui prenne son épée, quoiqu'on puisse donner proprement le nom de *vol* à cette action, à la considérer comme le nom d'un tel mode mixte, il est visible que, considérée relativement à la loi de Dieu et par comparaison avec cette règle souveraine, ce n'est point un péché ou une transgression de la loi, bien que le mot de vol emporte ordinairement une telle idée.

§ 17. *Les relations sont innombrables.*

En voilà assez sur les actions humaines, considérées dans le rapport qu'elles ont avec la loi, et que je nomme pour cet effet des *relations morales.*

Il faudrait un volume pour parcourir toutes les espèces de relations: on ne doit donc pas attendre que j'en fasse ici une énumération complète. Il suffit pour mon dessein de montrer, par celles qu'on vient de voir, quelles sont les idées que nous avons de ce qu'on nomme *relation* ou

rapport : considération qui est d'une si vaste étendue, si diverse, et dont les occasions sont en si grand nombre (car il y en a autant qu'il peut y avoir d'occasions de comparer les choses l'une à l'autre), qu'il n'est pas fort aisé de les réduire à des règles précises, ou à certains chefs particuliers. Celles dont j'ai fait mention sont, je crois, des plus considérables, et peuvent servir à faire voir d'où nous recevons nos idées de relation, et sur quoi elles sont fondées. Mais avant que de quitter cette matière, qu'il me soit permis de déduire de ce que je viens de dire les observations suivantes.

§ 18. *Toutes les relations se terminent à des idées simples.*

La première, c'est qu'il est évident que toute relation se termine aux idées simples que nous avons reçues par sensation ou par réflexion, qu'elles en sont le dernier fondement; de sorte que ce que nous avons nous-mêmes dans l'esprit en pensant (si nous pensons effectivement à quelque chose, ou qu'il y ait quelque sens à ce que nous pensons), tout ce qui est l'objet de nos propres pensées, ou que nous voulons faire entendre aux autres, lorsque nous nous servons de mots qui expriment quelque relation, tout cela, dis-je, n'est autre chose que certaines idées simples, ou un assemblage de quelques idées simples comparées l'une avec l'autre. La chose est si visible dans l'espèce de relations que j'ai nommées *proportionnelles*, que rien ne peut l'être davantage. Car lorsqu'un homme dit : Le miel est plus doux que la cire, il est évident que dans cette relation ses pensées se terminent à l'idée simple de douceur; et il en est de même de toute autre relation, quoique peut-être, quand nos pensées sont extrêmement compliquées, on fasse rarement réflexion aux idées simples dont elles sont composées. Par exemple, lorsqu'on emploie le mot de *père*, premièrement on entend par là cette espèce particulière, ou cette idée collective signifiée par le mot *homme*; secondement, les idées simples et sensibles signifiées par le terme de *génération*; et en troisième lieu, ses effets, et toutes les idées simples qu'emporte le mot d'*enfant*. Ainsi, le mot d'*ami*, étant pris pour un homme qui aime un autre homme et est prêt à lui faire du bien, contient toutes les idées suivantes qui le composent : premièrement, toutes les idées simples comprises sous le mot *homme*, ou être intelligent; en second lieu, l'idée d'amour; en troisième lieu, l'idée de disposition à faire quelque chose; en quatrième, l'action qui doit être quelque espèce de pensée ou de mouvement; et enfin, l'idée de bien, qui signifie tout ce qui peut lui procurer du bonheur, et qui, à l'examiner de près, se termine enfin à des idées simples et particulières, dont chacune est renfermée sous le titre de *bien* en général, lequel terme ne signifie rien s'il est entièrement séparé de toute idée simple. Voilà comment les termes de morale se terminent enfin, comme tous les autres, à une collection d'idées simples, quoique peut-être plus éloignées, parce que la signification immédiate des termes relatifs contient fort souvent des relations supposées connues, qui, si l'on remonte successivement de l'une à l'autre, ne manquent pas de se terminer à des idées simples.

§ 19. *Nous avons ordinairement une notion aussi claire, ou plus claire, de la relation que de son fondement.*

La seconde chose que j'ai à remarquer, c'est que, dans les relations, nous avons pour l'ordinaire, si ce n'est pas toujours, une idée aussi claire du rapport que des idées simples sur lesquelles il est fondé; la convenance ou la disconvenance, d'où dépend la relation, étant des choses dont nous avons communément des idées aussi claires que de quoi que ce soit, parce qu'il ne faut pour cela que distinguer les idées simples l'une de l'autre, ou leurs différents degrés, sans quoi nous ne pouvons absolument point avoir de connaissance distincte. Car, si j'ai une idée claire de la douceur, de la lumière ou de l'étendue, j'ai aussi une idée claire d'autant, de plus ou de moins de chacune de ces choses. Si je sais ce que c'est, à l'égard d'un homme, qu'être né d'une femme, comme de Sempronia, je sais ce que c'est, à l'égard d'un autre homme, qu'être né de la même Sempronia, et par là je puis avoir une notion aussi claire de la fraternité que de la naissance, et peut-être plus claire. Car si je croyais que Sempronia a trouvé Titus sous un chou, comme on a coutume de dire aux petits enfants, et que par là elle est devenue sa mère, et qu'ensuite elle a eu Caïus de la même manière, j'aurais une notion aussi claire de la relation de frère entre Titus et Caïus, que si j'avais tout le savoir des sages-femmes; parce que tout le fondement de cette relation roule sur cette notion, que la même femme a également contribué à leur naissance en qualité de mère (quoique je fusse dans l'ignorance ou dans l'erreur à l'égard

de la manière); et parce que la naissance de ces deux enfants convient dans cette circonstance, en quoi que ce soit qu'elle consiste effectivement [1]. Pour fonder la notion de fraternité, comme existant ou n'existant pas entre eux, il me suffit donc de les comparer par l'origine qu'ils tirent d'une même personne, sans que je connaisse les circonstances particulières de cette origine. Mais quoique les idées des relations particulières puissent être aussi claires et aussi distinctes dans l'esprit de ceux qui les considèrent dûment, que celles des modes mixtes, et plus déterminées que celles des substances, cependant, les termes de relation sont souvent aussi ambigus, et d'une signification aussi incertaine, que les noms des substances ou des modes mixtes, et beaucoup plus que ceux des idées simples. C'est que les termes relatifs étant les signes d'une comparaison qui se fait uniquement dans la pensée des hommes, et dont l'idée n'existe que dans leur esprit, ils appliquent souvent ces termes à différentes comparaisons des choses, selon leurs propres imaginations [2], qui ne correspondent pas toujours à l'imagination d'autres personnes qui se servent des mêmes mots.

§ 20. *La notion de la relation est la même, soit que la règle à laquelle une action est comparée soit vraie ou fausse.*

Je remarque, en troisième lieu, que dans les relations que je nomme *morales*, j'ai une véritable notion du rapport, en comparant l'action avec une certaine règle, soit que la règle soit vraie ou fausse. Car si je mesure une chose avec une aune, je sais si la chose que je mesure est plus longue ou plus courte que cette aune prétendue, quoique peut-être l'aune dont je me sers ne soit pas exactement juste; ce qui, à la vérité, est une question tout à fait différente. En effet, quoique la règle soit fausse, et que je me trompe en la prenant pour bonne, cela n'empêche pourtant pas que la convenance ou la disconvenance, qui se remarque dans ce que je compare à cette règle, ne me fasse voir la relation. A la vérité, en me servant d'une fausse règle, je serai engagé par là à mal juger de la rectitude morale de l'action, parce que je ne l'aurai pas examinée sur ce qui est la véritable règle; mais je ne me trompe pourtant pas à l'égard du rapport qu'a cette action avec la règle à laquelle je la compare, ce qui en fait la convenance ou la disconvenance.

CHAPITRE XXIX.

Des idées claires et obscures, distinctes et confuses.

§ 1. *Il y a des idées claires et distinctes, d'autres obscures et confuses.*

Après avoir montré l'origine de nos idées et fait une revue de leurs différentes espèces; après avoir considéré la différence qu'il y a entre les idées simples et complexes, et avoir observé comment les complexes se réduisent à ces trois sortes d'idées, les modes, les substances et les relations; examen où doit entrer nécessairement quiconque veut connaître à fond la marche de son esprit, dans la manière de concevoir et de connaître les choses : on s'imaginera peut-être qu'ayant parcouru tous ces chefs, j'ai traité assez amplement des idées. Il faut pourtant que je prie mon lecteur de me permettre de lui proposer encore un petit nombre de réflexions qu'il me reste à faire sur ce sujet. La première est que certaines idées sont claires, et d'autres obscures, quelques-unes distinctes, et d'autres confuses.

§ 2. *La clarté et l'obscurité des idées, expliquée par comparaison avec la vue.*

Comme rien n'explique plus nettement la per-

[1] « Cependant cette explication ne donne aucune raison « de l'amour que les mères ont ordinairement pour leurs « enfants : on peut donc ajouter que ceux qui ne savent « point le fondement des relations, n'en ont que ce que « j'appelle des pensées sourdes, et en partie insuffisantes, « quoique ces pensées puissent suffire à certains égards et « en certaines occasions. »

[2] Il me souvient à ce propos d'une plaisante équivoque, fondée sur ce que M. Locke dit ici. Deux femmes conversant ensemble, l'une vint à parler d'un certain homme de sa connaissance, et dit que c'était un très-bon homme. Mais, quelque temps après, s'étant engagée à le caractériser plus particulièrement, elle ajouta que c'était un homme injuste, de mauvaise humeur, qui, par sa dureté et ses manières violentes, se rendait insupportable à sa femme, à ses enfants, et à tous ceux qui avaient affaire avec lui. Sur cela, l'autre personne, qui avait l'esprit juste et pénétrant, surprise de ce nouveau caractère qui lui paraissait incompatible avec le premier, s'écria : Mais n'avez-vous pas dit tout à l'heure que c'était un très-bon homme? Oui vraiment, je l'ai dit, répliqua-t-elle aussitôt; mais je vous assure, madame, qu'on n'en vaut pas mieux pour être bon : faisant sentir, par le ton railleur dont elle prononça ces dernières paroles, qu'elle était fort surprise à son tour que la personne qui lui faisait une si pitoyable objection, eût vécu si longtemps dans le monde sans s'être aperçue d'une chose si ordinaire; c'est que, dans le langage de cette bonne femme, être bon ne signifiait autre chose qu'aller souvent à l'église, et s'acquitter exactement de tous les devoirs extérieurs de la religion.

ception de l'esprit que les mots qui ont rapport à la vue, nous comprendrons mieux ce qu'il faut entendre par la clarté et l'obscurité dans nos idées, si nous faisons réflexion sur ce qu'on appelle *clair* et *obscur* dans les objets de la vue. La lumière étant ce qui nous découvre les objets visibles, nous nommons obscur ce qui n'est pas exposé à une lumière qui suffise pour nous faire voir exactement la figure et les couleurs qu'on y peut observer, et qu'on y discernerait dans une plus grande lumière. De même nos idées simples sont claires, lorsqu'elles sont telles que les objets mêmes d'où l'on les reçoit les présentent, ou peuvent les présenter, avec toutes les circonstances requises pour une sensation ou perception bien ordonnée. Lorsque la mémoire les conserve de cette manière, et qu'elle peut les exciter ainsi dans l'esprit toutes les fois qu'il a occasion de les considérer, ce sont en ce cas-là des idées claires : et autant qu'il leur manque de cette exactitude originale, ou qu'elles ont, pour ainsi dire, perdu de leur première fraîcheur, étant comme ternies et flétries par le temps, autant sont-elles obscures. Quant aux idées complexes, comme elles sont composées d'idées simples, elles sont claires quand les idées qui en font partie sont claires, et que le nombre et l'ordre des idées simples qui composent chaque idée complexe, est fixe et déterminé dans l'esprit [1].

§ 3. *Quelles sont les causes de l'obscurité des idées.*

La cause de l'obscurité des idées simples, c'est ou des organes grossiers, ou des impressions faibles et transitoires faites par les objets, ou bien la faiblesse de la mémoire, qui ne peut les retenir comme elle les a reçues. Car, pour revenir encore aux objets visibles qui peuvent nous aider à comprendre cette matière, si les organes ou les facultés de perception, semblables à de la cire durcie par le froid, ne reçoivent pas l'impression du cachet, en conséquence de la pression qui suffit ordinairement pour en tracer l'empreinte; ou si ces organes ne retiennent pas bien l'empreinte du cachet, quoiqu'il soit bien appliqué, parce qu'ils ressemblent à de la cire trop molle, où l'impression ne se conserve pas long-temps; ou enfin parce que le sceau n'est pas appliqué avec toute la force nécessaire pour faire une impression nette et distincte, quoique d'ailleurs la cire soit disposée comme il faut pour recevoir tout ce qu'on y voudra imprimer; dans tous ces cas l'impression du sceau ne peut qu'être obscure et confuse. Je ne crois pas qu'il soit nécessaire de faire aucune application de ces principes, pour les rendre plus évidents.

§ 4. *Ce que c'est qu'une idée distincte et confuse.*

Comme une idée claire est celle dont l'esprit a une pleine et évidente perception, telle qu'elle est quand il la reçoit d'un objet extérieur qui opère dûment sur un organe bien disposé, de même une idée distincte est celle où l'esprit aperçoit une différence qui la distingue de toute autre idée : et une idée confuse est celle qu'on ne peut pas suffisamment distinguer d'avec une autre, de qui elle doit être différente [1].

§ 5. *Objection.*

Mais, dira-t-on, s'il n'y a d'idée confuse que celle qu'on ne peut pas suffisamment distinguer d'avec une autre, de qui elle doit être différente, il sera bien difficile de trouver aucune idée confuse; car, quelle que puisse être une certaine idée, elle doit nécessairement être telle qu'elle est aperçue par l'esprit : et cette même perception la distingue suffisamment de toutes les autres idées, qui ne peuvent être autres, c'est-à-dire, différentes, sans qu'on aperçoive qu'elles le sont. Par conséquent, il n'y a point d'idée qu'on ne puisse distinguer d'une autre de qui elle doit être différente, à moins qu'on ne veuille la supposer différente d'elle-même; car elle est évidemment différente de toute autre.

[1] « Suivant moi, une idée est *claire*, lorsqu'elle suffit « pour reconnaître la chose et pour la distinguer; comme « lorsque j'ai l'idée d'une couleur ou d'une plante, de manière à ne pouvoir pas la confondre avec d'autres qui « en sont voisines : sans cela, l'idée est *obscure*. Je crois « que nous n'en avons guère de parfaitement claires sur « les choses sensibles.... Aussi nous ne pourrons jamais « déterminer parfaitement *species infimas*, ou les dernières espèces. »

[1] « On ne voit point, d'après cette notion, en quoi « l'idée *distincte* sera différente de l'idée *claire*. C'est « pourquoi j'ai coutume de suivre ici le langage de M. Descartes, chez qui une idée pourra être claire et confuse « tout à la fois; telles sont les idées des qualités sensibles « affectées aux organes, comme celles de la couleur et de « la chaleur. Elles sont claires, car on les reconnaît et on « les discerne aisément les unes des autres; mais elles ne « sont point distinctes, parce qu'on ne distingue pas ce « qu'elles renferment : ainsi on n'en saurait donner de définitions; et, dans ce sens, la confusion qui règne dans « les idées pourra être exempte de blâme, étant une imperfection de notre nature.... Mais elle sera blâmable, « si nous négligeons de faire les expériences qui peuvent « nous faire discerner les causes de ces idées ou qualités. »

§ 6. *La confusion des idées est dans le rapport aux noms qu'on leur donne.*

Pour lever cette difficulté et trouver le moyen de concevoir au juste ce qui fait la confusion qu'on attribue aux idées, nous devons considérer que les choses, rangées sous certains noms distincts, sont supposées assez différentes pour être distinguées, en sorte que chaque espèce puisse être désignée par son nom particulier et exprimée à part, dans quelque occasion que ce soit; et il est de la dernière évidence qu'on suppose que la plus grande partie des noms différents signifient des choses différentes. Or, chaque idée qu'un homme a dans l'esprit, étant visiblement ce qu'elle est, et distincte de toute autre idée que d'elle-même, ce qui la rend confuse, c'est lorsqu'elle est telle qu'elle peut être aussi bien désignée par un autre nom que par celui dont on se sert pour l'exprimer : et cela arrive lorsqu'on néglige d'observer la nuance qui sert à marquer la distinction entre les choses qui doivent être rangées sous ces deux différents noms, et qui fait que quelques-unes appartiennent à l'un de ces noms, et quelques autres à l'autre; dès lors la distinction qu'on s'était proposé de conserver, par le moyen de ces différents noms, disparaît entièrement.

§ 7. *Défauts qui causent la confusion des idées.*

Voici, à mon avis, les principaux défauts qui causent ordinairement cette confusion.

Premier défaut : les idées complexes, composées de trop peu d'idées simples.

Le premier est lorsque quelque idée complexe (car ce sont les idées complexes qui sont le plus sujettes à tomber dans la confusion) est composée d'un trop petit nombre d'idées simples, et de ces idées seulement qui sont communes à d'autres choses, par où les différences qui font que cette idée mérite un nom particulier sont laissées à l'écart. Ainsi, celui qui a une idée uniquement composée des idées simples d'une bête tachetée, n'a qu'une idée confuse d'un léopard, qui n'est pas suffisamment distingué par là d'un lynx, et de plusieurs autres bêtes qui ont la peau tachetée. De sorte qu'une telle idée, bien que désignée par le nom particulier de léopard, ne peut être distinguée de celles qu'on désigne par les noms de lynx ou de panthère, et elle peut aussi bien recevoir le nom de lynx que celui de léopard. Je laisse à penser combien la coutume de définir les mots par des termes généraux, doit contribuer à rendre confuses et indéterminées les idées qu'on prétend désigner par ces termes-là. Il est évident que les idées confuses rendent l'usage des mots incertain, et détruisent l'avantage qu'on peut tirer des noms distincts. Quand les idées que nous désignons par différents termes n'ont point de différence qui réponde aux noms distincts qu'on leur donne, de sorte qu'elles ne peuvent point être distinguées par ces noms-là, c'est alors qu'elles sont véritablement confuses.

§ 8. *Second défaut : les idées simples qui forment une idée complexe, brouillées et confondues ensemble.*

Un autre défaut qui rend nos idées confuses, c'est lorsque, bien que les idées particulières qui composent quelque idée complexe soient en assez grand nombre, elles sont pourtant si fort confondues ensemble qu'il n'est pas aisé de discerner si cette collection appartient plutôt au nom qu'on donne à cette idée-là qu'à quelque autre nom. Rien n'est plus propre à nous faire comprendre cette confusion que certaines peintures, qu'on montre ordinairement comme ce que l'art peut produire de plus surprenant, où les couleurs, de la manière qu'on les applique avec le pinceau sur le plan ou sur la toile, représentent des figures fort bizarres et fort extraordinaires, et paraissent posées au hasard et sans aucun ordre. Un tel tableau, composé de parties où il ne paraît ni ordre ni symétrie, n'est pas en lui-même plus confus que la peinture d'un ciel couvert de nuages, que personne ne s'avise de regarder comme confuse, quoiqu'on n'y remarque pas plus de symétrie dans les figures ou dans l'application des couleurs. Qu'est-ce donc qui fait que le premier tableau passe pour confus, si le manque de symétrie n'en est pas la cause, comme il ne l'est pas certainement, puisqu'un autre tableau, fait simplement à l'imitation de celui-là, ne serait point appelé confus? A cela je réponds que ce qui le fait passer pour confus, c'est de lui appliquer un certain nom qui ne lui convient pas plus distinctement que quelque autre. Ainsi, quand on dit que c'est le portrait d'un homme ou de César, on le regarde dès lors avec raison comme quelque chose de confus, parce que, dans l'état où il paraît, on ne saurait connaître que le nom d'homme ou

de César lui convienne mieux que celui de singe ou de Pompée; deux noms qu'on suppose signifier des idées différentes de celles qu'emportent les mots d'homme ou de César. Mais, lorsqu'un miroir cylindrique, placé comme il faut par rapport à ce tableau, a fait paraître ces traits irréguliers dans leur ordre et dans leur juste proportion, la confusion disparaît dès ce moment, et l'œil aperçoit aussitôt que ce portrait est un homme ou César, c'est-à-dire, que ces noms-là lui conviennent véritablement, et qu'il est suffisamment distingué d'un singe ou de Pompée, c'est-à-dire, des idées que ces deux noms signifient. Il en est justement de même à l'égard de nos idées, qui sont comme les peintures des choses. Nulle de ces peintures mentales, si j'ose m'exprimer ainsi, ne peut être appelée confuse, de quelque manière que leurs parties soient jointes ensemble; car telles qu'elles sont elles peuvent être distinguées évidemment de toute autre, jusqu'à ce qu'elles soient rangées sous quelque nom ordinaire, auquel on ne saurait voir qu'elles appartiennent plutôt qu'à quelque autre nom, qu'on reconnaît avoir une signification différente.

§ 9. *Troisième cause de la confusion de nos idées : elles sont incertaines et indéterminées.*

Un troisième défaut, qui fait souvent regarder nos idées comme confuses, c'est quand elles sont incertaines et indéterminées. Ainsi, l'on voit tous les jours des gens qui, ne faisant pas difficulté de se servir des mots usités dans leur langue maternelle, avant que d'en avoir appris la signification précise, changent l'idée qu'ils attachent à tel ou tel mot, presque aussi souvent qu'ils le font entrer dans leurs discours. D'après cela, l'on peut dire, par exemple, qu'un homme a une idée confuse de l'Église et de l'idolâtrie, lorsque par l'incertitude où il est de ce qu'il doit exclure de l'idée de ces deux mots, ou de ce qu'il doit y faire entrer toutes les fois qu'il pense à l'une ou à l'autre, il ne se fixe point constamment à une certaine combinaison précise d'idées qui composent chacune de ces idées; et cela pour la même raison qui vient d'être exposée dans le paragraphe précédent, c'est-à-dire, parce qu'une idée changeante (si l'on accorde que ce soit une seule idée) n'appartient pas plutôt à un nom qu'à un autre, et perd par conséquent la distinction pour laquelle les noms distincts ont été inventés [1].

§ 10. *La confusion se conçoit difficilement, sans le rapport à des noms.*

On peut voir par tout ce que nous venons de dire, combien les noms contribuent à cette dénomination d'*idées distinctes* et *confuses*, si on les regarde comme autant de signes fixes des choses, lesquels, selon qu'ils sont différents, signifient des choses distinctes, et conservent de la distinction entre celles qui sont effectivement différentes, par un rapport secret et imperceptible que l'esprit met entre ses idées et ces noms-là. C'est ce que l'on comprendra peut-être mieux après avoir lu et médité ce que je dis des mots dans le troisième livre de cet ouvrage. Du reste, si l'on ne fait aucune attention au rapport que les idées ont à des noms distincts considérés comme des signes de choses distinctes, il sera bien malaisé de dire ce que c'est qu'une idée confuse. C'est pourquoi, lorsqu'un homme désigne par un certain nom une espèce de choses, ou une certaine chose particulière, distincte de toute autre, l'idée complexe qu'il attache à ce nom est d'autant plus distincte que les idées sont plus particulières, et que le nombre et l'ordre des idées dont elle est composée est plus grand et plus déterminé. Car, plus elle renferme de ces idées particulières, plus elle a de différences sensibles par où elle se conserve distincte et séparée de toutes les idées qui appartiennent a

[1] « Il est très-vrai que l'abus des mots est une grande « source d'erreurs.... Il consiste ou à n'y point attacher « d'idées du tout, ou à en attacher une imparfaite, dont « une partie est vide et demeure, pour ainsi dire, en « blanc; et, dans ces deux cas, il y a quelque chose de « vide et de *sourd* dans la pensée, qui n'est rempli que « par le nom; ou enfin le défaut est d'attacher au mot « des idées différentes, soit qu'on doute de celui qu'il faut « choisir, ce qui fait l'idée obscure aussi bien que lors« qu'une partie en est sourde, soit qu'on les choisisse « tour à tour, et qu'on se serve tantôt de l'une, tantôt de « l'autre, pour le sens du même mot, dans un même rai« sonnement, d'une manière capable de causer de l'erreur, « sans considérer que ces idées ne s'accordent point. « Ainsi la pensée incertaine est ou vide et sans idée, ou « flottant entre plus d'une idée.... et, de là naissent une « infinité de vaines disputes, qu'on veut vider quelquefois « par les *distinctions*, mais qui, le plus souvent, ne « servent qu'à embrouiller davantage, en mettant à la « place d'un terme vague et obscur, d'autres termes plus « vagues et plus obscurs, comme sont souvent ceux que « les philosophes emploient dans leurs distinctions, sans « en avoir de bonnes définitions. »

d'autres noms, et même de celles qui lui ressemblent le plus; ce qui fait qu'elle ne peut être confondue avec elles.

§ 11. *La confusion regarde toujours deux idées.*

La confusion, qui rend difficile la séparation de deux choses qui devraient être séparées, concerne toujours deux idées, et celles-là surtout qui sont le plus approchantes l'une de l'autre. C'est pourquoi, toutes les fois que nous soupçonnons que quelque idée est confuse, nous devons examiner quelle est l'autre idée qui peut être confondue avec elle, ou dont elle ne peut être aisément séparée; et nous trouverons toujours que cette autre idée est désignée par un antre nom, et doit être par conséquent une chose différente, dont elle n'est pas encore assez distincte, soit parce qu'elle est la même, ou parce qu'elle en fait partie, ou du moins parce qu'elle est aussi proprement désignée par le nom sous lequel cette autre est rangée, et qu'ainsi elle n'en est pas si différente que leurs différents noms le donnent à entendre.

§ 12. *Causes de la confusion.*

C'est là, je pense, la confusion qui est propre aux idées, et qui a toujours un secret rapport anx noms. Et en supposant qu'il y en ait quelque antre, celle-là du moins contribue plus que autre chose à mettre du désordre dans les pensées et dans les discours des hommes. Car la plupart des idées dont les hommes raisonnent en eux-mêmes, et celles qui font le continuel sujet de leurs entretiens, sont précisément celles à qui l'on a donné des noms. C'est pourquoi toutes les fois qu'on suppose deux idées différentes, désignées par deux différents noms, mais qu'on ne peut pas distinguer si facilement que les sons qui les expriment, il ne manque jamais d'y avoir de la confusion. Et au contraire, lorsque deux idées sont aussi distinctes que les idées des deux sons par lesquels on les désigne, il ne peut y avoir aucune confusion entre elles. Le moyen de prévenir cette confusion, c'est d'assembler et de réunir dans notre idée complexe, d'une manière aussi précise qu'il est possible, tout ce qui peut servir à la faire distinguer de toute antre idée, et d'appliquer constamment le même nom à cette somme d'idées, ainsi unies en nombre fixe et dans un ordre déterminé. Mais comme cela n'accommode ni la paresse ni la vanité des hommes, et ne peut servir à autre chose qu'à la découverte et à la défense de la vérité, qui n'est pas toujours le but qu'ils se proposent, une telle exactitude est une de ces choses qu'on doit plutôt souhaiter qu'espérer. Car, comme l'application vague des noms à des idées indéterminées, variables et qui sont presque de purs néants, sert tantôt à couvrir notre propre ignorance, et tantôt à confondre et à embarrasser les autres, ce qui passe pour un véritable savoir et pour marque de supériorité en fait de connaissances, il ne faut pas s'étonner que la plupart des hommes fassent un tel usage des mots, pendant qu'ils le blâment en autrui. Mais, quoique je croie qu'une bonne partie de l'obscurité qui se rencontre dans les notions des hommes pourrait être évitée, si l'on s'attachait à parler d'une manière plus exacte et plus sincère, je suis pourtant fort éloigné de conclure que tous les abus qu'on commet sur cet article soient volontaires. Certaines idées sont si complexes, et composées de tant de parties, que la mémoire ne saurait aisément retenir au juste la même combinaison d'idées simples sous le même nom : moins encore sommes-nous capables de deviner toujours quelle est précisément l'idée complexe qu'un tel nom signifie dans l'usage qu'en fait une autre personne. La première de ces choses met de la confusion dans nos propres sentiments et dans les raisonnements que nous faisons en nous-mêmes, et la dernière dans nos discours et dans nos entretiens avec les autres hommes. Mais comme j'ai traité plus au long, dans le livre suivant, des mots et de l'abus qu'on en fait, je n'en dirai pas davantage dans cet endroit.

§ 13. *Nos idées complexes peuvent être en partie claires, et en partie confuses.*

Comme nos idées complexes consistent en autant de combinaisons de diverses idées simples, elles peuvent être fort claires et fort distinctes d'un côté, et fort obscures et fort confuses de l'autre. Par exemple, si un homme parle d'une figure de mille côtés, l'idée de cette figure peut être fort obscure dans son esprit, quoique celle du nombre y soit fort distincte; de sorte que pouvant discourir et faire des démonstrations sur cette partie de son idée complexe qui roule sur le nombre de mille, il est porté à croire qu'il a aussi une idée distincte d'une figure de mille côtés, quoiqu'il soit certain qu'il n'en a point d'idée précise, de sorte qu'il puisse distinguer cette figure d'avec une autre qui n'a que neuf

cent nonante-neuf côtés [1]. Il s'est introduit d'assez grandes erreurs dans les pensées des hommes, et beaucoup de confusion dans leurs discours, faute d'avoir observé cela.

§ 14. *Il peut y avoir de la confusion dans nos raisonnements, si l'on ne prend pas garde à cela.*

Que si quelqu'un s'imagine avoir une idée distincte d'une figure de mille côtés, qu'il en fasse l'épreuve en prenant une autre partie de la même matière uniforme, comme d'or ou de cire, qui soit d'une égale grosseur, et qu'il en fasse une figure de neuf cent nonante-neuf côtés. Il est hors de doute qu'il pourra distinguer ces deux idées l'une de l'autre par le nombre des côtés, et raisonner distinctement sur leurs différentes propriétés, tant qu'il fixera uniquement ses pensées et ses raisonnements sur ce qu'il y a dans ces idées qui regarde le nombre; il verra, par exemple, que les côtés de l'une peuvent être divisés en deux nombres égaux, et non ceux de l'autre, etc. Mais, s'il veut distinguer ces idées par leur figure, il sera fort embarrassé, et dans l'impuissance, à mon avis, de se faire, par la simple figure que ces deux pièces d'or présentent à son esprit, deux idées qui soient aussi distinctes l'une de l'autre qu'elles le seraient, si les mêmes pièces d'or étaient formées l'une en cube, et l'autre en une figure de cinq côtés. Du reste, nous sommes fort sujets à nous tromper nous-mêmes, et à nous engager dans de vaines disputes avec les autres, au sujet de ces idées incomplètes, et surtout lorsqu'elles ont des noms particuliers et généralement connus. Car, étant convaincus en nous-mêmes de ce que nous voyons de clair dans une partie de l'idée; et le nom de cette idée, qui nous est familier, étant appliqué à toute l'idée, à la partie imparfaite et obscure, aussi bien qu'à celle qui est claire et distincte, nous sommes portés à nous servir de ce nom pour exprimer cette partie confuse, et à en tirer des conclusions par rapport à ce qu'il ne signifie que d'une manière obscure, avec autant de confiance que nous le faisons à l'égard de ce qu'il signifie clairement.

§ 15. *Exemple de cela, dans l'idée de l'éternité.*

Ainsi, comme nous avons souvent dans la bouche le mot d'*éternité*, nous sommes portés à croire que nous en avons une idée positive et complète, ce qui est autant que si nous disions qu'il n'y a aucune partie de cette durée qui ne soit clairement contenue dans notre idée. Il est vrai que celui qui se figure une telle chose, peut avoir une idée claire de la durée. Il peut avoir, outre cela, une idée fort évidente d'une très-grande étendue de durée, comme aussi de la comparaison de cette grande étendue avec une autre encore plus grande. Mais comme il ne lui est pas possible de renfermer tout à la fois dans son idée de la durée, quelque vaste qu'elle soit, toute l'étendue d'une durée qu'il suppose sans bornes, cette partie de son idée, qui est toujours au delà de cette vaste étendue de durée, et qu'il se représente en lui-même dans son esprit, est fort obscure et fort indéterminée. De là vient que, dans les disputes et les raisonnements qui regardent l'éternité, ou quelque autre infini, nous sommes sujets à nous embarrasser nous-mêmes dans de manifestes absurdités [1].

§ 16. *Autre exemple, dans la divisibilité de la matière.*

Dans la matière, nous n'avons guère d'idée claire de la petitesse de ses parties, au delà de la plus petite qui puisse frapper quelqu'un de nos sens; et c'est pour cela que, lorsque nous

[1] « On confond ici l'*idée* avec l'*image* : si quelqu'un « me propose un polygone régulier, la vue et l'imagination « ne me sauraient faire comprendre le millénaire qui y « est; je n'ai qu'une *idée confuse* et de la figure et de son « nombre, jusqu'à ce que je *distingue* le nombre en « comptant. Mais l'ayant trouvé, je connais très-bien la « nature et les propriétés du polygone proposé, qui est « de mille côtés, et par conséquent j'en ai cette idée.... Un « ouvrier, un ingénieur qui n'en connaîtront peut-être « point assez la nature, pourront connaître à la simple vue « un ennéagone et un décagone, mieux qu'un géomètre; « comme il y a des colporteurs qui diront le poids de ce « qu'ils doivent porter, sans se tromper d'une livre, en quoi « ils surpasseront le plus habile staticien du monde..... « Cependant cette *image claire*, ou ce sentiment, qu'on « peut avoir d'un décagone régulier, ou d'un poids de « quatre-vingt-dix-neuf livres, ne consiste que dans une « *idée confuse*, puisqu'elle ne sert point à faire découvrir « la nature et les propriétés de ce poids ou du décagone « régulier, ce qui demande une *idée distincte*; et cet « exemple sert à mieux faire comprendre la différence des « idées, ou plutôt celle de l'idée et de l'image. »

[1] « Il y a ici la même confusion de l'idée avec l'image. « Nous avons une idée complète ou juste de l'éternité, « puisque nous en avons la définition, quoique nous n'en « ayons aucune image; mais on ne forme point l'idée des « infinis par la composition des parties, et les erreurs « qu'on commet en raisonnant sur l'infini ne viennent « point du défaut de l'image. »

parlons de la divisibilité de la matière à l'infini, quoique nous ayons des idées claires de division et de divisibilité, aussi bien que de parties détachées d'un tout par voie de division, nous n'avons pourtant que des idées fort obscures et fort confuses des corpuscules qui peuvent être ainsi divisés, après que, par des divisions précédentes, ils ont été une fois réduits à une petitesse qui va beaucoup au delà de la perception de nos sens. Ainsi, tout ce dont nous avons des idées claires et distinctes, c'est de ce qu'est la division en général ou par abstraction, et le rapport de tout et de partie. Mais pour ce qui est de la grosseur du corps, en tant qu'il peut être ainsi divisé à l'infini après certaines progressions, c'est de quoi je pense que nous n'avons point d'idée claire et distincte. Car je demande, si un homme prend le plus petit atome de poussière qu'il ait jamais vu, aura-t-il quelque idée distincte (j'excepte toujours le nombre qui ne concerne point l'étendue) entre la 100,000^{me} et la 1,000,000^{me} particule de cet atome[1]? Et s'il croit pouvoir subtiliser ses idées jusqu'à ce point, sans perdre ces deux particules de vue, qu'il ajoute dix chiffres à chacun de ces nombres. La supposition d'un tel degré de petitesse ne doit pas paraître déraisonnable, puisque, par une telle division, cet atome ne se trouve pas plus près de la fin d'une division infinie que par une division en deux parties. Pour moi, j'avoue ingénument que je n'ai aucune idée claire et distincte de la différente grosseur ou étendue de ces petits corps, puisque je n'en ai même qu'une fort obscure de chacun d'eux pris à part et considéré en lui-même. Ainsi, je crois que, lorsque nous parlons de la division des corps à l'infini, l'idée que nous avons de la grosseur distincte, qui est le sujet et le fondement de la division, se confond après une petite progression, et se perd presque entièrement dans une profonde obscurité. Car une telle idée, qui n'est destinée qu'à nous représenter la grosseur, doit être bien obscure et bien confuse, puisque nous ne saurions la distinguer d'avec l'idée d'un corps dix fois aussi grand que par le moyen du nombre; en sorte que tout ce que nous pouvons dire, c'est que nous avons des idées claires et distinctes d'un et de dix, mais nullement de deux pareilles étendues. Il suit clairement de là que, lorsque nous parlons de l'infinie divisibilité du corps ou de l'étendue, nos idées claires et distinctes ne tombent que sur les nombres; mais nos idées claires et distinctes d'étendue se perdant entièrement après quelques degrés de division, sans qu'il nous reste aucune idée distincte de telles et telles parcelles, notre pensée s'arrête, comme toutes celles que nous pouvons avoir de l'infini, à l'idée de nombre susceptible de continuelles additions, sans arriver jamais à une idée distincte de parties actuellement infinies. Nous avons, il est vrai, une idée claire de la division, aussi souvent que nous y voulons penser; mais, par là, nous n'avons pas plus d'idée claire de parties infinies dans la matière, que nous en avons d'un nombre infini, parce que nous pouvons ajouter de nouveaux nombres à tout nombre donné qui est présent à notre esprit. Car la divisibilité à l'infini ne nous donne pas plutôt une idée claire et distincte de parties actuellement infinies, que cette *addibilité* sans fin, si j'ose m'exprimer ainsi, ne nous donne une idée claire et distincte d'un nombre actuellement infini, puisque l'une et l'autre ne consistent que dans la possibilité d'augmenter sans cesse le nombre, si grand qu'il soit déjà. De sorte que, pour ce qui reste à ajouter (en quoi consiste l'infinité), nous n'en avons qu'une idée obscure, imparfaite et confuse, sur laquelle nous ne saurions raisonner avec aucune certitude ou clarté, pas plus que nous ne pouvons raisonner, dans l'arithmétique, sur un nombre dont nous n'avons pas une idée aussi distincte que l'est celle de quatre ou de cent, mais seulement une idée obscure et purement relative : par exemple, que ce nombre, comparé à quelque autre que ce soit, est toujours plus grand. En effet, lorsque nous disons ou que nous concevons qu'il est plus grand que 400,000,000, nous n'en avons pas une idée plus claire et plus positive, que si nous disions qu'il est plus grand que 40, ou que 4 : parce que 400,000,000 n'a pas une plus prochaine proportion avec la fin de l'addition ou du nombre que 4; puisque, en ajoutant seulement 4 à 4, et avançant de cette manière, on arrivera aussitôt à la fin de toute addition, que si l'on ajoutait 400,000,000 à 400,000,000. Il en est de même à l'égard de l'éternité : celui qui a une idée de 4 ans seulement, a une idée de l'éternité aussi positive et aussi complète que celui qui en

[1] « C'est le même *quiproquo* de l'image pour l'idée : il « ne s'agit nullement d'avoir une image d'une si grande « petitesse.... La grandeur n'a point d'images en elle-« même, et celles qu'on en a ne dépendent que de la « comparaison aux organes et aux autres objets, et il est « inutile ici d'employer l'imagination. Ainsi il paraît par « tout ceci qu'on est ingénieux à se faire des difficultés « sans sujet, en demandant plus qu'il ne faut. »

a une de 400,000,000 d'années; car ce qui reste de l'éternité au delà de l'un et de l'autre de ces deux nombres d'années, est aussi clair à l'égard de l'une de ces personnes qu'à l'égard de l'autre; c'est-à-dire, que ni l'un ni l'autre n'en a absolument aucune idée claire et positive. En effet, celui qui ajoute seulement 4 à 4, et continue ainsi, parviendra aussitôt à l'éternité, que celui qui ajoute 400,000,000 d'années et ainsi de suite, ou qui, s'il le trouve à propos, double la somme aussi souvent qu'il lui plaira; l'abîme qui reste à remplir étant toujours autant au delà de la fin de toutes ces progressions, qu'il surpasse la longueur d'un jour ou d'une heure. C'est que rien de ce qui est fini n'a de proportion avec l'infini, et, par conséquent, cette proportion ne se trouve point dans nos idées, qui sont toutes finies. Ainsi, lorsque nous augmentons notre idée de l'étendue par voie d'addition, et que nous voulons comprendre par nos pensées un espace infini, il nous arrive la même chose que lorsque nous diminuons cette idée par le moyen de la division. Après avoir doublé plusieurs fois les idées d'étendue les plus vastes que nous ayons coutume de considérer, nous perdons de vue l'idée claire et distincte de cet espace: ce n'est plus qu'une grande étendue que nous concevons confusément, avec un reste d'étendue encore plus grand, sur lequel, toutes les fois que nous voudrons raisonner, nous nous trouverons toujours déconcertés et forcés de reconnaître notre entière impuissance; parce que les idées confuses ne manquent jamais d'embrouiller les raisonnements et les conclusions que nous voulons déduire de ce qu'il y a d'obscur dans ces mêmes idées.

CHAPITRE XXX.

Des idées réelles et chimériques.

§ 1. *Les idées réelles sont conformes à leurs archétypes.*

Il reste encore quelques réflexions à faire sur les idées, par rapport aux choses d'où elles sont déduites, ou qu'on peut supposer qu'elles représentent; et, à cet égard, je crois qu'on les peut considérer sous cette triple distinction:

1. Comme réelles, ou chimériques;
2. Comme complètes, ou incomplètes;
3. Comme vraies, ou fausses.

Et premièrement, par idées *réelles*, j'entends celles qui ont un fondement dans la nature; qui sont conformes à un être réel, à l'existence des choses, ou à leurs archétypes. Et j'appelle idées fantastiques ou *chimériques* celles qui n'ont point de fondement dans la nature, ni aucune conformité avec la réalité des choses auxquelles elles se rapportent tacitement comme à leurs archétypes [1].

§ 2. *Les idées simples sont toutes réelles.*

Si nous examinons les différentes sortes d'idées dont nous avons parlé ci-devant, nous trouverons, en premier lieu, que nos idées simples sont toutes réelles, et conviennent toutes avec la réalité des choses. Ce n'est pas qu'elles soient toutes des images ou représentations de ce qui existe; nous avons déjà [2] fait voir le contraire à l'égard de toutes ces idées, excepté les premières qualités des corps. Mais, quoique la blancheur et la froideur ne soient non plus dans la neige que la douleur, cependant, comme ces idées de blancheur, de froideur, de douleur, etc., sont en nous des effets d'une puissance attachée aux choses extérieures, établie par l'auteur de notre être pour nous faire avoir telles et telles sensations, ce sont en nous des idées réelles, par où nous distinguons les qualités qui sont réellement dans les choses mêmes. Car ces diverses apparences étant destinées à être les marques par où nous puissions connaître et distinguer les objets qui nous environnent, nos idées nous servent également pour cette fin, et sont des caractères également propres à nous faire distinguer les choses, soit qu'elles ne soient que des effets constants, ou bien des images exactes de quelque chose qui existe dans les objets mêmes, la réalité de ces idées consistant dans cette continuelle et variable correspondance qu'elles ont avec les constitutions distinctes des êtres réels. Mais il n'importe qu'elles répondent à ces constitutions comme à des causes ou à des modèles; il suffit qu'elles soient constamment produites par ces constitutions. Et ainsi nos idées simples sont toutes réelles et véritables, parce qu'elles répondent toutes à ces puissances

[1] « L'idée peut avoir un fondement dans la nature, « sans être conforme à ce fondement, comme lorsqu'on « prétend que les sentiments que nous avons de la couleur « et de la chaleur ne ressemblent à aucun original ou ar« chétype. Une idée aussi sera réelle quand elle est pos« sible, quoique aucun être existant n'y réponde; autre« ment, si tous les individus d'une espèce se perdaient, « l'idée de l'espèce deviendrait chimérique. »

[2] Chap. VIII, § 9, 10, et suiv. jusqu'à la fin du chap.

que les choses ont de les produire dans notre esprit ; car c'est là tout ce qu'il faut pour faire qu'elles soient réelles, et non de vaines fictions forgées à plaisir. Car, dans les idées simples, l'esprit est uniquement borné aux opérations que les choses font sur lui, comme nous l'avons déjà montré ; et il ne peut se produire à soi-même aucune idée simple, au delà de celles qu'il a reçues.

§ 3. *Les idées complexes sont des combinaisons volontaires.*

Mais, quoique l'esprit soit purement passif à l'égard de ses idées simples, nous pouvons dire, à mon avis, qu'il ne l'est pas à l'égard de ses idées complexes. Car, comme ces dernières sont des combinaisons d'idées simples, jointes ensemble et unies sous un seul nom général, il est évident que l'esprit de l'homme prend quelque liberté en formant ces idées complexes [1]. Autrement, d'où vient que l'idée qu'un homme a de l'or ou de la justice est différente de celle qu'un autre se fait de ces deux choses, si ce n'est de ce que l'un admet, ou n'admet pas, dans son idée complexe, des idées simples que l'autre n'a pas admises, ou qu'il a admises dans la sienne ? La question est donc de savoir quelles sont, entre ces combinaisons, celles qui ont de la réalité, et celles qui sont purement imaginaires ; quelles collections sont conformes à l'existence des choses, et quelles n'y sont pas conformes.

§ 4. *Les modes mixtes composés d'idées qui peuvent compatir ensemble sont réels.*

En second lieu, les modes mixtes et les relations n'ayant d'autre réalité que celle qu'ils ont dans l'esprit des hommes, tout ce qui est requis pour qu'ils soient réels, c'est qu'ils soient formés de manière qu'une existence conforme à ces idées ne soit pas impossible [2]. Comme elles sont elles-mêmes des archétypes, elles ne sauraient différer de leurs originaux, et par conséquent être chimériques, à moins qu'on ne leur associe des idées incompatibles. A la vérité, comme ces idées ont des noms usités qu'on leur a assignés dans les langues vulgaires, et par lesquels celui qui a ces idées dans l'esprit peut les faire connaître à d'autres personnes, une simple possibilité d'exister ne suffit pas ; il faut d'ailleurs qu'elles aient de la conformité avec la signification ordinaire du nom qui leur est donné, de peur qu'on ne les croie chimériques : comme on ferait, par exemple, si un homme donnait le nom de justice à cette vertu qu'on appelle communément libéralité. Mais ce qu'on appellerait chimérique en cette rencontre, se rapporte plutôt à la propriété du langage qu'à la réalité des idées. Car être tranquille dans le danger, pour considérer de sang-froid ce qu'il est à propos de faire, et pour l'exécuter avec fermeté, c'est un mode mixte, ou une idée complexe d'une action qui peut exister ; mais se troubler dans le péril sans faire aucun usage de sa raison, de ses forces ou de son industrie, c'est aussi une chose fort possible, et par conséquent une idée aussi réelle que la précédente. Cependant, la première étant désignée par le nom de courage, qu'on lui donne communément, peut être une idée juste ou fausse par rapport à ce nom-là ; au lieu que l'autre, tant qu'elle n'a point de nom commun et usité dans quelque langue connue, ne peut être susceptible d'aucune *difformité* [3] ou altération, puisqu'elle n'est formée par rapport à aucune autre chose qu'elle-même.

§ 5. *Les idées des substances sont réelles, lorsqu'elles conviennent avec l'existence des choses.*

En troisième lieu, nos idées complexes des substances, étant toutes formées par rapport aux choses qui sont hors de nous, et devant représenter les substances telles qu'elles existent réellement, elles ne sont réelles qu'en tant que ce sont des combinaisons d'idées simples réellement unies, et coexistantes dans les choses qui existent hors de nous. Au contraire, celles-là sont chi-

[1] « L'esprit est encore *actif* à l'égard des idées simples, « quand il les détache les unes des autres pour les considérer séparément, ce qui est volontaire aussi bien que « la combinaison de plusieurs idées, soit qu'il le fasse « pour donner attention à une idée composée qui en ré- « sulte, soit qu'il ait le dessein de les comprendre sous le « nom donné à la combinaison : et l'esprit ne saurait s'y « tromper, pourvu qu'il ne joigne point des idées incom- « patibles, et qu'on n'y ait point déjà attaché quelque « notion qui pourrait causer quelque confusion avec celle « qu'on y attache de nouveau, et faire naître ou des no- « tions impossibles ou des notions superflues. »

[2] « Les *relations* ont une réalité dépendante de l'esprit, « comme les *vérités* ; mais non pas de l'esprit des hom- « mes, puisqu'il y a une suprême intelligence qui les dé- « termine toutes en tout temps. Les *modes mixtes* qui « sont distincts des relations peuvent être des accidents « réels ; mais, soit qu'ils dépendent ou ne dépendent point « de l'esprit, il suffit, pour la réalité de leurs idées, qu'ils « soient possibles, ou, ce qui est la même chose, intel- « ligibles distinctement. »

[3] « *Deformity*, c'est le mot anglais que M. Locke a trouvé bon d'employer ici. »

mériques, qui sont composées de collections d'idées simples qui n'ont jamais été réellement unies, qu'on n'a jamais trouvées ensemble dans aucune substance; par exemple, une créature raisonnable, avec une tête de cheval jointe à un corps de forme humaine, ou telle qu'on représente les Centaures; ou bien un corps jaune, très-malléable, fusible et fixe, mais plus léger que l'eau; ou un corps uniforme, non organisé, tout composé, à en juger par les sens, de parties similaires, qui ait perception et mouvement volontaire. Nous ne savons pas si l'existence de pareilles substances est possible ou non : mais, quoi qu'il en soit, n'étant conformes à aucun modèle actuellement existant qui nous soit connu, et étant formées de collections d'idées qu'aucune substance ne nous a jamais fait voir unies ensemble, elles doivent passer dans notre esprit pour entièrement imaginaires. Au reste, ce nom convient surtout aux idées complexes composées de parties incompatibles, ou contradictoires [1].

CHAPITRE XXXI.

Des idées complètes et incomplètes.

§ 1. *Les idées complètes représentent parfaitement leurs archétypes.*

Entre nos idées réelles, quelques-unes sont complètes [2], et quelques autres incomplètes [3]. J'appelle idées complètes celles qui représentent parfaitement les originaux d'où l'esprit suppose qu'elles sont tirées, qu'il en regarde comme les substituts, et auxquelles il les rapporte. Les idées incomplètes sont celles qui ne représentent qu'une partie des originaux auxquels elles sont rapportées.

§ 2. *Toutes les idées simples sont complètes.*

Cela posé, il est évident, en premier lieu, que toutes nos idées simples sont complètes, parce que, n'étant autre chose que des effets de certaines puissances que Dieu a mises dans les choses, pour produire telles et telles sensations en nous, elles ne peuvent qu'être conformes et correspondre entièrement à ces puissances; et nous sommes assurés qu'elles s'accordent avec la réalité des choses. Car, si le sucre produit en nous les idées que nous appelons blancheur et douceur, nous sommes assurés qu'il y a dans le sucre une puissance de produire ces idées dans notre esprit, ou que autrement le sucre n'aurait pu les reproduire. Ainsi, chaque sensation répondant à la puissance qui opère sur quelqu'un de nos sens, l'idée produite par ce moyen est une idée réelle, et non une fiction de notre esprit; car il ne saurait se produire à lui-même aucune idée simple, comme nous l'avons déjà prouvé; et cette idée ne peut qu'être complète, puisqu'il suffit pour cela qu'elle réponde à cette puissance : d'où il s'ensuit que toutes les idées simples sont complètes [1]. A la vérité, parmi les

[1] « En voulant se rapporter à l'existence, on ne saurait « guère déterminer si une idée est chimérique ou non, « parce que ce qui est possible, quoiqu'il ne se trouve pas « dans le lieu ou dans le temps où nous sommes, peut « avoir existé, ou existera peut-être un jour, ou même « peut exister présentement, sans qu'on le sache; comme « l'idée que Démocrite avait de la voie lactée, que les té« lescopes ont vérifiée : de sorte qu'il semble que le meil« leur est de dire que les idées possibles deviennent seu« lement chimériques, lorsqu'on y attache sans fondement « l'idée d'une existence effective, comme font ceux qui se « promettent la pierre philosophale.... Autrement, en ne « se réglant que sur l'existence, on s'écartera sans néces« sité du langage reçu, qui ne permet point qu'on dise « que celui qui parle, en hiver, de roses ou d'œillets, « parle d'une chimère, à moins qu'on ne s'imagine de les « pouvoir trouver actuellement dans son jardin. »

[2] En latin, *adæquatæ*.

[3] *Inadæquatæ*.

[1] « Suivant ma manière de voir, la division des idées « en accomplies ou inaccomplies n'est qu'une sous-di« vision des idées distinctes; et il ne me paraît pas que « les idées confuses, comme celle que nous avons de la « douceur, méritent ce nom. Car, quoiqu'elles expriment « la puissance qui produit la sensation, elles ne l'expri« ment pas entièrement, ou du moins nous ne pouvons « pas le savoir : car si nous comprenions ce qu'il y a dans « cette idée que nous avons de la douceur, nous pourrions « juger si elle est suffisante pour rendre raison de tout ce « que l'expérience y fait remarquer. Ainsi, lorsqu'une idée « est distincte et contient la définition ou les marques réci« proques de l'objet, elle pourra être *inadæquata* ou *inac« complie*, savoir : lorsque ces marques, ou ingrédients, « ne sont pas aussi toutes distinctement connues. Par « exemple, on peut définir l'*or*, un métal qui résiste à l'eau« forte et à la coupelle; on peut le définir encore comme « le plus pesant ou le plus malléable des corps qui nous « sont connus, sans parler d'autres définitions qu'on pour« rait en donner; mais ce ne sera que lorque les hommes « auront pénétré plus avant dans la nature des choses, « qu'on pourra voir pourquoi il appartient au plus pesant « de tous les métaux de résister à ces deux épreuves des « essayeurs. Au lieu que dans la géométrie, où nous avons « des idées *accomplies*, c'est autre achose : car nous « pouvons prouver que les sections terminées du cône et « du cylindre, faites par un plan, sont les mêmes, savoir, « des ellipses; et cela ne peut nous être inconnu si nous « y prenons garde, parce que les notions que nous en « avons sont accomplies. »

choses qui produisent en nous ces idées simples, il y en a peu que nous désignions par des noms qui nous les fassent regarder comme de simples causes de ces idées; nous les considérons, au contraire, comme des sujets où ces idées sont inhérentes comme autant d'êtres réels. Car, quoique nous disions que le feu est douloureux lorsqu'on le touche, par où nous désignons la puissance qu'il a de produire en nous une idée de douleur, on l'appelle aussi chaud et lumineux, comme si dans le feu la chaleur et la lumière étaient des choses réelles, différentes de la puissance d'exciter ces idées en nous, d'où vient qu'on les nomme des qualités du feu, ou qui existent dans le feu. Mais, comme ce ne sont effectivement que des puissances de produire en nous telles et telles idées, on doit se souvenir que c'est ainsi que je l'entends, lorsque je parle des secondes qualités, comme si elles existaient dans les choses, ou de leurs idées, comme si elles étaient dans les objets qui les excitent en nous. Ces façons de parler, quoique accommodées aux notions vulgaires, sans lesquelles on ne saurait se faire entendre, ne signifient pourtant rien dans le fond que cette puissance qui est dans les choses, d'exciter certaines sensations ou idées en nous. Car s'il n'y avait point d'organes propres à recevoir les impressions du feu sur la vue et sur le toucher, et qu'il n'y eût point d'âme unie à ces organes pour recevoir des idées de lumière et de chaleur, par le moyen des impressions du feu ou du soleil, il n'y aurait pas plus de lumière ou de chaleur dans le monde, que de douleur, s'il n'y avait aucune créature capable de la sentir, quoique le soleil fût précisément le même qu'il est à présent, et que le mont Ætna vomît des flammes qui s'élevassent à une plus grande hauteur que jamais. Pour la solidité, l'étendue, la figure, le mouvement et le repos, toutes choses dont nous avons des idées, elles existeraient réellement dans le monde telles qu'elles sont, soit qu'il y eût quelque être capable de sentiment pour les apercevoir, on qu'il n'y en eût aucun : c'est pourquoi nous avons raison de les regarder comme des modifications réelles de la matière, et comme les causes de toutes les diverses sensations que nous recevons des corps. Mais, sans m'engager plus avant dans cette recherche qu'il n'est pas à propos de faire dans cet endroit, je vais continuer de faire voir quelles idées complexes sont ou ne sont pas complètes.

§ 3. *Tous les modes sont complets.*

En second lieu, comme nos idées complexes des modes sont des assemblages volontaires d'idées simples que l'esprit joint ensemble, sans avoir égard à certains archétypes ou modèles réels et actuellement existants, elles sont complètes, et ne peuvent être autrement : parce que n'étant pas regardées comme des copies de choses réellement existantes, mais comme des archétypes que l'esprit forme, pour s'en servir à ranger les choses sous certaines dénominations, rien ne saurait leur manquer, puisque chacune renferme cette combinaison d'idées que l'esprit a voulu former, et a par conséquent la perfection qu'il a en dessein de lui donner; de sorte qu'il en est satisfait, et n'y peut trouver rien à dire. Ainsi, lorsque j'ai l'idée d'une figure de trois côtés qui forment trois angles, j'ai une idée complète, où je ne vois rien qui manque pour la rendre parfaite. Que l'esprit soit content de la perfection d'une telle idée, c'est ce qui paraît évidemment, en ce qu'il ne conçoit pas que l'entendement de qui que ce soit ait, ou puisse avoir, une idée plus complète ou plus parfaite de la chose qu'il désigne par le mot de *triangle*, supposé qu'elle existe, que celle qu'il trouve dans cette idée complexe de trois côtés et de trois angles, dans laquelle est contenu tout ce qui est ou peut être essentiel à cette idée, ou qui peut être nécessaire à la rendre complète, dans quelque lieu ou de quelque manière qu'elle existe. Mais il en est autrement de nos idées des substances. Car, comme nous désirons d'avoir dans ces idées des copies des choses telles qu'elles existent réellement, et de nous représenter à nous-mêmes cette constitution d'où dépendent toutes leurs propriétés, nous apercevons que nos idées n'atteignent point la perfection que nous avons en vue; nous trouvons qu'il leur manque toujours quelque chose que nous serions bien aises d'y voir; et par conséquent elles sont toutes incomplètes. Mais les modes mixtes et les rapports étant des archétypes sans aucun modèle, ils n'ont à représenter autre chose qu'eux-mêmes, et ainsi ils ne peuvent être que complets; car chaque chose est complète à l'égard d'elle-même. Celui qui assembla le premier l'idée d'un danger qu'on aperçoit, l'exemption du désordre que produit la peur, une considération tranquille de ce qu'il serait raisonnable de faire dans une telle rencontre, et une application actuelle à l'exécuter, sans se troubler ou s'épouvanter par le péril où

l'on s'engage; celui-là, dis-je, qui réunit le premier toutes ces ehoses, avait sans doute dans son esprit une idée complexe, composée de cette combinaison d'idées : et comme il ne voulait pas qne ce fût autre chose que ce qu'elle est, ni qu'elle contînt d'antres idées simples que celles qu'elle contient, ce ne pouvait être qu'nne idée complète; de sorte qu'en la conservant dans sa mémoire, et en lui donnant le nom de *courage* pour la désigner aux autres, et pour s'en servir à dénoter toute action qu'il verrait être conforme à cette idée, il avait par là une règle par où il pouvait mesurer et désigner les actions qui s'y rapportaient. Une idée ainsi formée, et établie pour servir de modèle, doit nécessairement être complète, puisqu'elle ne se rapporte à aucune autre ehose qu'à elle-même, et qu'elle n'a point d'autre origine que le bon plaisir de celui qui forma le premier cette combinaison particulière [1].

§ 4. *Les modes peuvent être incomplets, par rapport aux noms qu'on leur a assignés.*

A la vérité, si après cela nn autre vient à apprendre de lui dans la conversation le mot de *courage*, il peut former une idée, qu'il désigne aussi par ce nom de courage, qui soit différente de celle que le premier auteur a exprimée par ce mot, et qu'il a dans l'esprit lorsqu'il l'emploie. Et, en ce cas-là, s'il prétend que cette idée qu'il a dans l'esprit soit conforme à celle de cette autre personne, comme le nom dont il se sert dans le discours est conforme, quant au son, à celui qu'emploie la personne dont il l'a appris : en ce cas-là, dis-je, son idée peut être très-fausse et très-incomplète. En effet, prenant alors l'idée d'un autre homme ponr le type de celle qu'il a lui-même dans l'esprit, de même que le mot ou le son employé par nn autre lui sert de modèle en parlant, son idée est autant défectueuse et incomplète, qu'elle est éloignée de l'archétype et du modèle anquel il la rapporte, puisqu'il prétend l'exprimer et le faire connaître par le nom qu'il emploie pour cela, et qu'il voudrait faire passer pour un signe de l'idée de eette autre personne (idée à laquelle ce nom a été originairement attaché), et pour celui de sa propre idée, qu'il prétend lui être conforme; mais si, dans le fond, son idée ne s'accorde pas exactement avec celle-là, elle est dès lors défectueuse et incomplète.

§ 5. Lors done que nous rapportons dans notre esprit ces idées complexes des modes à celles de quelque autre être intelligent, exprimées par les noms que nous leur appliquons, et destinées à leur correspondre exactement, elles peuvent être en ce cas-là très-défectueuses, fausses et incomplètes; parce qu'elles ne s'accordent pas avec l'archétype ou avec le modèle que l'esprit se propose. Et c'est à cet égard seulement qu'une idée de modes peut être fansse, imparfaite ou incomplète. Sur ce pied-là, nos idées des modes mixtes sont plus sujettes qu'aucune autre à être fausses et défeetueuses; mais cela a plus de rapport à la propriété du langage qu'à la justesse des connaissances.

§ 6. *Les idées de substances, en tant qu'elles se rapportent à des essences réelles, ne sont pas complètes.*

J'ai déjà montré [1] quelles idées nous avons des substances; il me reste à remarquer, en troisième lieu, que ces idées ont un double rapport dans l'esprit. 1° Quelquefois elles se rapportent à une essence, supposée réelle, de chaque espèce de ehoses; et 2° quelquefois elles sont uniquement regardées comme des peintures et des représentations des choses qui existent : peintures qni se forment dans l'esprit par les idées des qualités qu'on peut découvrir dans ces choses-là. Or, dans ces deux eas, les copies de ces originaux sont imparfaites et incomplètes.

Je dis, en premier lieu, que les hommes sont accoutumés à regarder les noms des substances comme exprimant des ehoses qu'ils supposent avoir certaines essences réelles qui les font être de telle ou telle espèce; et comme les noms ne signifient autre ehose que les idées qui sont dans

[1] « L'idée du *triangle* ou du *courage* a ses *archétypes* « dans la possibilité des choses, aussi bien que l'idée de « l'*or*. Et il est indifférent, quant à la nature de l'idée, « si on l'a inventée avant l'expérience, ou si on l'a retenue « après la perception d'une combinaison que la nature « avait faite. La *combinaison* aussi qui fait les *modes*, « n'est pas tout à fait *volontaire* ou *arbitraire;* car on « pourrait joindre ensemble ce qui est incompatible, « comme font ceux qui inventent des machines du mou- « vement perpétuel.... Or, ces machines sont quelque « chose de substantiel. On peut aussi forger des modes « impossibles, comme lorsqu'on se propose le parallé- « lisme des paraboles..... Une idée donc, soit qu'elle soit « celle d'un mode, ou celle d'une chose substantielle, « pourra être complète ou incomplète, selon qu'on en- « tend bien ou mal les idées partiales qui forment l'idée « totale; et c'est nne marque d'nne idée accomplie, lors- « qu'elle fait connaître parfaitement la possibilité de « l'objet. »

[1] Chap. XXIII, § 2.

l'esprit des hommes, il faut, par conséquent, qu'ils rapportent leurs idées à ces essences réelles comme à leurs archétypes. Or, que les hommes, et surtout ceux qui ont été imbus de la doctrine qu'on enseigne dans nos écoles, supposent certaines essences spécifiques des substances, auxquelles les individus se rapportent et participent, chacun dans son espèce différente, c'est ce qu'il est si peu nécessaire de prouver, qu'il paraîtra étrange que quelqu'un, parmi nous, veuille s'éloigner de cette doctrine. Ainsi, l'on applique ordinairement les noms spécifiques, sous lesquels on range les substances particulières, aux choses en tant que distinguées en espèces par ces sortes d'essences qu'on suppose exister réellement. Et, en effet, on aurait de la peine à trouver un homme qui ne fût choqué de voir qu'on doutât qu'il se donne le nom d'*homme* sur quelque autre fondement que sur ce qu'il a l'essence réelle d'un homme. Cependant, si vous demandez quelles sont ces essences réelles, vous verrez clairement que les hommes sont dans une entière ignorance à cet égard, et qu'ils ne savent absolument point ce que c'est. D'où il s'ensuit que les idées qu'ils ont dans l'esprit, étant rapportées à des essences réelles comme à des archétypes qui leur sont inconnus, doivent être si éloignées d'être complètes, qu'on ne peut pas même supposer qu'elles soient, en aucune manière, des représentations de ces essences. Les idées complexes que nous avons des substances, sont, comme j'ai déjà montré, certaines collections d'idées simples qu'on a observées ou supposées exister constamment ensemble. Mais une telle idée complexe ne saurait être l'essence réelle d'aucune substance; car, si cela était, les propriétés que nous découvrons dans tel ou tel corps, dépendraient de cette idée complexe; elles en pourraient être déduites, et l'on connaîtrait la connexion nécessaire qu'elles auraient avec cette idée, ainsi que toutes les propriétés d'un triangle dépendent, et peuvent être déduites, autant qu'on peut les connaître, de l'idée complexe de trois lignes qui enferment un espace. Mais il est évident que nos idées complexes des substances ne renferment point de telles idées, d'où dépendent toutes les autres qualités qu'on peut rencontrer dans les substances. Par exemple, l'idée commune que les hommes ont du fer, c'est un corps d'une certaine couleur, d'un certain poids et d'une certaine dureté; et une des propriétés qu'on regarde comme appartenant à ce corps, c'est la malléabilité. Cependant cette propriété n'a point de liaison nécessaire avec une telle idée complexe, ou avec aucune de ses parties : car il n'y a pas plus de raison de juger que la malléabilité dépende de cette couleur, de ce poids et de cette dureté, que de croire que cette couleur ou ce poids dépendent de la malléabilité. Mais, quoique nous ne connaissions point ces essences réelles, rien n'est pourtant plus ordinaire que de voir des gens qui rapportent les différentes espèces de choses à de telles essences. Ainsi, la plupart des hommes supposent hardiment que cette partie particulière de matière dont est composé l'anneau que j'ai au doigt, a une essence réelle qui le fait être de l'or, et que c'est de là que procèdent les qualités que j'y remarque, savoir, sa couleur particulière, son poids, sa dureté, sa fusibilité, sa fixité, comme parlent les chimistes, et le changement de couleur qui lui arrive dès qu'elle est touchée légèrement par du vif-argent, etc. Mais, quand je veux entrer dans la recherche de cette essence, d'où découlent toutes ces propriétés, je vois nettement que je ne saurais la découvrir. Tout ce que je puis faire, c'est de présumer que cet anneau n'étant autre chose qu'un corps, son essence réelle, ou sa constitution intérieure, d'où dépendent ces qualités, ne peut être autre chose que la figure, la grosseur et la liaison de ses parties solides; mais, comme je n'ai absolument point de perception distincte d'aucune de ces choses, je ne puis avoir aucune idée de son essence réelle, qui fait que cet anneau a une couleur jaune qui lui est particulière, une plus grande pesanteur qu'aucune chose que je connaisse d'un pareil volume, et une disposition à changer de couleur par le contact du vif-argent. Que si quelqu'un dit que l'essence réelle et la constitution intérieure d'où dépendent ces propriétés, n'est pas la figure, la grosseur et l'arrangement ou la contexture de ses parties solides, mais quelque autre chose qu'il nomme sa *forme* particulière, je me trouve plus éloigné d'avoir aucune idée de son essence réelle, que je n'étais auparavant. Car j'ai, en général, une idée de figure, de grosseur et de situation de parties solides, quoique je n'en aie aucune en particulier de la figure, de la grosseur, ou de la liaison des parties, par où les qualités dont je viens de parler sont produites : qualités que je trouve dans cette portion particulière de matière que j'ai au doigt, et non dans une autre portion de matière dont je me sers pour tailler la plume avec quoi j'écris. Mais quand on me dit que son essence est quelque autre chose que la figure, la

grosseur et la situation des parties solides de ce corps, quelque chose qu'on nomme *forme substantielle ;* c'est de quoi j'avoue que je n'ai absolument aucune idée, excepté celle du son de ces deux syllabes, *forme*, ce qui, certes, est bien loin de l'idée de son essence ou constitution réelle. Je n'ai pas plus de connaissance de l'essence réelle de toutes les autres substances naturelles, que je n'en ai de celle de l'or dont je viens de parler. Leurs essences me sont également inconnues, je n'en ai aucune idée distincte; et je suis porté à croire que les autres se trouveront dans la même ignorance que moi, sur ce point, s'ils prennent la peine d'examiner leurs propres connaissances.

§ 7. *Les idées des substances, en tant qu'elles sont rapportées à des essences réelles, ne sont pas complètes.*

Cela posé, lorsque les hommes appliquent à cette portion particulière de matière que j'ai au doigt, un nom général qui est déjà en usage, et qu'ils l'appellent *or*, ne lui donnent-ils pas, ou ne suppose-t-on pas ordinairement qu'ils lui donnent ce nom, comme appartenant à une espèce particulière de ce corps qui a une essence réelle et intérieure, en sorte que cette substance particulière soit rangée sous cette espèce, et désignée par ce nom-là, parce qu'elle participe à l'essence réelle et intérieure de cette espèce particulière ? Que si cela est ainsi, comme il l'est visiblement, il s'ensuit de là que les noms par lesquels les choses sont désignées comme ayant cette essence, doivent être originairement rapportés à cette essence, et par conséquent l'idée à laquelle ce nom est attribué doit être aussi rapportée à cette essence, et regardée comme en étant la représentation. Mais comme cette essence est inconnue à ceux qui se servent ainsi des noms, il est visible que toutes leurs idées de substances doivent être incomplètes à cet égard, puisque au fond elles ne renferment point en elles-mêmes l'essence réelle que l'esprit suppose y être contenue.

§ 8. *Les idées des substances, en tant que collections de leurs qualités, sont toutes incomplètes.*

En second lieu, d'autres négligeant cette supposition inutile d'essences réelles inconnues, par où sont distinguées les différentes espèces des substances, tâchent de représenter les substances en assemblant les idées des qualités sensibles qu'on y trouve exister ensemble. Bien que ceux-là soient beaucoup plus près de s'en faire de justes notions que ceux qui se figurent je ne sais quelles essences spécifiques qu'ils ne connaissent pas, ils ne parviennent pourtant point à se former des idées tout à fait complètes des substances dont ils voudraient se faire par là des copies parfaites dans l'esprit : et ces copies ne contiennent pas pleinement et exactement tout ce qu'on peut trouver dans leurs originaux ; parce que les qualités et puissances dont nos idées complexes des substances sont composées, sont si diverses et en si grand nombre, que personne ne les renferme toutes dans l'idée complexe qu'il s'en forme en lui-même.

Et premièrement, que nos idées abstraites des substances ne contiennent pas toutes les idées simples qui sont unies dans les choses mêmes, c'est ce qui paraît visiblement en ce que les hommes font entrer rarement, dans leur idée complexe d'aucune substance, toutes les idées simples qu'ils savent exister actuellement dans cette substance : parce que tâchant de rendre la signification des noms spécifiques des substances aussi claire et aussi peu embarrassée qu'ils peuvent, ils composent pour l'ordinaire les idées spécifiques qu'ils ont de diverses sortes de substances, d'un petit nombre de ces idées simples qu'on peut remarquer. Mais comme celles-ci n'ont originairement aucun droit de passer devant, ni de composer l'idée spécifique, plutôt que les autres qu'on en exclut, il est évident qu'à ces deux égards nos idées des substances sont défectueuses et incomplètes.

D'ailleurs, si vous exceptez, dans certaines espèces de substances, la figure et la grosseur, toutes les idées simples dont nous formons nos idées complexes des substances sont de pures puissances : et comme ces puissances sont des relations à d'autres substances, nous ne pouvons jamais être assurés de connaître toutes les puissances qui sont dans un corps, jusqu'à ce que nous ayons éprouvé quels changements il est capable de produire dans d'autres substances, ou de recevoir de leur part, dans les différentes applications qui en peuvent être faites. C'est ce qu'il n'est pas possible d'essayer sur aucun corps en particulier, moins encore sur tous; et par conséquent, il nous est impossible d'avoir des idées complètes d'aucune substance, qui comprennent une collection parfaite de toutes leurs propriétés.

§ 9. Celui qui le premier trouva un morceau de cette espèce de substance que nous désignons par le mot d'*or*, ne put pas supposer raisonnablement que la grosseur et la figure qu'il remarqua dans ce morceau, dépendaient de son essence réelle ou constitution intérieure. C'est pourquoi ces choses n'entrèrent point dans l'idée qu'il eut de cette espèce de corps; mais peut-être sa couleur particulière et son poids furent les premières qu'il en déduisit pour former l'idée complexe de cette espèce : deux choses qui ne sont que de simples puissances, l'une de frapper nos yeux d'une telle manière et de produire en nous l'idée que nous appelons *jaune;* et l'autre de faire tomber en bas un autre corps d'une égale grosseur, si on les met dans les deux bassins d'une balance en équilibre. Un autre ajouta peut-être à ces idées celles de fusibilité et de fixité : deux autres puissances passives, qui se rapportent à l'opération du feu sur l'or. Un autre y remarqua la ductilité et la capacité d'être dissous dans l'eau régale : deux autres puissances qui se rapportent à ce que d'autres corps opèrent en changeant sa figure extérieure, ou en le divisant en parties insensibles. La collection de ces idées, ou d'une partie d'entre elles, forme ordinairement dans l'esprit des hommes l'idée complexe de cette espèce de corps que nous appelons *or*.

§ 10. Mais quiconque a fait quelques réflexions sur les propriétés des corps en général, ou sur cette espèce en particulier, ne peut douter que ce corps que nous nommons *or*, n'ait une infinité d'autres propriétés, qui ne sont pas contenues dans cette idée complexe. Quelques-uns de ceux qui l'ont examiné plus exactement, pourraient compter, je m'assure, dix fois plus de propriétés dans l'or, toutes aussi inséparables de sa constitution intérieure que sa couleur ou son poids. Et il y a apparence que si quelqu'un connaissait toutes les propriétés que différentes personnes ont découvertes dans ce métal, il entrerait dans l'idée complexe qu'il en aurait cent fois autant d'idées qu'aucun homme en ait encore admis dans la notion qu'il s'en est formée en lui-même : et cependant ce ne serait peut-être pas la millième partie des propriétés qu'on peut découvrir dans l'or. Car les changements qu'une seule substance est capable de recevoir et de produire, par sa combinaison avec d'autres corps, surpassent de beaucoup, non-seulement ce que nous en connaissons, mais tout ce que nous saurions imaginer. C'est ce qui ne paraîtra pas un si grand paradoxe à quiconque voudra prendre la peine de considérer combien les hommes sont encore éloignés de connaître toutes les propriétés du triangle, qui n'est pas une figure fort composée, quoique les mathématiciens en aient déjà découvert un grand nombre.

§ 11. *Les idées des substances, comme collections de leurs qualités, sont toutes incomplètes.*

Ainsi, toutes nos idées complexes des substances sont imparfaites et incomplètes. Il en serait de même à l'égard des figures de mathématique, si nous n'en pouvions connaître les propriétés que par rapport à d'autres figures. Combien, par exemple, les idées que nous avons de l'ellipse seraient incertaines et imparfaites, si elles se réduisaient à quelques-unes de ses propriétés? au lieu que, renfermant toute l'essence de cette figure dans une idée claire et précise, nous en déduisons les propriétés, et nous voyons démonstrativement comment elles en découlent, et en sont inséparables.

§ 12. *Les idées simples sont complètes, quoique ce soient des copies.*

Ainsi l'esprit a trois sortes d'idées abstraites, ou essences nominales : Premièrement, des idées simples, qui sont des copies, mais certainement complètes; parce que, n'étant destinées qu'à exprimer la puissance qu'ont les objets de produire une telle sensation dans l'esprit, cette sensation, une fois produite, ne peut qu'être l'effet de cette puissance. Ainsi, le papier sur lequel j'écris, ayant la puissance, quand on l'expose à la lumière (je parle de la lumière selon les notions communes), de produire en moi la sensation que je nomme *blanc*, ce ne peut être que l'effet de quelque chose qui est hors de l'esprit; puisque l'esprit n'a pas la puissance de produire en lui-même aucune semblable idée : de sorte que cette sensation ne signifiant autre chose que l'effet d'une telle puissance, cette idée simple est réelle et complète. Car la sensation du blanc qui se trouve dans mon esprit, étant l'effet de la puissance qui est dans le papier, de produire cette sensation, correspond parfaitement à cette puissance; ou autrement, cette puissance produirait une autre idée.

§ 13. *Les idées des substances sont des copies, et incomplètes.*

En second lieu, les idées complexes des subs-

tances sont aussi des copies, mais qui ne sont point entièrement parfaites, ni complètes. C'est de quoi l'esprit ne peut douter, puisqu'il aperçoit évidemment que, quelle que soit la collection d'idées simples dont il compose l'idée de quelque substance qui existe, il ne peut s'assurer que cette collection contienne exactement tout ce qui est dans la substance. Car, comme il n'a pas expérimenté les effets que toutes les autres substances peuvent prodoire sur celle-là, ni découvert toutes les altérations qu'elle peut en recevoir, on qu'elle y peut causer, il ne saurait se faire une collection exacte et complète de toutes ses capacités actives et passives, ni avoir par conséquent une idée complète des puissances d'aucune substance existante, et de ses relations, à quoi se réduit, en général, l'idée complexe que nous avons des substances. Mais, après tout, si nous pouvions avoir, et si nous avions actuellement, dans notre idée complexe, une collection exacte de toutes les secondes qualités ou puissances d'une certaine substance, nous n'aurions pourtant pas, par ce moyen, une idée de l'essence de cette chose. Car, puisque les puissances ou qualités que nous y pouvons observer, ne sont pas l'essence réelle de cette substance, mais en dépendent et en découlent, comme de leur principe, une collection de ces qualités, quelque nombreuse qu'elle soit, ne peut être l'essence réelle de cette chose : ce qui montre évidemment que nos idées des substances ne sont point complètes, qu'elles ne sont pas ce que l'esprit prétend qu'elles soient. Et d'ailleurs l'homme n'a aucune idée de la substance en général, et ne sait ce que c'est que la substance en elle-même.

§ 14. *Les idées des modes et des relations sont des archétypes, et ne peuvent qu'être complètes.*

En troisième lieu, les idées complexes des modes et des relations sont des archétypes ou originaux. Ce ne sont point des copies; elles ne sont point formées sur le modèle de quelque existence réelle, à laquelle l'esprit prétende qu'elles soient conformes, et qu'elles répondent exactement. Comme ce sont des collections d'idées simples que l'esprit assemble lui-même, et dont chacune contient précisément tout ce que l'esprit a dessein qu'elle renferme, ce sont des archétypes et des essences de modes qui peuvent exister, et ainsi elles sont uniquement destinées à représenter ces sortes de modes : elles n'appartiennent qu'à ceux qui, lorsqu'ils existent, ont une exacte conformité avec ces idées complexes. Par conséquent, les idées des modes et des relations ne peuvent qu'être complètes.

CHAPITRE XXXII.

Des vraies et des fausses idées.

§ 1. *La vérité et la fausseté appartiennent proprement aux propositions.*

Quoique, à parler exactement, la vérité et la fausseté n'appartiennent qu'aux propositions, on ne laisse pourtant pas d'appeler souvent les idées *vraies* et *fausses*. Et, en effet, quels sont les mots qu'on n'emploie pas dans un sens fort étendu, et un peu éloigné de leur propre et juste signification? Je crois pourtant que lorsque les idées sont nommées *vraies* ou *fausses*, il y a toujours quelque proposition tacite, qui est le fondement de cette dénomination, comme on le verra, si l'on examine les occasions particulières où elles viennent à être ainsi nommées. Nous trouverons, dis-je, dans toutes ces rencontres, quelque espèce d'affirmation ou de négation qui autorise cette dénomination-là. Car, nos idées n'étant autre chose que de simples apparences ou perceptions dans notre esprit, on ne saurait dire, à les considérer proprement et purement en elles-mêmes, qu'elles soient vraies ou fausses, non plus que le simple nom d'aucune chose ne peut être appelé vrai ou faux.

§ 2. *Ce qu'on nomme vérité métaphysique contient une proposition tacite.*

Sans doute, on peut dire que les idées et les mots sont véritables, à prendre le mot de *vérité* dans un sens métaphysique, comme on dit de toutes les autres choses, de quelque manière qu'elles existent, qu'elles sont véritablement telles qu'elles existent; quoique, dans les choses que nous appelons véritables, même en ce sens, il y ait peut-être un secret rapport à nos idées, considérées comme la mesure de cette espèce de vérité; ce qui revient à une proposition mentale, encore qu'on ne le remarque pas ordinairement.

§ 3. *Nulle idée n'est vraie ou fausse, en tant qu'elle est une apparence dans l'esprit.*

Mais, ce n'est pas en prenant le mot de *vérité* dans ce sens métaphysique, que nous examinons si nos idées peuvent être vraies ou fausses, mais dans le sens qu'on donne le plus communément

à ces mots. Cela posé, je dis que les idées n'étant dans l'esprit qu'autant d'apparences ou de perceptions, il n'y en a point de fausses. Ainsi, l'idée d'un centaure ne renferme pas plus de fausseté, lorsqu'elle se présente à notre esprit, que le nom de centaure n'en a, lorsqu'il est prononcé ou écrit sur le papier. Car, la vérité ou la fausseté étant toujours attachées à quelque affirmation ou négation, mentale ou verbale, nulle de nos idées ne peut être fausse, avant que l'esprit vienne à en porter quelque jugement, c'est-à-dire, à en affirmer ou nier quelque chose.

§ 4. *Les idées, en tant qu'elles sont rapportées à quelque chose, peuvent être vraies ou fausses.*

Toutes les fois que l'esprit rapporte quelqu'une de ses idées à un objet qui leur est extérieur, elles peuvent être nommées vraies ou fausses; parce que, dans ce rapport, l'esprit fait une supposition tacite de leur conformité avec cet objet: et, selon que cette supposition se trouve être vraie ou fausse, les idées elles-mêmes sont nommées vraies ou fausses. Voici les cas les plus ordinaires où cela arrive.

§ 5. *Les idées des autres hommes, l'existence réelle, les essences supposées réelles, sont les choses à quoi les hommes rapportent ordinairement leurs idées* [1].

Premièrement, lorsque l'esprit suppose que quelqu'une de ses idées est conforme à une idée qui est dans l'esprit d'une autre personne, sous un même nom commun; quand, par exemple, l'esprit s'imagine ou juge que ses idées de justice, de tempérance, de religion, sont les mêmes que celles que d'autres hommes désignent par ces noms-là.

En second lieu, lorsque l'esprit suppose qu'une idée qu'il a en lui-même est conforme à quelque chose qui existe réellement. Ainsi, l'idée d'un homme et celle d'un centaure étant supposées les idées de deux substances réelles, l'une est véritable, et l'autre fausse, l'une étant conforme à ce qui a existé réellement, et l'autre ne l'étant pas.

En troisième lieu, lorsque l'esprit rapporte quelqu'une de ses idées à cette essence, ou constitution réelle d'une chose, d'où il fait dépendre toutes ses propriétés; et en ce sens, la plus grande partie de nos idées des substances, pour ne pas dire toutes, sont fausses.

§ 6. *La cause de ces sortes de rapports.*

L'esprit est fort porté à faire tacitement ces sortes de suppositions touchant ses propres idées. Cependant, à bien examiner la chose, on trouvera que c'est principalement, ou peut-être uniquement, à l'égard de ses idées complexes, considérées d'une manière abstraite, qu'il en use ainsi. Car, l'esprit étant comme entraîné par un penchant naturel à savoir et à connaître, et trouvant que s'il ne s'appliquait qu'à la connaissance des choses particulières, ses progrès seraient fort lents, et son travail infini; pour abréger ce chemin, et donner plus d'étendue à chacune de ses perceptions, la première chose qu'il fait et qui lui sert de fondement pour augmenter ses connaissances avec plus de facilité (soit lorsqu'il considère les choses mêmes qu'il voudrait connaître, ou lorsqu'il s'en entretient avec les autres), c'est de les lier, pour ainsi dire, en autant de faisceaux, et de les réduire ainsi à certaines espèces; afin de pouvoir, par ce moyen, étendre sûrement la connaissance qu'il acquiert de chacune de ces choses, sur toutes celles qui sont de même espèce, et avancer ainsi à plus grands pas vers la connaissance, qui est le principal but qu'il se propose. C'est là, comme j'ai montré ailleurs, la raison pourquoi nous réduisons les choses en genres et en espèces, sous des idées compréhensives auxquelles nous attachons des noms.

§ 7. C'est pourquoi, si nous voulons faire une sérieuse attention sur le procédé de notre esprit, et considérer quelle marche il suit ordinairement pour arriver à la connaissance, nous trouverons, si je ne me trompe, que l'esprit, lorsqu'il a acquis, soit par la considération des choses mêmes, ou par le discours, une idée dont il croit pouvoir faire quelque usage, la première chose qu'il fait, c'est de se la représenter par abstraction, et ensuite de lui trouver un nom; et il la met ainsi en réserve dans sa mémoire, comme une idée qui renferme l'essence d'une espèce de chose dont ce nom doit toujours être la marque. De là vient que nous remarquons fort souvent que, lorsque quelqu'un voit une chose nouvelle, d'une espèce qui lui est inconnue, il demande

[1] « Je crois qu'on pourrait entendre ainsi les vraies et « les fausses idées; mais, comme ces différents sens ne « conviennent point entre eux, et ne sauraient être rangés « commodément sous une notion commune, j'aime mieux « appeler les idées *vraies* ou *fausses* par rapport à une « autre *affirmation tacite* qu'elles renferment toutes, « qui est celle de la possibilité. Ainsi, les idées possibles « sont *vraies*, et les idées impossibles sont *fausses*.

aussitôt ce que c'est, ne songeant, par cette question, qu'à en apprendre le nom : comme si le nom d'une chose emportait avec lui la connaissance de son espèce, ou de son essence, dont il est effectivement regardé comme le signe; car on suppose, en général, qu'elle y est attachée.

§ 8. Mais cette idée abstraite étant quelque chose dans l'esprit qui tient le milieu entre la chose qui existe et le nom qu'on lui donne, c'est dans nos idées que consiste la justesse de nos connaissances, et la propriété ou la netteté de nos expressions. De là vient que les hommes sont si enclins à supposer que les idées abstraites qu'ils ont dans l'esprit, s'accordent avec les choses qui existent hors d'eux-mêmes, et auxquelles ils les rapportent, et que ce sont les mêmes idées auxquelles les noms qu'ils leur donnent, appartiennent selon l'usage et la propriété de la langue dont ils se servent : car, ils voient que, sans cette double conformité, ils n'auraient point de pensées justes sur les choses mêmes, et ne pourraient pas en parler intelligiblement aux autres.

§ 9. *Les idées simples peuvent être fausses, par rapport à d'autres qui portent le même nom; mais elles sont moins sujettes à l'être qu'aucune autre espèce d'idées.*

Je dis donc, en premier lieu, que lorsque nous jugeons de la vérité de nos idées, par la conformité qu'elles ont avec celles qui se trouvent dans l'esprit des autres hommes, et qu'ils désignent communément par le même nom, il n'y en a point qui ne puissent être fausses dans ce sens-là. Cependant, les idées simples sont celles sur qui l'on est moins sujet à se méprendre en cette occasion : parce qu'un homme peut aisément connaître, par ses propres sens et par de continuelles observations, quelles sont les idées simples qu'on désigne par des noms particuliers autorisés par l'usage ; ces noms étant en petit nombre, et tels que s'il est dans quelque doute, ou dans quelque méprise à leur égard, il peut se redresser aisément par le moyen des objets auxquels ces noms sont attachés.

C'est pourquoi il est rare que quelqu'un se trompe dans le nom de ses idées simples, qu'il applique le nom de rouge à l'idée du vert, on le nom de doux à l'idée de l'amer. Les hommes sont encore moins sujets à confondre les noms qui appartiennent à des sens différents, à donner, par exemple, le nom d'une saveur à une couleur, etc. Ce qui montre évidemment que les idées simples qu'ils désignent par certains noms, sont ordinairement les mêmes que celles que les autres ont dans l'esprit quand ils emploient les mêmes noms.

§ 10. *Les idées des modes mixtes sont les plus sujettes à être fausses en ce sens-là.*

Les idées complexes sont beaucoup plus sujettes à être fausses à cet égard : et les idées complexes des modes mixtes, beaucoup plus que celles des substances; parce que, dans les substances, et surtout dans celles qui sont désignées par des noms communs et usités, en quelque langue que ce soit, il y a toujours quelques qualités sensibles qu'on remarque sans peine : et ces mots, servant pour l'ordinaire à distinguer une espèce d'avec une autre, empêchent facilement que ceux qui apportent quelque exactitude dans l'usage de leurs termes, ne les appliquent à des espèces de substances auxquelles ils n'appartiennent en aucune manière. Mais l'on se trouve dans un plus grand embarras à l'égard des modes mixtes; parce qu'à l'égard de plusieurs actions, il n'est pas facile de déterminer s'il faut leur donner le nom de justice ou de cruauté, de libéralité ou de prodigalité. Ainsi, en rapportant nos idées à celles des autres hommes qui sont désignées par les mêmes noms, nos idées peuvent être fausses; de sorte qu'il peut fort bien arriver, par exemple, qu'une idée que nous avons dans l'esprit, et que nous exprimons par le mot de justice, soit en effet quelque chose qui devrait porter un autre nom.

§ 11. *Ou du moins à passer pour fausses.*

Mais, soit que nos idées des modes mixtes soient plus ou moins sujettes qu'aucune autre espèce d'idées, à être différentes de celles des autres hommes qui sont désignées par les mêmes noms, il est du moins certain que cette espèce de fausseté est plus communément attribuée à nos idées des modes mixtes qu'à aucune autre. Lorsqu'on juge qu'un homme a une fausse idée de la justice, de la reconnaissance ou de la gloire, c'est uniquement parce que son idée ne s'accorde pas avec celle que chacun de ces noms désigne dans l'esprit des autres hommes.

§ 12. *Pourquoi cela?*

Et voici, ce me semble, quelle en est la raison : c'est que les idées abstraites des modes mixtes étant des combinaisons volontaires que les hommes font d'un nombre déterminé d'idées

simples, et l'essence de chaque espèce de ces modes étant par cela même uniquement formée par les hommes, de sorte que nous n'en pouvons avoir d'autre modèle sensible, qui existe nulle part, que le nom même d'une telle combinaison, ou la définition de ce nom; nous ne pouvons rapporter les idées que nous nous faisons de ces modes mixtes à aucun autre modèle, qu'aux idées de ceux qui ont la réputation d'employer ces noms dans leur plus juste et plus propre signification. De cette manière, selon que nos idées sont conformes à celles de ces personnes-là, ou en sont différentes, elles passent pour vraies, ou pour fausses. En voilà assez sur la vérité et la fausseté de nos idées par rapport à leurs noms.

§ 13. *Il n'y a que les idées des substances qui puissent être fausses, par rapport à l'existence réelle.*

Pour ce qui est, en second lieu, de la vérité et de la fausseté de nos idées par rapport à l'existence réelle des choses, lorsque c'est cette existence qu'on prend pour règle de leur vérité, il n'y a que nos idées complexes des substances qu'on puisse nommer *fausses*.

§ 14. *Les idées simples ne peuvent l'être à cet égard; et pourquoi.*

Et premièrement, comme nos idées simples ne sont que de pures perceptions, telles que Dieu nous a rendus capables de les recevoir, par la puissance qu'il a donnée aux objets extérieurs de les produire en nous, en vertu de certaines lois ou moyens conformes à sa sagesse et à sa bonté, quoique incompréhensibles à notre égard: toute la vérité de ces idées simples ne consiste en aucune autre chose que dans ces apparences qui sont produites en nous, et qui doivent répondre à cette puissance que Dieu a mise dans les objets extérieurs, sans quoi elles ne pourraient être produites dans nos esprits; et ainsi, parce qu'elles répondent à ces puissances, elles sont ce qu'elles doivent être, des idées vraies. Que si l'esprit juge que ces idées sont dans les choses mêmes (ce qui arrive, comme je crois, à la plupart des hommes), elles ne doivent point être taxées pour cela d'aucune fausseté. Car, Dieu ayant, par un effet de sa sagesse, établi ces idées comme autant de marques de distinction dans les choses, par où nous pussions être capables de discerner une chose d'avec une autre, et, ainsi, de choisir pour notre propre usage celles dont nous avons besoin, la nature de nos idées simples n'est point altérée, soit que nous jugions que l'idée de bleu est dans la violette même, ou seulement dans notre esprit, de sorte qu'il n'y ait dans la violette que la puissance de produire cette idée, par la contexture de ses parties, en réfléchissant les particules de la lumière d'une certaine manière. Car une telle contexture de l'objet produisant en nous la même idée de bleu par une opération constante et régulière, cela suffit pour nous faire distinguer par les yeux cet objet de toute autre chose, soit que cette marque distinctive, qui est réellement dans la violette, ne soit qu'une contexture particulière de ses parties, ou bien qu'elle soit cette couleur même, dont l'idée que nous avons dans l'esprit est une exacte ressemblance. C'est cette apparence qui lui fait donner également le nom de bleu, soit que cette couleur existe réellement, ou que la contexture particulière de la violette suffise pour exciter en nous cette idée; puisque le nom de bleu ne désigne proprement autre chose que cette marque de distinction qui est dans une violette, et que nous ne pouvons discerner que par le moyen de nos yeux, quelle que soit sa nature. Car nous ne sommes pas capables de la connaître distinctement, et peut-être nous[1] serait-il moins utile d'avoir des facultés capables de nous faire discerner la contexture des parties d'où dépend cette couleur.

§ 15. *Quand même l'idée qu'un homme a du bleu serait différente de celle qu'un autre en a.*

Nos idées simples ne devraient pas non plus être soupçonnées d'aucune fausseté, quand même il serait établi, en vertu de la différente structure de nos organes, que le même objet dût produire en même temps différentes idées dans l'esprit de différentes personnes; si, par exemple, l'idée qu'une violette produit par les yeux dans l'esprit d'un homme, était la même que celle qu'un souci excite dans l'esprit d'un autre homme, et au contraire. Car, comme cela ne pourrait jamais être connu, parce que l'âme d'un homme ne saurait passer dans le corps d'un autre homme pour voir quelles apparences sont produites par ses organes, les idées ne seraient point confondues par là, non plus que les noms, et il n'y aurait aucune fausseté dans l'une ou l'autre de ces choses: car, tous les corps qui ont la contexture d'une violette, venant à produire cons-

[1] Voyez ci-dessus, ch. XXIII, § 12.

tamment l'idée qu'il appelle *bleu ;* et ceux qui ont la contexture d'un socl, ne manquant jamais de produire l'idée qu'il nomme aussi constamment *jaune*, quelles que fussent les apparences qui sont dans son esprit, il serait en état de distinguer aussi régulièrement les choses pour son usage, par le moyen de ces apparences, de comprendre et de désigner ces distinctions marquées par les noms de *bleu* et de *jaune*, que si les apparences ou idées que ces deux fleurs excitent dans son esprit, étaient exactement les mêmes que les idées qui se trouvent dans l'esprit des autres hommes. J'ai néanmoins beaucoup de penchant à croire que les idées sensibles, qui sont produites par quelque objet que ce soit dans l'esprit de différentes personnes, sont, pour l'ordinaire, fort semblables. On peut apporter, à mon avis, plusieurs raisons de ce sentiment: mais, ce n'est pas ici le lieu d'en parler. C'est pourquoi, sans engager mon lecteur dans cette discussion, je me contenterai de lui faire remarquer que la supposition contraire, en cas qu'elle pût être prouvée, n'est pas d'un grand usage, ni pour l'avancement de nos connaissances, ni pour la commodité de la vie; et qu'ainsi, il n'est pas nécessaire que nous nous donnions la peine de l'examiner.

§ 16. *Premièrement, les idées simples ne peuvent être fausses par rapport aux choses extérieures; et pourquoi.*

De tout ce que nous venons de dire sur nos idées simples, il s'ensuit évidemment, à mon avis, qu'aucune de nos idées simples ne peut être fausse par rapport aux choses qui existent hors de nous. Car, la vérité de ces apparences ou perceptions qui sont dans notre esprit, ne consistant, comme il a été dit, que dans ce rapport qu'elles ont à la puissance que Dieu a donnée aux objets extérieurs de produire de telles apparences en nous par le moyen de nos sens; et chacune de ces apparences, telle qu'elle est dans l'esprit, étant conforme à la puissance qui la produit, et qui ne représente autre chose, elle ne peut être fausse à cet égard, c'est-à-dire, en tant qu'elle se rapporte à un tel modèle. Le bleu ou le jaune, le doux ou l'amer, ne sauraient être des idées fausses. Ce sont des perceptions dans l'esprit, qui sont précisément telles qu'elles y paraissent, et qui répondent aux puissances que Dieu a établies pour leur production; et ainsi, elles sont véritablement ce qu'elles sont, et ce qu'elles doivent être selon leur destination naturelle. L'on peut, à la vérité, appliquer mal à propos les noms de ces idées, comme si un homme qui n'entend pas bien le français donnait à la pourpre le nom d'*écarlate ;* mais cela ne met aucune fausseté dans les idées mêmes.

§ 17. *Secondement, les idées des modes ne sont pas fausses.*

En second lieu, nos idées complexes des modes ne sauraient non plus être fausses, par rapport à l'essence d'une chose réellement existante; parce que, quelque idée complexe que je me forme d'un mode, il n'a aucun rapport à un modèle existant et produit par la nature : il n'est supposé renfermer en lui-même que les idées qu'il renferme actuellement, ni représenter autre chose que cette combinaison d'idées qu'il représente. Ainsi, quand j'ai l'idée de l'action d'un homme qui refuse de se nourrir, de s'habiller, et de jouir des autres commodités de la vie, selon que son bien et ses richesses le lui permettent, et que sa condition l'exige, je n'ai point une fausse idée, mais une idée qui représente une action, telle que je la trouve, ou que je l'imagine; et, dans ce sens, elle n'est susceptible ni de vérité ni de fausseté. Mais, lorsque je donne à cette action le nom de frugalité ou de vertu, elle peut alors être appelée une idée fausse, si je suppose par là qu'elle s'accorde avec l'idée qu'emporte le nom de frugalité, selon la propriété du langage, ou qu'elle est conforme à la loi qui est la règle de la vertu et du vice.

§ 18. *Troisièmement, dans quels cas les idées des substances peuvent être fausses.*

En troisième lieu, nos idées complexes des substances peuvent être fausses, parce qu'elles se rapportent toutes à des modèles existants dans les choses mêmes. Qu'elles soient fausses, lorsqu'on les considère comme des représentations des essences inconnues des choses, cela est si évident qu'il n'est pas nécessaire de perdre du temps à le prouver. Je ne m'arrêterai donc pas à cette supposition chimérique; et je considérerai les substances comme autant de collections d'idées simples dans l'esprit, formées d'après certaines combinaisons d'idées simples qui existent constamment ensemble dans les objets eux-mêmes; en sorte que ces combinaisons sont les originaux dont on suppose que les collections qui sont dans l'esprit sont des copies. Or, à les considérer sous ce rapport qu'elles ont à l'existence des choses, elles sont fausses : 1° lorsqu'elles unissent des

idées simples qui ne se trouvent point ensemble dans les choses actuellement existantes ; comme lorsqu'à la forme et à la grandeur qui existent ensemble dans un cheval, on joint, dans la même idée complexe, la puissance d'aboyer, qui se trouve dans un chien ; trois idées qui, quoique réunies dans l'esprit en une seule, n'ont jamais été jointes ensemble dans la nature. On peut donc appeler cette idée complexe, une fausse idée d'un cheval. 2° Les idées des substances sont encore fausses à cet égard, lorsque d'une collection d'idées simples qui existent toujours ensemble, on en sépare, par une négation directe et formelle, quelque autre idée simple qui leur est constamment unie. Si, par exemple, quelqu'un joint, dans son esprit, à l'étendue, à la solidité, à la fusibilité, à la pesanteur particulière et à la couleur jaune de l'or, la négation d'un plus grand degré de fixité que dans le plomb ou le cuivre, on peut dire qu'il a une fausse idée complexe ; aussi bien que lorsqu'il joint à ces autres idées simples l'idée d'une fixité parfaite et absolue. Car l'idée complexe de l'or étant composée, à ces deux égards, d'idées simples qui ne se trouvent point ensemble dans la nature, on peut l'appeler une idée fausse. Mais, s'il exclut entièrement de l'idée complexe qu'il se forme de ce métal, celle de la fixité, soit en ne l'y joignant pas actuellement, ou en la séparant, dans son esprit, de tout le reste, on doit regarder, à mon avis, cette idée complexe plutôt comme incomplète et imparfaite, que comme fausse ; puisque bien qu'elle ne contienne point toutes les idées simples qui sont unies dans la nature, elle ne joint ensemble que celles qui existent réellement unies dans la substance.

§ 19. *La vérité ou la fausseté supposent toujours affirmation ou négation.*

Quoique, pour m'accommoder au langage ordinaire, j'aie montré en quel sens et sur quel fondement nos idées peuvent être quelquefois vraies ou fausses, cependant, si nous voulons examiner la chose de plus près, dans tous les cas où quelque idée est appelée *vraie* ou *fausse*, nous trouverons que c'est en vertu de quelque jugement que l'esprit fait, ou est supposé faire. Car la vérité ou la fausseté, n'étant jamais sans quelque affirmation ou négation expresse ou tacite, ne se trouvent que là où des signes sont joints ou séparés, selon la convenance ou la disconvenance des choses qu'ils représentent. Les signes dont nous nous servons principalement, sont ou des idées ou des mots, avec quoi nous formons des propositions mentales ou verbales. La vérité consiste donc à unir ou à séparer ces signes, selon que les choses qu'ils représentent conviennent ou disconviennent entre elles ; et la fausseté consiste à faire tout le contraire, comme nous le ferons voir plus au long dans la suite de cet ouvrage.

§ 20. *Les idées, considérées en elles-mêmes, ne sont ni vraies ni fausses.*

Donc, aucune des idées que nous avons dans l'esprit, qu'elle soit conforme ou non à l'existence réelle des choses, ou à des idées qui sont dans l'esprit des autres hommes, ne saurait, par cela seul, être proprement appelée fausse. Car, si ces représentations ne renferment rien que ce qui existe dans les choses extérieures, elles ne sauraient passer pour fausses, puisque ce sont de justes représentations de quelque objet : et si elles contiennent quelque chose qui diffère de la réalité de leurs objets, on ne peut pas dire proprement que ce soient de fausses représentations, ou idées, de choses qu'elles ne représentent point. Quand est-ce donc qu'il y a de l'erreur et de la fausseté ? Le voici en peu de mots.

§ 21. *Les idées sont fausses :* 1° *Quand on les croit conformes à celles des autres hommes, quoiqu'elles ne le soient pas.*

Premièrement, lorsque l'esprit, ayant une idée, juge et conclut qu'elle est la même que celle qui est dans l'esprit des autres hommes, exprimée par le même nom ; ou qu'elle répond à la signification ou définition ordinaire et communément reçue de ce mot, lorsqu'elle n'y répond pas effectivement : méprise qu'on commet le plus ordinairement à l'égard des modes mixtes, quoiqu'on y tombe aussi à l'égard d'autres idées.

§ 22. 2° *Quand on croit qu'elles représentent une existence réelle, quoique cela ne soit pas.*

En second lieu, quand l'esprit s'étant formé une idée complexe, composée d'une certaine collection d'idées simples, que la nature n'a jamais unies ensemble, il juge qu'elle correspond à une espèce de créatures réellement existantes : comme quand il joint la pesanteur de l'étain à la couleur, à la fusibilité et à la fixité de l'or.

§ 23. 3° *Quand on les juge complètes, et qu'en effet elles ne le sont pas.*

En troisième lieu, lorsque, ayant réuni dans

son idée complexe un certain nombre d'idées simples qui existent réellement ensemble dans quelques espèces de créatures, et en ayant exclu d'autres qui en sont autant inséparables, il juge que cette collection est l'idée parfaite et complète d'une espèce de choses, ce qui n'est point effectivement. Par exemple, si, joignant ensemble les idées d'une substance jaune, malléable, fort pesante et fusible, il suppose que cette idée complexe est une idée complète de l'or; quoique une certaine fixité, et la capacité d'être dissous dans l'eau régale, soient aussi inséparables des autres idées ou qualités de ce corps, qu'elles le sont l'une de l'autre.

§ 24. 4° *Quand on croit qu'elles représentent des essences réelles.*

En quatrième lieu, la méprise est encore plus grande, quand je juge que cette idée complexe renferme l'essence réelle d'un corps existant, puisqu'elle ne contient tout au plus qu'un petit nombre des propriétés qui découlent de son essence et de sa constitution réelles. Je dis un petit nombre de ses propriétés; car, comme ces propriétés consistent, pour la plupart, en puissances actives et passives, que tel ou tel corps a par rapport à d'autres choses, toutes les propriétés qu'on connaît communément dans un corps, et dont on forme l'idée complexe de cette espèce de chose, ne sont qu'en très-petit nombre en comparaison de ce qu'un homme qui l'a examiné en différentes manières connaît de cette espèce particulière; et toutes celles que les plus habiles connaissent sont encore en fort petit nombre, en comparaison de celles qui sont réellement dans ce corps, et qui dépendent de sa constitution intérieure ou essentielle. L'essence d'un triangle est fort bornée : elle consiste dans un très-petit nombre d'idées; trois lignes qui terminent un espace composent toute cette essence. Mais il en découle plus de propriétés qu'on n'en saurait connaître ou nombrer. Je m'imagine qu'il en est de même à l'égard des substances : leurs essences réelles se réduisent à peu de chose, et les propriétés qui découlent de cette constitution intérieure sont infinies.

§ 25. *Caractère des idées fausses.*

Enfin, comme l'homme n'a aucune notion de quoi que ce soit hors de lui, que par l'idée qu'il en a dans son esprit, et à laquelle il peut donner tel nom qu'il voudra, il peut, à la vérité, former une idée qui ne s'accorde ni avec la réalité des choses, ni avec les idées exprimées par des mots dont les autres hommes se servent communément; mais il ne saurait se faire une fausse idée d'une chose qui ne lui est point autrement connue que par l'idée qu'il en a. Par exemple, lorsque je me forme une idée des jambes, des bras et du corps d'un homme, et que j'y joins la tête et le cou d'un cheval, je ne me fais point une fausse idée de quoi que ce soit, parce que cette idée ne représente rien hors de moi. Mais, lorsque je nomme cela un homme ou un tartare, et que je me figure que cette idée représente quelque être réel hors de moi, ou que c'est la même que d'autres désignent par ce même nom, je puis me tromper en ces deux cas. Et c'est dans ce sens qu'on l'appelle une idée fausse, quoique, à parler exactement, la fausseté ne tombe pas sur l'idée, mais sur une proposition tacite et mentale, dans laquelle on attribue à deux choses une conformité et une ressemblance qu'elles n'ont point effectivement. Cependant, si, après avoir formé une telle idée dans mon esprit, sans croire en moi-même que l'existence ou le nom d'homme ou de tartare lui convienne, je veux la désigner par le nom d'homme ou de tartare, on aura droit de juger qu'il y a de la bizarrerie dans l'imposition d'un tel nom, mais nullement que je me trompe dans mon jugement, et que cette idée soit fausse.

§ 26. *On pourrait plus proprement appeler les idées, justes ou fautives, que vraies ou fausses.*

En un mot, je crois que nos idées, quand l'esprit les considère, ou par rapport à la signification propre des noms qu'on leur donne, ou par rapport à la réalité des choses, peuvent être fort bien nommées idées [1] *justes* ou *fautives*, selon qu'elles conviennent ou disconviennent avec les modèles auxquels on les rapporte. Mais qui voudra les appeler *véritables* ou *fausses*, peut le faire. Il est juste qu'il jouisse de la liberté que chacun peut prendre de donner aux choses tels noms qu'il juge leur convenir le mieux; quoique, selon la propriété du langage, la vérité et la fausseté ne puissent guère convenir aux idées, ce me

[1] Il n'y a point de mots en français qui répondent mieux aux deux mots anglais *right or wrong*, dont l'auteur se sert en cette occasion. On entend ce que c'est qu'une idée juste, et nous n'avons point, à ce que je crois, de terme opposé à *juste*, pris en ce sens-là, qui soit plus propre que celui de *fautif*, qui n'est pourtant pas trop bon, mais dont il faut se servir faute d'autre.

semble, sinon en tant que, d'une manière ou d'autre, elles renferment virtuellement quelque proposition mentale. Les idées qui sont dans l'esprit d'un homme, considérées simplement en elles-mêmes, ne sauraient être fausses, excepté les idées complexes dont les parties sont incompatibles. Toutes les autres idées sont justes en elles-mêmes, et la connaissance qu'on en a est une connaissance exacte et véritable. Mais quand nous venons à les rapporter à certaines choses, comme à leurs modèles ou archétypes, alors elles peuvent être fausses, en tout ce qui ne s'accorde pas avec ces archétypes.

CHAPITRE XXXIII.

De l'association des idées.

§ 1. *On découvre quelque chose de déraisonnable dans la plupart des hommes.*

Il n'y a presque personne qui ne remarque dans les opinions, dans les raisonnements et dans les actions des autres hommes quelque chose qui lui paraît bizarre et extravagant, et qui l'est en effet. Chacun a la vue assez perçante pour observer dans un autre le moindre défaut de cette espèce, s'il est différent de celui qu'il a lui-même, et il ne manque pas de se servir de sa raison pour le condamner, quoiqu'il y ait dans ses opinions et dans sa propre conduite de plus grandes irrégularités dont il ne s'aperçoit jamais, et dont il serait difficile, pour ne pas dire impossible, de le convaincre.

§ 2. *Cela ne vient pas entièrement de l'amour-propre.*

Cela ne vient pas absolument de l'amour-propre, quoique cette passion y ait souvent beaucoup de part. On voit tous les jours des gens coupables de ce défaut, qui ont le cœur bien fait, et ne sont point fortement entêtés de leur propre mérite; et souvent une personne écoute avec surprise les raisonnements d'un habile homme, dont il admire l'opiniâtreté, pendant que lui-même résiste à des raisons de la dernière évidence, qu'on lui propose fort distinctement.

§ 3. *Ni de l'éducation.*

On a coutume d'imputer ce défaut de raison à l'éducation et à la force des préjugés, et ce n'est pas sans sujet, pour l'ordinaire : quoique ce ne soit pas pénétrer jusqu'à la racine du mal, ni montrer assez nettement d'où il vient, et en quoi il consiste. On est souvent très-bien fondé à en attribuer la cause à l'éducation; et le terme de *préjugé* est un mot général très-propre à désigner la chose même. Cependant, je crois que qui voudra remonter à la source de cette espèce de folie, et en découvrir la véritable cause, doit porter la vue un peu plus loin, et en expliquer la nature de telle sorte qu'il fasse voir d'où ce mal procède originairement, dans des esprits fort raisonnables d'ailleurs, et en quoi il consiste précisément.

§ 4. *C'est un degré de folie.*

Quelque dur que soit le nom de folie que je lui donne, on n'aura pas de peine à me le pardonner, si l'on considère que l'opposition à la raison ne mérite point d'autre nom. C'est effectivement une folie, et il n'y a presque personne qui en soit si exempt, qu'il ne fût jugé plus propre à être mis aux petites maisons, qu'à être reçu dans la compagnie des honnêtes gens, s'il raisonnait et agissait toujours et en toutes occasions, comme il fait constamment en certaines rencontres. Je ne veux pas dire, lorsqu'il est en proie à quelque violente passion, mais dans le cours ordinaire de sa vie. Ce qui servira encore plus à excuser l'usage de ce mot, et la liberté que je prends d'imputer une chose si choquante à la plus grande partie du genre humain, c'est ce que j'ai[1] déjà dit en passant, et en peu de mots, sur la nature de la folie. J'ai trouvé que la folie découle de la même source, et dépend de la même cause que le défaut dont nous parlons présentement. La considération de la chose elle-même me suggéra tout d'un coup cette pensée, lorsque je ne songeais à rien moins qu'au sujet que je traite dans ce chapitre. Et si c'est effectivement une faiblesse à laquelle tous les hommes soient si fort sujets; si c'est une tache si universellement répandue sur le genre humain, il faut prendre d'autant plus de soin de la faire connaître par son véritable nom, afin d'engager les hommes à s'appliquer plus fortement à prévenir ce défaut, ou à s'en guérir lorsqu'ils en sont entachés.

§ 5. *Ce défaut vient d'une liaison vicieuse d'idées.*

Quelques-unes de nos idées ont entre elles une correspondance et une liaison naturelle. Le

[1] Chap. XI, § 13 de ce IIe livre.

devoir et la plus grande perfection de notre raison consiste à découvrir ces idées, et à les tenir ensemble dans cette union et dans cette correspondance, qui est fondée sur leur nature particulière. Il y a une autre liaison d'idées qui dépend uniquement du hasard ou de la coutume, de sorte que des idées, qui d'elles-mêmes n'ont absolument aucune connexion naturelle, viennent à être si fort unies dans l'esprit de certaines personnes, qu'il est fort difficile de les séparer. Elles vont toujours de compagnie, et l'une n'est pas plutôt présente à l'entendement, que celle qui lui est associée paraît aussitôt; s'il y en a plus de deux ainsi unies, elles se montrent aussi toutes ensemble, sans se séparer jamais.

§ 6. *Comment se forme cette liaison.*

Cette forte combinaison d'idées, qui n'est pas cimentée par la nature, l'esprit la forme en lui-même, ou volontairement, ou par hasard; et de là vient qu'elle est fort différente en diverses personnes, selon la diversité de leurs inclinations, de leur éducation et de leurs intérêts. La coutume forme dans l'entendement des habitudes de penser d'une certaine manière, tout ainsi qu'elle produit certaines déterminations dans la volonté, et certains mouvements dans le corps. Toutes ces choses semblent n'être que certains mouvements continués dans les esprits animaux, qui étant une fois portés d'un certain côté, coulent dans les mêmes traces où ils ont coutume de couler: toutes ces traces, par le cours fréquent des esprits animaux, se changent en autant de chemins battus, de sorte que le mouvement y devient aisé, et, pour ainsi dire, naturel. Il me semble, dis-je, que c'est ainsi que les idées sont produites dans notre esprit, autant que nous sommes capables de comprendre ce que c'est que penser. Et si elles ne sont pas produites de cette manière, cela peut servir du moins à expliquer comment elles se suivent l'une l'autre dans un cours habituel, lorsqu'elles ont pris une fois cette route, comme aussi à expliquer des mouvements pareils du corps. Un musicien, accoutumé à chanter un certain air, le trouve dès qu'il l'a une fois commencé. Les idées des diverses notes se suivent l'une l'autre dans son esprit, chacune à son tour, sans aucun effort ou aucune altération, aussi régulièrement que ses doigts se remuent sur le clavier d'un orgue, pour jouer l'air qu'il a commencé; quoique son esprit distrait promène ses pensées sur toute autre chose. Je ne détermine point si le mouvement des esprits animaux est la cause naturelle de ses idées, aussi bien que du mouvement régulier de ses doigts, quelque probable que la chose paraisse par le moyen de cet exemple, mais cela peut servir un peu à nous donner quelque notion des habitudes intellectuelles, et de la liaison des idées entre elles.

§ 7. *Elle est la cause de la plupart des sympathies, et des antipathies.*

Qu'il y ait de telles associations d'idées, que la coutume a produites dans l'esprit de la plupart des hommes, c'est de quoi je ne crois pas que personne, qui ait fait de sérieuses réflexions sur soi-même et sur les autres hommes, s'avise de douter. Et c'est peut-être à cela qu'on peut justement attribuer la plus grande partie des sympathies et des antipathies qu'on remarque dans les hommes, et qui agissent aussi fortement, et produisent des effets aussi réglés, que si elles étaient naturelles. C'est pourquoi on les nomme ainsi, quoique d'abord elles n'aient eu d'autre origine que la liaison accidentelle de deux idées, produite par la violence d'une première impression, ou par la trop grande facilité avec laquelle on s'y est abandonné dans la suite, en sorte qu'elles ont toujours été unies dans l'esprit, comme si ce n'était qu'une seule idée. Je dis la plupart des antipathies, car il y en a quelques-unes de véritablement naturelles, qui dépendent de notre constitution originaire, et sont nées avec nous. Mais, si l'on observait exactement la plupart de celles qui passent pour naturelles, on reconnaîtrait qu'elles ont été causées au commencement par des impressions dont on ne s'est point aperçu, quoiqu'elles aient peut-être commencé de fort bonne heure, ou bien par quelques fantaisies ridicules. Un homme fait, qui a été incommodé pour avoir trop mangé de miel, n'entend pas plutôt ce mot, que son imagination lui cause des soulèvements de cœur: il n'en saurait supporter la seule idée. D'autres idées de dégoût, et des maux de cœur, accompagnés de vomissement, suivent aussitôt; et son estomac est tout en désordre. Mais il sait à quel temps il doit rapporter le commencement de cette faiblesse, et comment cette indisposition lui est venue. Que si cela lui fût arrivé pour avoir mangé une trop grande quantité de miel, lorsqu'il était enfant, tous les mêmes effets s'en seraient ensuivis, mais on se serait mépris sur la cause de cet accident, qu'on aurait regardé comme l'effet d'une antipathie naturelle.

§ 8. *Combien il importe de prévenir de bonne heure cette bizarre connexion d'idées.*

Je ne rapporte pas cela comme s'il était fort nécessaire, en cet endroit, de distinguer exactement entre les antipathies naturelles et acquises : mais j'ai fait cette remarque dans une autre vue, savoir, afin que ceux qui ont des enfants, ou qui sont chargés de leur éducation, voient par là que c'est une chose bien digne de leurs soins, d'observer avec attention et de prévenir soigneusement cette liaison irrégulière des idées dans l'esprit des jeunes gens. C'est l'époque où l'on est le plus susceptible d'impressions durables. Et quoique les personnes raisonnables fassent réflexion à celles qui se rapportent à la santé et au corps, pour les combattre, je suis pourtant fort tenté de croire qu'il s'en faut bien qu'on ait fait autant d'attention que la chose le mérite, à celles qui se rapportent plus particulièrement à l'âme, et qui se terminent à l'entendement ou aux passions; ou plutôt, ces sortes d'impressions, qui se rapportent purement à l'entendement, ont été, je pense, entièrement négligées par la plus grande partie des hommes.

§ 9. Cette connexion irrégulière qui se fait dans notre esprit, de certaines idées qui ne sont point unies par elles-mêmes, ni dépendantes les unes des autres, a une si grande influence sur nous, et est si capable de donner une direction vicieuse à nos actions, tant morales que naturelles, à nos passions, à nos raisonnements, et d'altérer nos notions elles-mêmes, qu'il n'y a peut-être rien qui mérite davantage que nous nous appliquions à le considérer, pour prévenir cet inconvénient, ou y remédier le plus tôt que nous pourrons.

§ 10. *Exemples de cette liaison d'idées.*

Les idées des esprits ou des fantômes n'ont réellement pas plus de rapport aux ténèbres qu'à la lumière : mais si une servante étourdie vient à inculquer souvent ces différentes idées dans l'esprit d'un enfant, et à les exciter comme jointes ensemble, peut-être que l'enfant ne pourra plus les séparer durant tout le reste de sa vie; de sorte que l'obscurité lui paraissant toujours accompagnée de ces effrayantes apparitions, ces deux sortes d'idées seront si étroitement unies dans son esprit, qu'il ne sera pas plus capable de souffrir l'une que l'autre.

§ 11. Un homme reçoit une injure sensible de la part d'un autre homme, il pense incessamment à la personne et à l'action; et en y pensant ainsi fortement, ou pendant longtemps, il cimente si fort ces deux idées ensemble qu'il les réduit presque à une seule, ne songeant jamais à cet homme, que le mal qu'il en a reçu ne lui vienne dans l'esprit : de sorte que, distinguant à peine ces deux choses, il a autant d'aversion pour l'une que pour l'autre. C'est ainsi qu'il naît souvent des haines pour des sujets fort légers et presque innocents, et que les querelles s'entretiennent et se perpétuent dans le monde.

§ 12. Un homme a souffert de la douleur, ou a été malade dans un certain lieu : il a vu mourir son ami dans une telle chambre. Quoique ces choses n'aient naturellement aucune liaison l'une avec l'autre, cependant, l'impression étant une fois faite, lorsque l'idée de ce lieu se présente à son esprit, elle porte avec elle une idée de douleur et de déplaisir; il les confond ensemble, et peut aussi peu souffrir l'une que l'autre.

§ 13. *Pourquoi le temps guérit certaines maladies de l'esprit, que la raison ne peut guérir.*

Lorsque cette combinaison est formée, et durant tout le temps qu'elle subsiste, il n'est pas au pouvoir de la raison d'en détourner les effets. Les idées qui sont dans notre esprit, ne peuvent qu'y agir, tandis qu'elles y sont, selon leur nature et leurs circonstances : d'où l'on peut voir pourquoi le temps dissipe certaines affections que la raison ne saurait vaincre, quoique ses suggestions soient très-justes et reconnues pour telles; et que les mêmes personnes, sur qui la raison ne peut rien dans ce cas-là, soient portées à la suivre en d'autres rencontres. La mort d'un enfant, qui faisait le plaisir continuel des yeux de sa mère et la plus grande satisfaction de son âme, bannit la joie de son cœur, et la privant de toutes les douceurs de la vie, lui cause tous les tourments imaginables. Employez, pour la consoler, les meilleures raisons du monde, vous avancerez tout autant que si vous exhortiez un homme qui est sur la roue, à être tranquille, et que vous prétendissiez adoucir, par de beaux discours, la douleur que lui cause la dislocation de ses membres. Jusqu'à ce que le temps ait séparé, dans l'esprit de cette mère affligée, l'idée des jouissances qu'elle a perdues, de celle de son enfant qui lui revient dans la mémoire, tout ce

qu'on peut lui représenter de plus raisonnable est absolument inutile. De là vient que certaines personnes, en qui l'union de ces idées ne peut être détruite, passent leur vie dans le deuil, et portent leur tristesse dans le tombeau.

§ 14. *Autre exemple des effets de l'association des idées.*

Un de mes amis a connu un homme qui, ayant été parfaitement guéri de la rage par une opération extrêmement douloureuse, se reconnut obligé toute sa vie à celui qui lui avait rendu ce service, qu'il regardait comme le plus grand qu'il pût jamais recevoir. Mais, malgré tout ce que la reconnaissance et la raison pouvaient lui suggérer, il ne put jamais souffrir la vue de l'opérateur. Cette image lui rappelait toujours l'idée de l'extrême douleur qu'il avait endurée par ses mains : idée qu'il ne lui était pas possible de supporter, tant elle faisait de violentes impressions sur son esprit.

§ 15. Plusieurs enfants imputant les mauvais traitements qu'ils ont endurés dans les écoles, à leurs livres qui en ont été l'occasion, joignent si bien ces idées, qu'ils regardent un livre avec aversion, et ne peuvent plus concevoir de l'inclination pour l'étude et pour les livres; de sorte que la lecture, qui autrement aurait peut-être fait le plus grand plaisir de leur vie, leur devient un véritable supplice. Il y a des chambres assez commodes où certaines personnes ne sauraient étudier, et des vaisseaux d'une certaine forme où ils ne sauraient jamais boire, quelque propres et commodes qu'ils soient; et cela, à cause de quelques idées accidentelles qui y ont été attachées, et qui leur rendent ces chambres et ces vaisseaux désagréables. Et qui est-ce qui n'a pas remarqué certaines gens qui sont atterrés à la présence ou dans la compagnie de quelques autres personnes, qui ne leur sont pas autrement supérieures, mais qui ont une fois pris de l'ascendant sur eux en certaines occasions? L'idée d'autorité et de respect se trouve si bien jointe avec l'idée de la personne, dans l'esprit de celui qui a été une fois ainsi soumis, qu'il n'est plus capable de les séparer.

§ 16. On trouve pourtant tant d'exemples de cette espèce, que si j'en ajoute un autre, c'est seulement pour sa plaisante singularité. C'est celui d'un jeune homme qui, ayant appris à danser, et même jusqu'à un grand point de perfection, dans une chambre où il y avait par hasard un vieux coffre, tandis qu'il apprenait à danser, combina de telle manière dans son esprit l'idée de ce coffre avec les tours et les pas de toutes ses danses, que, quoiqu'il dansât très-bien dans cette chambre, il n'y pouvait danser que lorsque ce vieux coffre y était, et ne pouvait danser dans aucune autre chambre, à moins que ce coffre, ou quelque autre semblable, n'y fût dans sa juste position. Si l'on soupçonne que cette histoire ait reçu quelque embellissement qui en a corrompu la vérité, je réponds, pour moi, que je la tiens depuis quelques années d'un homme d'honneur, plein de bon sens, qui a vu lui-même la chose telle que je viens de la raconter. Et j'ose dire que parmi les personnes accoutumées à faire des réflexions, qui liront ceci, il y en a peu qui n'aient ouï raconter, ou même vu des exemples de cette nature, qui peuvent être comparés à celui-ci, ou du moins le justifier.

§ 17. *Influence de l'association sur les habitudes intellectuelles.*

Les habitudes intellectuelles qu'on a contractées de cette manière, ne sont pas moins fortes ni moins fréquentes, pour être moins observées. Que les idées de l'être et de la matière soient fortement unies ensemble, ou par l'éducation, ou par une grande application à ces deux idées : tant qu'elles resteront ainsi unies dans l'entendement, quelles notions et quels raisonnements pourront y entrer touchant les esprits séparés? Que l'habitude contractée dès la première enfance ait une fois attaché une forme et une figure à l'idée de Dieu, dans quelles absurdités une telle pensée ne nous jettera-t-elle pas à l'égard de la divinité? Que l'idée d'infaillibilité soit inséparablement associée à celle d'une certaine personne, elles seront toujours, pour ainsi dire, en possession de l'esprit : et alors la doctrine d'un seul corps, présent en même temps en deux lieux différents, sera adoptée sans examen, et avec une foi implicite, comme une vérité incontestable, si cette personne prétendue infaillible exige et prescrit un assentiment sans discussion [1].

[1] « Ces remarques sont importantes et entièrement à « mon gré, et on les pourrait fortifier par une infinité « d'exemples. M. Descartes, ayant eu dans sa jeunesse « quelque affection pour une personne louche, ne put « s'empêcher d'avoir toute sa vie quelque penchant pour « celles qui avaient ce défaut. M. Hobbes, autre grand « philosophe, ne put (dit-on) demeurer seul dans un « lieu obscur, sans qu'il eût l'esprit effrayé par les images « des spectres, quoiqu'il n'en crût point, cette impression

§ 18. *Cette influence se remarque dans les différentes sectes.*

On trouvera, sans doute, que ce sont de pareilles combinaisons d'idées, mal fondées et contraires à la nature, qui produisent ces oppositions irréconciliables qu'on voit entre différentes sectes de philosophie et de religion : car nous ne saurions imaginer que chacun de ceux qui suivent ces différentes sectes, se trompe volontairement soi-même, et rejette contre sa propre conscience la vérité qui lui est offerte par des raisons évidentes. Quoique l'intérêt ait beaucoup de part en cette affaire, on ne saurait pourtant se persuader qu'il corrompe si universellement des sociétés entières d'hommes, que chacun d'eux, sans en excepter un seul, soutienne des faussetés contre ses propres lumières. On doit reconnaître qu'il y en a au moins quelques-uns qui font ce que tous prétendent faire, c'est-à-dire, qui cherchent sincèrement la vérité. Et par conséquent, il faut qu'il y ait quelque autre chose qui aveugle leur entendement, et les empêche de voir la fausseté de ce qu'ils prennent pour la pure vérité. Si l'on prend la peine d'examiner ce que c'est qui captive ainsi la raison des personnes les plus sincères, et qui aveugle leur esprit, jusqu'à les faire agir contre le sens commun, on trouvera que c'est cela même dont nous parlons présentement; je veux dire, quelques idées indépendantes qui n'ont aucune liaison entre elles, mais qui sont tellement combinées dans l'esprit par l'éducation, par la coutume, et par le bruit qu'on en fait incessamment dans leur parti, qu'elles s'y montrent toujours ensemble; de sorte que, ne pouvant non plus les séparer en eux-mêmes, que si ce n'était qu'une seule idée, ils prennent l'une pour l'autre. C'est ce qui fait passer le galimatias pour bon sens, les absurdités pour des démonstrations, et les discours les plus déraisonnables pour des raisonnements solides et bien suivis. C'est le fondement, j'ai pensé dire de toutes les erreurs qui règnent dans le monde; mais si la chose ne doit point être poussée jusque-là, c'est du moins l'un des plus dangereux, puisque partout où il s'étend, il empêche les hommes de voir, et d'entrer dans aucun examen. Lorsque deux choses réellement séparées paraissent à la vue constamment jointes, si l'œil les voit comme collées ensemble, quoiqu'elles soient séparées en effet, par où commencerez-vous à rectifier les erreurs attachées à deux idées que des personnes qui voient les objets de cette manière sont accoutumées à unir dans leur esprit, jusqu'à substituer l'une à la place de l'autre, et, si je ne me trompe, sans s'en apercevoir eux-mêmes? Pendant tout le temps que les choses leur paraissent ainsi, ils sont dans l'impuissance d'être convaincus de leur erreur, et s'applaudissent eux-mêmes, comme s'ils étaient de zélés défenseurs de la vérité, quoique en effet ils soutiennent le parti de l'erreur; et cette confusion de deux idées différentes, que la liaison qu'ils ont contamé d'en faire dans leur esprit leur fait presque regarder comme une seule idée, leur remplit la tête de fausses vues, et les entraîne dans une infinité de mauvais raisonnements.

« lui étant restée des contes qu'on fait aux enfants.... Un « premier ministre, qui portait dans la cour de son maître « le nom de président, se trouva offensé par le livre d'*Ottavio Pisani*, intitulé *Lycurgue*, et fit écrire contre ce « livre, parce que l'auteur, en parlant des officiers de justice qu'il croyait superflus, avait nommé aussi les présidents; et, quoique ce terme, dans la personne de ce « ministre, signifiât tout autre chose, il avait tellement « attaché le mot à sa personne, qu'il était blessé dans ce « mot. Et c'est un cas des plus ordinaires des associations « non naturelles, capables de tromper, que celles des mots « aux choses, lors même qu'il y a équivoque. Pour mieux « entendre la source de la liaison non naturelle des idées, « il faut considérer que l'homme, aussi bien que la bête, « est sujet à joindre par sa mémoire et par son imagination « ce qu'il a remarqué joint dans ses perceptions et ses « expériences. C'est en quoi consiste tout le raisonnement des bêtes, s'il est permis de l'appeler ainsi, et « souvent celui des hommes, en tant qu'ils sont empiriques, et ne se gouvernent que par les sens et par les « exemples, sans examiner si la même raison a encore « lieu. Et, comme souvent les raisons nous sont inconnues, il faut avoir égard aux exemples à mesure qu'ils « sont fréquents. Car alors l'attente ou la réminiscence « d'une autre perception, qui y est ordinairement liée, « est raisonnable, surtout quand il s'agit de se précautionner. Mais, comme la véhémence d'une impression très-forte fait souvent autant d'effet tout d'un coup que la « fréquence et la répétition de plusieurs impressions médiocres en aurait pu faire à la longue, il arrive que cette « véhémence grave dans la *phantasie* une image aussi « profonde et aussi vive que la longue expérience aurait « pu faire. De là vient qu'une impression fortuite mais « violente joint dans notre imagination et dans notre mémoire deux idées qui déjà y étaient ensemble, et nous « donne le même penchant à les lier et à les attendre à la « suite l'une de l'autre, que si un long usage en avait vérifié la connexion; ainsi le même effet de l'association « s'y trouve, quoique la même raison n'y soit pas. L'autorité, la coutume, font aussi le même effet que l'expérience et la raison, et il n'est pas aisé de se délivrer de « ces penchants. Mais il ne serait pas fort difficile de se « garder d'en être trompé dans ses jugements, si les « hommes s'attachaient assez sérieusement à la recherche « de la vérité, ou procédaient avec méthode, lorsqu'ils « reconnaissent qu'il leur est important de la trouver. »

§ 19. *Conclusion de ce second livre.*

Après avoir exposé tout ce qu'on vient de voir sur l'origine, les différentes espèces et l'étendue de nos idées, avec plusieurs autres considérations sur ces instruments ou matériaux de nos connaissances (je ne sais laquelle de ces deux dénominations leur convient le mieux), après cela, dis-je, je devrais, suivant le dessein que je m'étais proposé d'abord, m'attacher à faire voir quel est l'usage que l'entendement fait de ces idées, et quelle est la connaissance que nous acquérons par leur moyen. C'était là tout ce qui s'offrait à mon esprit au premier coup d'œil que je portai sur ce sujet, en général; c'était tout ce que je croyais avoir à faire. Mais, ayant considéré la chose de plus près, je trouve qu'il y a une si étroite liaison entre les idées et les mots, et un rapport si constant entre les idées abstraites et les termes généraux, qu'il est impossible de parler clairement et distinctement de notre connaissance, qui consiste toute en propositions, sans examiner auparavant la nature, l'usage et la signification du langage: ce sera donc le sujet du livre suivant.

LIVRE TROISIÈME.

DES MOTS.

CHAPITRE PREMIER.

Des mots, ou du langage en général.

§ 1. *L'homme est organisé pour former des sons articulés.*

Dieu ayant fait l'homme pour être une créature sociable, non-seulement lui a inspiré le désir, et l'a mis dans la nécessité de vivre avec ceux de son espèce, mais de plus lui a donné la faculté de parler, pour que ce fût le grand instrument et le lien commun de cette société. C'est pourquoi l'homme a naturellement ses organes façonnés de telle manière qu'ils sont propres à former des sons articulés, que nous appelons des *mots*. Mais cela ne suffisait pas pour faire le langage: car on peut dresser les perroquets et plusieurs autres oiseaux à former des sons articulés et assez distincts; cependant ces animaux ne sont nullement capables de langage.

§ 2. *Et pour faire de ces sons les signes de ses idées.*

Il est donc nécessaire qu'outre les sons articulés l'homme fût capable *de se servir de ces sons comme signes de ses conceptions intérieures*, et de les établir comme autant de marques des idées que nous avons dans l'esprit, afin que par là elles pussent être manifestées aux autres, et qu'ainsi les hommes pussent s'entre-communiquer les pensées qu'ils ont dans l'esprit [1].

§ 3. *Les mots servent aussi de signes généraux.*

Mais cela ne suffisait point encore pour rendre les mots aussi utiles qu'ils doivent l'être. Ce n'est pas assez, pour la perfection du langage, que les sons puissent devenir signes des idées, à moins qu'on ne puisse s'en servir de telle sorte qu'ils comprennent plusieurs choses particulières: car la multiplication des mots en aurait confondu l'usage, s'il eût fallu un nom distinct pour désigner chaque chose particulière. Afin de remédier à cet inconvénient, le langage a été encore perfectionné par l'usage des termes généraux, par où un seul mot est devenu le signe d'une multitude d'existences particulières: excellent usage des sons, qui a été uniquement produit par la différence des idées dont ils sont devenus les signes; les noms à qui l'on fait signifier des idées générales, devenant généraux, et ceux qui expriment des idées particulières, demeurant particuliers [2].

[1] « Je crois qu'en effet, sans le désir de nous faire entendre, nous n'aurions jamais formé de langage; mais, « étant formé, il sert encore à l'homme à raisonner à part « soi, tant par le moyen que les mots lui donnent de se « souvenir des pensées abstraites, que par l'utilité qu'on « trouve, en raisonnant, à se servir de caractères et de « pensées sourdes: car il faudrait trop de temps s'il fallait « tout expliquer, et toujours substituer les définitions à la « place des termes. »

[2] « Les termes généraux ne servent pas seulement à la « perfection des langues, mais même ils sont nécessaires « pour leur constitution essentielle. Car, si par les *choses* « *particulières* on entend les individuelles, il serait im« possible de parler, s'il n'y avait que des noms *propres*, « et point d'*appellatifs*; c'est-à-dire, s'il n'y avait des « mots que pour les individus, puisqu'à tout moment il « en revient de nouveaux lorsqu'il s'agit des individus, « des accidents, et particulièrement des actions, qui sont « ce qu'on désigne le plus. Mais si, par les choses parti« culières, on entend les plus basses espèces (*species in*« *fimas*), outre qu'il est bien difficile de les déterminer, « il est manifeste que ce sont déjà des universaux, fondés « sur la similitude. Donc, comme il ne s'agit que de simi« litude plus ou moins étendue, selon qu'on parle des « genres ou des espèces, il est naturel de marquer toute « sorte de similitudes ou convenances, et par conséquent « d'employer des termes généraux de tous degrés; et « même les plus généraux, étant moins chargés par rap« port aux idées ou essences qu'ils renferment, quoiqu'ils

§ 4. Outre ces noms qui signifient des idées, il y a d'autres mots que les hommes emploient, non pour signifier quelque idée, mais le manque ou l'absence d'une certaine idée simple ou complexe, ou de toutes les idées ensemble, comme sont les mots *rien*, *ignorance*, *stérilité*. On ne peut pas dire que tous ces mots négatifs ou privatifs n'appartiennent proprement à aucune idée, on ne signifient aucune idée, car en ce cas-là ce seraient des sons qui ne signifieraient absolument rien; mais ils se rapportent à des idées positives, et en désignent l'absence.

§ 5. *Les mots tirent leur première origine d'autres mots qui signifient des idées sensibles.*

Une autre chose qui nous peut approcher un peu plus de l'origine de toutes nos notions et connaissances, c'est d'observer combien les mots dont nous nous servons dépendent des idées sensibles; et comment ceux qu'on emploie pour signifier des actions et des notions tout à fait éloignées des sens, tirent leur origine de ces mêmes idées sensibles, d'où ils sont transférés à des significations plus abstruses, pour exprimer des idées qui ne tombent point sous les sens. Ainsi, les mots suivants: *imaginer*, *comprendre*, *adhérer*, *concevoir*, *insinuer*, *dégoûter*, *trouble*, *tranquillité*, etc., sont tous empruntés des opérations des choses sensibles, et appliqués à certains modes de penser. Le mot *esprit* dans sa première signification, c'est le *souffle*; et celui d'*ange* signifie *messager*. Et je ne doute point que, si nous pouvions conduire tous les mots jusqu'à leur source, nous ne trouvassions que, dans toutes les langues, les mots qu'on emploie pour signifier des choses qui ne tombent pas sous les sens, ont tiré leur première origine d'idées sensibles. D'où nous pouvons conjecturer quelle sorte de notions avaient ceux qui les premiers parlèrent ces langues-là, d'où elles leur venaient dans l'esprit, et comment la nature suggéra inopinément aux hommes l'origine et le principe de toutes leurs connaissances, par les noms mêmes qu'ils donnaient aux choses; puisque, pour trouver des noms qui pussent faire connaître aux autres les opérations qu'ils sentaient en eux-mêmes, on quelque autre idée qui ne tombât pas sous les sens, ils furent obligés d'emprunter leurs mots des idées de sensation les plus connues, afin de faire concevoir par là plus aisément les opérations qu'ils éprouvaient en eux-mêmes, et qui ne pouvaient se manifester au dehors par des apparences sensibles [1]. Après avoir ainsi trouvé des noms connus, et dont ils convenaient mutuellement, pour signifier ces opérations intérieures de l'esprit, ils pouvaient sans peine faire connaître par des mots toutes leurs autres idées, puisqu'elles ne pouvaient consister qu'en des perceptions extérieures et sensibles, ou en des opérations intérieures de leur esprit sur ces perceptions: car, comme il a été prouvé, nous n'avons absolument aucune idée qui ne vienne originairement des objets sensibles et extérieurs, ou des opérations intérieures de l'esprit que nous sentons, et dont nous avons intérieurement la conscience en nous-mêmes.

§ 6. *Division générale de ce troisième livre.*

Mais, pour mieux comprendre quel est l'usage et la puissance du langage, en tant qu'il sert à l'instruction et à la connaissance, il est à propos de voir, en premier lieu, *à quoi c'est que les noms sont immédiatement appliqués dans l'usage qu'on fait du langage.*

Et puisque tous les noms (excepté les noms

« soient plus compréhensifs par rapport aux individus à « qui ils conviennent, étaient bien souvent les plus aisés « à former, et sont les plus utiles. Aussi, voit-on que les « enfants et ceux qui ne savent que peu la langue qu'ils « veulent parler, ou la matière dont ils parlent, se servent « de termes généraux, comme *chose*, *plante*, *animal*, « au lieu d'employer les termes propres qui leur man- « quent. Et il est sûr que tous les noms *propres* ou indi- « viduels ont été originairement *appellatifs* ou géné- « raux. »

[1] « Il est bon de considérer *cette analogie des choses* « *sensibles et insensibles* qui a servi de fondement aux « *tropes*: c'est ce qu'on entendra mieux en prenant un « exemple fort étendu, tel que celui que fournit l'usage « des *prépositions*, comme *à*, *avec*, *de*, *devant*, *en*, « *hors*, *par*, *pour*, *sur*, *vers*, qui sont toutes prises « du lieu, de la distance et du mouvement, et transférées « depuis à toute sorte de changements, ordres, suites, « différences, convenances. *A* signifie approcher, comme « quand on dit: *Je vais à Rome.* Mais comme pour atta- « cher une chose on l'approche de celle où l'on veut là « joindre, on dit qu'une chose est attachée *à* une autre. « Et de plus, comme il y a un attachement immatériel, « pour ainsi dire, lorsqu'une chose suit l'autre par des « raisons morales, nous disons que ce qui suit les mou- « vements et volontés de quelqu'un, appartient *à* cette « personne, ou y tient, comme s'il visait à cette personne, « pour aller auprès d'elle ou avec elle..... Et comme ces « analogies sont extrêmement variables, et ne dépendent « point de quelques notions déterminées, de là vient que « les langues varient beaucoup dans l'usage de ces *par-* « *ticules* et *cas* que les prépositions gouvernent, ou bien « dans lesquels elles se trouvent sous-entendues et renfer- « mées virtuellement. »

propres) sont généraux, et qu'ils ne signifient pas en particulier telle ou telle chose singulière, mais les classes des choses, il sera nécessaire de considérer, en second lieu, *ce que c'est que les espèces et les genres des choses, en quoi ils consistent, et comment ils viennent à être formés.* Après avoir examiné ces choses comme il faut, nous serons mieux en état de découvrir le véritable usage des mots, les perfections et les imperfections naturelles du langage, et les remèdes qu'il faut employer pour éviter dans la signification des mots l'obscurité ou l'incertitude, sans quoi il est impossible de discourir nettement, ou avec ordre, de la connaissance des choses qui roulant sur des propositions pour l'ordinaire universelles, a plus de liaison avec les mots qu'on n'est peut-être porté à se l'imaginer.

Ces considérations feront donc le sujet des chapitres suivants.

CHAPITRE II.

De la signification des mots.

§ 1. *Les mots sont des signes sensibles, nécessaires aux hommes pour s'entre-communiquer leurs pensées.*

Quoique l'homme ait une grande diversité de pensées, qui sont telles que les autres hommes en peuvent recueillir, aussi bien que lui, beaucoup de plaisir et d'utilité, elles sont pourtant toutes renfermées dans son esprit, invisibles, cachées aux autres, et ne sauraient paraître d'elles-mêmes. Comme on ne saurait jouir des avantages ni des commodités de la société, sans une communication de pensées, il était nécessaire que l'homme inventât quelques signes extérieurs et sensibles par lesquels ces idées invisibles, dont ses pensées sont composées, pussent être manifestées aux autres. Rien n'était plus propre pour cet effet, soit à l'égard de la fécondité ou de la promptitude, que ces sons articulés qu'il se trouve capable de former avec tant de facilité et de variété. Nous voyons par là comment les mots, qui étaient si bien adaptés à cette fin par la nature, viennent à être employés par les hommes pour être signes de leurs idées, et non par aucune liaison naturelle qu'il y ait entre certains sons articulés et certaines idées (car, en ce cas-là, il n'y aurait qu'une langue parmi les hommes), mais par une institution arbitraire, en vertu de laquelle un tel mot a été volontairement le signe d'une telle idée[1]. Ainsi, l'usage des mots consiste à être des marques sensibles des idées; et les idées qu'on désigne par les mots, sont ce qu'ils signifient proprement et immédiatement.

§ 2. *Ils sont des signes sensibles des idées de celui qui s'en sert.*

Comme les hommes se servent de ces signes, ou pour enregistrer, si j'ose ainsi dire, leurs propres pensées, afin de soulager leur mémoire, ou pour produire leurs idées, et les exposer aux yeux des autres hommes, les mots ne signifient autre chose, dans leur première et immédiate signification, que les idées qui sont dans l'esprit de celui qui s'en sert, quelque imparfaitement ou négligemment que ces idées soient déduites des choses qu'on suppose qu'elles représentent. Lorsqu'un homme parle à un autre, c'est afin de pouvoir être entendu; et le but du langage est que ces sons ou marques puissent faire connaître les idées de celui qui parle à ceux qui l'écoutent. Par conséquent, c'est des idées de celui qui parle que les mots sont des signes, et personne ne peut les appliquer immédiatement, comme signes, à aucune autre chose qu'aux idées qu'il a lui-même dans l'esprit: car, en user autrement, ce serait les rendre signes de nos propres conceptions, et les appliquer cependant à d'autres idées, c'est-à-dire, faire qu'en même temps ils fussent et ne fussent pas des signes de nos idées, et faire, par cela même, qu'ils ne signifiassent effectivement rien du tout. Comme les mots sont des signes volontaires par rapport à celui qui s'en sert, ils ne sauraient être des signes volontaires qu'il emploie pour désigner des

[1] Je sais qu'on a coutume de dire dans les écoles, et « partout ailleurs, que les significations des mots sont « arbitraires (*ex instituto*); et il est vrai qu'elles ne sont « point déterminées par une nécessité naturelle; mais « elles ne laissent pas de l'être par des raisons tantôt na- « turelles, où le hasard a quelque part, tantôt morales, « où il entre du choix.... Il n'y a rien (dans la considéra- « tion de l'infinie diversité des langues, et des mélanges « variés à l'infini qui se sont faits de cette prodigieuse « quantité d'idiomes différents), il n'y a rien, dis-je, qui « combatte et qui ne favorise plutôt le sentiment de l'o- « rigine commune de toutes les nations, et d'une langue « radicale primitive.... Mais, supposé que nos langues « soient dérivatives quant au fond, elles ont néanmoins « quelque chose de primitif en elles-mêmes qui leur est « survenu par rapport à des mots radicaux et nouveaux « radicaux, formés depuis chez elles par hasard, mais sur « des raisons physiques. Ceux qui signifient les sons des « animaux, ou qui en sont venus, en donnent les exem- « ples. »

choses qu'il ne connait point. Ce serait vouloir les rendre signes de rien, de vains sons destitués de toute signification. Un homme ne peut pas faire que ses mots soient signes, ou des qualités qui sont dans les choses, ou des conceptions qui se trouvent dans l'esprit d'une autre personne, s'il n'a lui-même aucune idée de ces qualités et de ces conceptions. Jusqu'à ce qu'il ait quelques idées de son propre fonds, il ne saurait supposer que certaines idées correspondent aux conceptions d'une autre personne, ni se servir d'aucuns signes pour les exprimer; car alors ce seraient des signes de ce qu'il ne connaîtrait pas, c'est-à-dire, des signes d'un rien. Mais, lorsqu'il se représente les idées des autres hommes par celles qu'il a lui-même, s'il consent à leur donner les mêmes noms que les autres hommes leur donnent, c'est toujours à ses propres idées qu'il donne ces noms, en un mot, c'est aux idées qu'il a, et non à celles qu'il n'a pas [1].

§ 3. Cela est si nécessaire dans le langage, qu'à cet égard l'homme habile et l'ignorant, le savant et l'idiot se servent des mots de la même manière, lorsqu'ils y attachent quelque signification. Je veux dire, que les mots signifient, dans la bouche de chaque homme, les idées qu'il a dans l'esprit et qu'il voudrait exprimer par ces mots-là. Ainsi, un enfant n'ayant remarqué dans le métal qu'il entend nommer *or*, rien autre chose qu'une brillante couleur jaune, applique seulement le mot d'*or* à l'idée qu'il a de cette couleur, et à nulle autre chose; c'est pourquoi il donne le nom d'*or* à cette même couleur qu'il voit dans la queue d'un paon. Un autre, qui a mieux observé ce métal, ajoute à la couleur jaune une grande pesanteur; et alors le mot d'*or* signifie dans sa bouche l'idée complexe d'un jaune brillant, unie à celle d'une substance fort pesante. Un troisième ajoute à ces qualités la fusibilité, et alors le mot *or* signifie pour lui un corps brillant, jaune, fusible et fort pesant. Un autre y ajoute la malléabilité. Chacune de ces personnes se sert également du mot *or*, lorsqu'ils ont occasion d'exprimer l'idée à laquelle ils l'appliquent; mais il est évident qu'aucun d'eux ne peut l'appliquer qu'à sa propre idée, et qu'il ne saurait le rendre signe d'une idée complexe qu'il n'a pas dans l'esprit.

§ 4. *Souvent on rapporte en secret les mots : 1° aux idées qui sont dans l'esprit des autres hommes.*

Mais encore que les mots, considérés dans l'usage qu'en font les hommes, ne puissent signifier proprement et immédiatement rien autre chose que les idées qui sont dans l'esprit de celui qui parle, cependant les hommes leur attribuent, dans leurs pensées, un secret rapport à deux autres choses.

Premièrement, *ils supposent que les mots dont ils se servent, sont signes des idées qui se trouvent aussi dans l'esprit des autres hommes avec qui ils s'entretiennent.* Car autrement ils parleraient en vain et ne pourraient être entendus, si les sons qu'ils appliquent à une idée, étaient attachés à une autre idée par celui qui les écoute, ce qui serait parler deux langues. Mais, dans cette occasion, les hommes ne s'arrêtent pas ordinairement à examiner si l'idée qu'ils ont dans l'esprit est la même que celle qui est dans l'esprit de ceux avec qui ils s'entretiennent. Ils s'imaginent qu'il leur suffit d'employer le mot dans le sens qu'il a communément dans la langue qu'ils parlent, ce qu'ils croient faire; et dans ce cas, ils supposent que l'idée dont ils le font signe, est précisément la même que les habiles gens du pays attachent à ce nom-là.

§ 5. 2° *A la réalité des choses.*

En second lieu, parce que les hommes seraient fâchés qu'on crût qu'ils parlent simplement de ce qu'ils imaginent, mais qu'ils veulent aussi qu'on s'imagine qu'ils parlent des choses selon ce qu'elles sont réellement en elles-mêmes, ils supposent souvent, à cause de cela, *que leurs paroles signifient aussi la réalité des choses.* Mais comme ceci se rapporte plus particulièrement aux substances et à leurs noms, ainsi que ce que nous venons de dire, dans le paragraphe précédent, se rapporte peut-être aux idées simples et aux modes, nous parlerons plus au long de ces deux différents moyens d'appliquer les mots, lorsque nous traiterons en particulier des

[1] « J'accorde qu'on entend toujours quelque chose de « général, quelque vide d'intelligence ou sourde que soit « la pensée; et on prend garde au moins de ranger les « mots selon la coutume des autres, se contentant de « croire qu'on pourrait en apprendre le sens au besoin. « Ainsi on n'est quelquefois que le truchement des pen- « sées, ou le porteur de la parole d'autrui, tout comme « serait une lettre; et même on l'est plus souvent qu'on « ne pense. »

noms des modes mixtes et des substances[1]. Cependant permettez-moi de dire ici en passant, que c'est pervertir l'usage des mots, et embarrasser leur signification d'une obscurité et d'une confusion inévitables, que de les faire servir à l'expression d'aucune autre chose que des idées que nous avons dans l'esprit.

§ 6. *L'usage des mots fait naître aussitôt les idées.*

Il faut considérer encore à l'égard des mots, premièrement, qu'étant immédiatement les signes des idées des hommes, et par ce moyen les instruments dont ils se servent pour s'entre-communiquer leurs conceptions, et exprimer l'un à l'autre les pensées qu'ils ont dans l'esprit, il se fait, par un constant usage, une telle connexion entre certains sons et les idées désignées par ces sons-là, que les noms qu'on entend, excitent dans l'esprit certaines idées avec presque autant de promptitude et de facilité, que si les objets propres à les produire affectaient actuellement les sens. C'est ce qui arrive évidemment à l'égard de toutes les qualités sensibles les plus communes, et de toutes les substances qui se présentent souvent et familièrement à nous.

§ 7. *On se sert souvent des mots sans y attacher aucune signification.*

Il faut remarquer, en second lieu, que quoique les mots ne signifient proprement et immédiatement que les idées de celui qui parle, cependant, parce que par un usage qui nous devient familier dès le berceau, nous apprenons très-parfaitement certains sons articulés qui nous viennent promptement sur la langue, et que nous pouvons rappeler à tout moment, mais dont nous ne prenons pas toujours la peine d'examiner ou de fixer exactement la signification, *il arrive souvent que les hommes appliquent davantage leurs pensées aux mots qu'aux choses*, lors même qu'ils voudraient s'appliquer à considérer attentivement les choses en elles-mêmes. Et parce qu'on a appris la plupart de ces mots, avant que de connaître les idées qu'ils signifient, il y a non-seulement des enfants, mais des hommes faits, qui parlent souvent comme des perroquets, se servant de plusieurs mots par la seule raison qu'ils ont appris ces sons, et qu'ils se sont fait une habitude de les prononcer. Du reste, tant que les mots sont usités et ont quelque signification, il y a toujours une constante liaison entre le son et l'idée, et une marque que l'un tient lieu de l'autre. Mais si l'on n'en fait pas cet usage, ce ne sont plus que de vains sons qui ne signifient rien.

§ 8. *La signification des mots est parfaitement arbitraire.*

Les mots, par un long et familier usage, excitent, comme nous venons de le dire, certaines idées dans l'esprit, si constamment et avec tant de promptitude, que les hommes sont portés à supposer qu'il y a une liaison naturelle entre ces deux choses. Mais que les mots ne signifient autre chose que les idées particulières des hommes, et cela par une institution tout à fait arbitraire, c'est ce qui paraît évidemment, en ce qu'ils n'excitent pas toujours dans l'esprit des autres (lors même qu'ils parlent le même langage) les mêmes idées dont nous supposons qu'ils sont les signes. Et chacun a une si inviolable liberté de faire signifier aux mots telles idées qu'il veut, que personne n'a le pouvoir de faire que d'autres aient dans l'esprit les mêmes idées qu'il a lui-même, quand il se sert des mêmes mots. C'est pourquoi Auguste lui-même, élevé à ce haut degré de puissance qui le rendait maître du monde, reconnut qu'il n'était pas en son pouvoir de faire un nouveau mot latin; ce qui voulait dire qu'il ne pouvait pas établir, par sa pure volonté, de quelle idée un certain son devrait être le signe dans la bouche et dans le langage ordinaire de ses sujets[1]. A la vérité, dans toutes les

[1] « Les substances et les modes sont également représentés par les idées; et les choses, aussi bien que les « idées, dans l'un et l'autre cas, sont marquées par les « mots; ainsi je n'y vois guère de différence, sinon que « les idées des choses substantielles et des qualités sensibles sont plus fixes. Au reste, il arrive quelquefois que « nos idées et pensées sont la matière de nos discours, et « sont la chose même qu'on veut signifier, et les notions « réflexives entrent plus qu'on ne croit dans celles des « choses. On parle même quelquefois des mots matériellement, sans que dans cet endroit-là précisément on « puisse substituer à la place du mot la signification, ou « le rapport aux idées ou aux choses. Ce qui arrive non-seulement lorsqu'on parle en grammairien, mais encore « quand on parle en dictionnairiste, en donnant l'explication des mots. »

[1] Le grammairien *M. Pomponius Marcellus* ayant repris une expression que Tibère avait employée dans un de ses discours, comme *Ateius Capiton*, soutenait que le mot était latin, ou que, s'il ne l'était pas, il ne pouvait du moins manquer de le devenir désormais : « Capiton en « impose, César, répondit le grammairien, car vous pouvez bien donner le droit de bourgeoisie aux hommes, « mais non pas aux mots. » (Voy. Suétone, *De illustrib. Grammatic.*, c. 22.)

langues, l'usage approprie, par un consentement tacite, certains sons à certaines idées, et limite de telle sorte la signification de ce son, que quiconque ne l'applique pas justement à la même idée, parle improprement : à quoi j'ajoute qu'à moins que les mots dont un homme se sert, n'excitent, dans l'esprit de celui qui l'écoute, les mêmes idées qu'il leur fait signifier en parlant, il ne parle pas d'une manière intelligible. Mais quel que soit l'effet des mots, quand on les emploie dans un sens différent de celui qu'ils ont généralement, ou de celui qu'y attache en particulier la personne à qui l'on adresse son discours, il est certain que, par rapport à celui qui s'en sert, leur signification est bornée aux idées qu'il a dans l'esprit, et qu'ils ne peuvent être signes d'aucune autre chose.

CHAPITRE III.

Des termes généraux.

§ 1. *La plus grande partie des mots sont généraux.*

Tout ce qui existe étant des choses particulières, on pourrait peut-être s'imaginer qu'il faudrait que les mots, qui doivent être conformes aux choses, fussent aussi particuliers par rapport à leur signification. Nous voyons pourtant que c'est tout le contraire, car la plus grande partie des mots qui composent les diverses langues du monde, sont des termes généraux : ce qui n'est pas arrivé par négligence ou par hasard, mais par raison et par nécessité.

§ 2. *Il est impossible que chaque chose particulière ait un nom particulier et distinct.*

Premièrement, *il est impossible que chaque chose particulière pût avoir un nom particulier et distinct.* Car la signification et l'usage des mots dépendant de la connexion que l'esprit met entre ses idées et les sons qu'il emploie pour en être les signes, il est nécessaire qu'en appliquant les noms aux choses, l'esprit ait des idées distinctes des choses, et qu'il retienne aussi le nom particulier qui appartient à chacune, avec l'application particulière qui en est faite à cette idée. Or, il est au-dessus de la capacité humaine de former et de retenir des idées distinctes de toutes les choses particulières qui se présentent à nous. Il n'est pas possible que chaque oiseau, chaque animal que nous voyons, chaque arbre et chaque plante qui frappent nos sens, trouvent place dans le plus vaste entendement. Si l'on a regardé comme un exemple d'une mémoire prodigieuse, que certains généraux aient pu appeler chaque soldat de leur armée par son propre nom, il est aisé de voir pour quelle raison les hommes n'ont jamais tenté de donner des noms à chaque brebis dont un troupeau est composé, ou à chaque corbeau qui vole sur leurs têtes, et moins encore de désigner, par un nom particulier, chaque feuille des plantes qu'ils voient, ou chaque grain de sable qui se trouve sur leur chemin.

§ 3. *Cela serait inutile.*

En second lieu, si cela pouvait se faire, *il serait pourtant inutile*, parce qu'il ne servirait point à la fin principale du langage. C'est en vain que les hommes entasseraient des noms de choses particulières, cela ne leur serait d'aucun usage pour s'entre-communiquer leurs pensées. Les hommes n'apprennent des mots, et ne s'en servent dans leurs entretiens avec les autres hommes, que pour pouvoir être entendus ; ce qui ne se peut faire que lorsque, par l'usage ou par un mutuel consentement, le son que je forme par les organes de la voix excite dans l'esprit d'un autre qui l'écoute, l'idée que j'y attache en moi-même lorsque je le prononce. Or, c'est ce qu'on ne pourrait faire par des noms appliqués à des choses particulières, dont les idées, se trouvant uniquement dans mon esprit, les noms que je leur donnerais ne pourraient être intelligibles à une autre personne qui ne connaîtrait pas précisément toutes les mêmes choses qui sont venues à ma connaissance.

§ 4. Mais, en troisième lieu, supposé que cela pût se faire (ce que je ne crois pas), cependant un nom distinct pour chaque chose particulière ne serait pas d'un grand usage pour l'avancement de nos connaissances, qui, bien que fondées sur des choses particulières, s'étendent par des vues générales, qu'on ne peut former qu'en réduisant les choses à certaines espèces sous des noms généraux. Ces espèces sont alors renfermées dans certaines bornes avec les noms qui leur appartiennent, et ne se multiplient pas à chaque instant au delà de ce que l'esprit est capable de retenir, ou que l'usage peut exiger. C'est pour cela que les hommes se sont arrêtés pour l'ordinaire à ces conceptions générales, mais non pas pourtant jusqu'à s'abstenir de distinguer les choses particulières par des noms distincts, lorsque la né-

cessité l'exige. C'est pourquoi, dans leur propre espèce avec qui ils ont le plus à faire, et qui leur fournit souvent des occasions de faire mention de personnes particulières, ils se servent de noms propres, chaque individu distinct étant désigné par une dénomination distincte et particulière.

§ 5. *A quelles choses on a donné des noms propres.*

Outre les personnes, on a donné communément des noms particuliers aux pays, aux villes, aux rivières, aux montagnes, et à d'autres parties distinctes du pays ; et cela par la même raison, je veux dire, à cause que les hommes ont souvent occasion de les désigner en particulier, et de les mettre, pour ainsi dire, devant les yeux des autres dans les entretiens qu'ils ont avec eux. Et je suis persuadé que si nous étions obligés de faire mention des chevaux individuellement, aussi souvent que nous avons occasion de parler de différents hommes en particulier, nous aurions, pour désigner les chevaux, des noms propres qui nous seraient aussi familiers que ceux dont nous nous servons pour désigner les hommes ; et que le nom de *Bucéphale*, par exemple, serait d'un usage aussi commun que celui d'*Alexandre*. Aussi voyons-nous que les maquignons donnent des noms propres à leurs chevaux aussi communément qu'à leurs valets, pour pouvoir les connaître, et les distinguer les uns des autres, parce qu'ils ont souvent occasion de parler de tel ou tel cheval en particulier lorsqu'il est éloigné de leur vue [1].

§ 6. *Comment se font les termes généraux.*

Une autre chose qu'il faut considérer après cela, c'est, comment se font les termes généraux. Car tout ce qui existe étant particulier, comment est-ce que nous avons des termes généraux, et où trouvons-nous ces natures universelles que ces termes signifient? Les mots deviennent généraux lorsqu'ils sont institués signes d'idées générales : et les idées deviennent générales lorsqu'on en sépare les circonstances du temps, du lieu, et de toute autre idée qui peut les déterminer à telle ou telle existence particulière. Par cette sorte d'abstraction, elles sont rendues capables de représenter également plusieurs choses individuelles, dont chacune étant en elle-même conforme à cette idée abstraite, appartient, comme on dit ordinairement, à cette espèce de choses [1].

§ 7. Mais, pour expliquer ceci un peu plus distinctement, il ne sera peut-être pas hors de propos de considérer nos notions et les noms que nous leur donnons dès le commencement, et d'observer par quels degrés nous venons à former et à étendre nos idées depuis notre première enfance. Il est évident que les idées que les enfants se font des personnes avec qui ils conversent (pour nous borner à cet exemple) sont, comme les personnes mêmes, uniquement particulières. Les idées qu'ils ont de leur nourrice et de leur mère, sont fort bien tracées dans leur esprit, et comme autant de fidèles tableaux y représentent uniquement ces individus. Les noms qu'ils leur ont donnés d'abord, se bornent aussi à ces individus : ainsi les noms de *nourrice* et *maman*, dont se servent les enfants, se rapportent uniquement à ces personnes. Quand, après cela, le temps et une plus grande connaissance du monde leur a fait observer qu'il y a plusieurs autres êtres qui, par certains rapports communs de figure et de plusieurs autres qualités, ressemblent à leur père, à leur mère, et aux autres personnes qu'ils ont coutume de voir, ils se forment une idée à laquelle ils trouvent que tous ces êtres par-

[1] « J'oserais dire que presque tous les noms sont originairement des termes généraux, parce qu'il arrivera rarement qu'on inventera un nom exprès, sans raison, pour marquer un tel individu. On peut donc dire que les noms des individus étaient des noms d'espèce, qu'on donnait par excellence, ou autrement, à quelque individu.... C'est ainsi même qu'on donne les noms des genres aux espèces, c'est-à-dire, qu'on se contentera d'un terme plus vague ou plus général, pour désigner des espèces plus particulières, lorsqu'on ne se soucie point des différences. »

[1] « Je ne disconviens point de cet usage des abstractions, mais, c'est plutôt en montant des espèces aux genres, que des individus aux espèces. Car (quelque paradoxal que cela paraisse) il est impossible à nous d'avoir la connaissance des individus, et de trouver le moyen de déterminer exactement l'individualité d'aucune chose, à moins que de la garder elle-même. Car toutes les circonstances peuvent revenir ; les plus petites différences nous sont insensibles ; le lieu ou le temps, bien loin de déterminer d'eux-mêmes, ont besoin eux-mêmes d'être déterminés par les choses qu'ils contiennent. Ce qu'il y a de plus considérable en cela, est que l'*individualité* enveloppe l'infini, et il n'y a que celui qui est capable de le comprendre qui puisse avoir la connaissance du principe d'individuation d'une telle ou telle chose. Ce qui vient de l'influence (à l'entendre sainement) de toutes les choses de l'univers les unes sur les autres. Il est vrai qu'il n'en serait point ainsi, s'il y avait des atomes de Démocrite ; mais aussi il n'y aurait point alors de *différence* entre deux individus *différents*, de la même figure et de la même grandeur. »

ticuliers participent également, et ils lui donnent, comme les autres, le nom d'*homme*, par exemple. Voilà comment ils viennent à avoir un nom général et une idée générale. En quoi ils ne forment rien de nouveau, mais, écartant seulement de l'idée complexe qu'ils avaient de Pierre et de Jacques, de Marie et d'Élizabeth, ce qui est particulier à chacun d'eux, ils ne retiennent que ce qui leur est commun à tous.

§ 8. Par le même moyen qu'ils acquièrent le nom et l'idée générale d'homme, ils s'élèvent aisément à des noms, et à des notions plus générales. Car, venant à observer que plusieurs objets qui diffèrent de l'idée qu'ils ont de l'homme, et qui ne sauraient, par conséquent, être compris sous ce nom, ont pourtant certaines qualités en quoi ils conviennent avec l'homme, ils se forment une autre idée plus générale en retenant seulement ces qualités, et les réunissant dans une seule idée, et en donnant un nom à cette idée, ils font un terme d'une compréhension plus étendue. Or, cette nouvelle idée ne se fait point par aucune nouvelle addition, mais seulement comme la précédente, en ôtant la figure et quelques autres propriétés désignées par le mot d'homme, et en retenant seulement un corps accompagné de vie, de sentiment et de mouvement spontané, ce qui est compris sous le nom d'*animal*[1].

§ 9. *Les natures générales ne sont autre chose que des idées abstraites.*

Que ce soit là le moyen par où les hommes forment premièrement les idées générales et les noms généraux qu'ils leur donnent, c'est, je crois, une chose si évidente qu'il ne faut pour la prouver que considérer ce que nous faisons nous-mêmes, ou ce que les autres font, et quelle est la route ordinaire que leur esprit prend pour arriver à la connaissance. Que si l'on se figure que les natures ou notions générales sont autre chose que de telles idées abstraites et partielles d'autres idées plus complexes, qui ont été premièrement déduites de quelque existence particulière, on sera, je pense, bien en peine de savoir où les trouver. Car que quelqu'un réfléchisse en soi-même sur l'idée qu'il a de l'homme, et qu'il me dise ensuite en quoi elle diffère de l'idée qu'il a de Pierre et de Paul, ou en quoi l'idée qu'il a d'un cheval est différente de celle qu'il a de Bucéphale, si ce n'est dans le retranchement de quelque chose qui est particulier à chacun de ces individus, et dans la conservation d'autant d'idées complexes particulières qu'il trouve convenir à plusieurs existences particulières. De même, en ôtant des idées complexes signifiées par les noms d'*homme* et de *cheval*, les seules idées particulières en quoi ils diffèrent, en ne retenant que celles dans lesquelles ils conviennent, et en faisant de ces idées une nouvelle idée complexe distincte, à laquelle on donne le nom d'*animal*, on a un terme plus général, qui comprend l'homme et plusieurs autres créatures. Otez, après cela, de l'idée de l'animal le sentiment et le mouvement spontané; dès lors l'idée complexe qui reste, composée des idées simples de corps, de vie et de nutrition, devient une idée encore plus générale, qu'on désigne par le terme *vivant*, qui est d'une plus grande étendue. Et, pour ne pas nous arrêter plus longtemps sur ce point qui est si évident par lui-même, c'est par la même voie que l'esprit parvient à se former l'idée de corps, de substance, et enfin d'être, de chose, et de tels autres termes universels qui s'appliquent à toutes les idées que nous pouvons avoir dans l'esprit. En un mot, tout ce mystère des genres et des espèces dont on a fait tant de bruit dans les écoles, mais qui, hors de là, est avec raison si peu considéré, tout ce mystère, dis-je, se réduit uniquement à la formation d'idées abstraites, plus ou moins étendues, auxquelles on donne certains noms. Sur quoi, ce qu'il y a de certain et d'invariable, c'est que chaque terme plus général signifie une certaine idée qui n'est qu'une partie de quelqu'une de celles qui sont contenues sous elle[1].

[1] « Fort bien; mais cela ne fait voir que ce que je viens « de dire. Car, comme l'enfant va par abstraction de l'ob- « servation de l'idée de l'homme à celle de l'idée de l'a- « nimal, il est venu de cette idée plus spécifique, qu'il « observait dans sa mère ou dans son père, et dans d'autres « personnes, à celle de la nature humaine. Car, pour juger « qu'il n'avait point de précise idée de l'individu, il suffit « de considérer qu'une ressemblance médiocre le trompe- « rait aisément, et lui ferait prendre pour sa mère une « autre femme qui ne l'est point. On sait l'histoire du faux « Martin Guerre, qui trompa la femme même du vérita- « ble, par la ressemblance jointe à l'adresse, et embar- « rassa longtemps les juges, lors même que le véritable « fut arrivé. »

[1] « L'art de ranger les choses en genres et en espèces « n'est pas de petite importance, et sert beaucoup, tant « au jugement qu'à la mémoire. On sait de quelle consé- « quence cela est dans la botanique, sans parler aussi des « êtres moraux et *nationaux* (comme quelques-uns les « appellent). Une bonne partie de l'ordre en dépend, et « plusieurs bons auteurs écrivent en sorte que tout leur « discours peut être réduit en divisions ou sous-divisions,

§ 10. *Pourquoi on se sert ordinairement du genre dans les définitions.*

Nous pouvons voir par là pour quelle raison, en définissant les mots, ce qui n'est autre chose que faire connaître leur signification, nous nous servons du genre, ou du terme le plus général, le plus prochain, sous lequel est compris le mot que nous voulons définir. On ne fait point cela par nécessité, mais seulement pour s'épargner la peine de compter les différentes idées simples que le prochain terme général signifie, ou quelquefois peut-être pour s'épargner la honte de ne pouvoir faire cette énumération. Mais quoique la voie la plus courte de définir soit par le moyen du genre et de la différence, comme parlent les logiciens, on peut douter, à mon avis, qu'elle soit la meilleure. Une chose du moins dont je suis assuré, c'est qu'elle n'est pas l'unique, ni par conséquent absolument nécessaire. Car, définir n'étant autre chose que faire connaître à un autre, par des paroles, quelle est l'idée qu'emporte le mot qu'on définit, la meilleure définition consiste à faire le dénombrement de ces idées simples qui sont renfermées dans la signification du terme défini; et si, au lieu d'un tel dénombrement, les hommes se sont accoutumés à se servir du prochain terme général, ce n'a pas été par nécessité, ou pour une plus grande clarté, mais pour abréger. Car, si quelqu'un désirait de connaître quelle idée est signifiée par le mot *homme*, et qu'on lui dît qu'un homme est une substance solide, étendue, qui a de la vie, du sentiment, un mouvement spontané et la faculté de raisonner, je ne doute pas qu'il n'entendît aussi bien le sens de ce mot *homme*, et que l'idée qu'il signifie ne lui fût pour le moins aussi clairement connue, que lorsqu'on le définit un animal raisonnable, ce qui, par les différentes définitions d'animal, de vivant et de corps, se réduit à ces autres idées dont on vient de voir le dénombrement. Dans l'explication du mot *homme*, je me suis attaché, en cet endroit, à la définition qu'on en donne ordinairement dans les écoles, qui, bien qu'elle ne soit peut-être pas la plus exacte, est pourtant assez convenable à mon dessein. On peut voir, par cet exemple, ce qui a donné occasion à cette règle, *qu'une définition doit être composée de genre et de différence :* et cela suffit pour montrer le peu de nécessité d'une telle règle, ou le peu d'avantage qu'il y a à l'observer exactement. Car les définitions n'étant, comme il a été dit, que l'explication d'un mot par plusieurs autres, en sorte qu'on puisse connaître certainement le sens ou l'idée qu'il signifie, les langues ne sont pas toujours formées selon les règles de la logique; de sorte que la signification de chaque terme puisse être exactement et clairement exprimée par deux autres termes [1]. L'expérience nous fait voir suffisamment le contraire : ou bien ceux qui ont fait cette règle ont eu tort de nous avoir donné si peu de définitions qui y soient conformes. Mais nous parlerons plus au long des définitions dans le chapitre suivant.

§ 11. *Ce qu'on appelle général et universel est un ouvrage de l'entendement.*

Pour revenir aux termes généraux, il s'ensuit évidemment de ce que nous venons de dire, que ce qu'on appelle général et universel n'appartient pas à l'existence réelle des choses, mais que c'est un ouvrage de l'entendement qu'il fait pour son propre usage, et qui se rapporte uniquement aux signes, soit que ce soient des mots ou des idées. Les mots sont généraux, comme il a été dit, lorsqu'on les emploie pour être signes d'idées générales; ce qui fait qu'ils peuvent être indifféremment appliqués à plusieurs choses particulières; et les idées sont générales lorsqu'elles sont formées pour être des représentations de plusieurs choses particulières. Mais l'universalité n'appartient pas aux choses mêmes, qui sont toutes particulières dans leur existence, sans en excepter les mots et les idées dont la signification est générale. Lors donc que nous laissons à part les [2] particuliers, les généraux qui restent

« suivant une méthode qui a du rapport aux genres et aux « espèces, et sert non-seulement à retenir les choses, « mais à les trouver. Et ceux qui ont divisé toutes sortes « de notions sous certains titres ou prédicaments sous- « divisés, ont fait quelque chose de fort utile. »

[1] « Je conviens de la vérité de ces remarques; il serait « pourtant avantageux, pour bien des raisons, que les « définitions pussent être de deux termes : cela sans doute « abrégerait beaucoup, et toutes les divisions pourraient « être réduites à des dichotomies, qui en sont la meilleure « espèce, et servent beaucoup pour l'invention, le juge- « ment et la mémoire. Cependant je ne crois pas que les « logiciens exigent toujours que le genre ou la différence « soit exprimée en un seul mot.... Au reste, il est bon de « remarquer que bien souvent le *genre* pourra être changé « en *différence*, et la *différence en genre*; et cet échange « dépend de la variation de l'ordre des sous-divisions. Par « exemple, on pourrait dire à peu près également : le « carré est un régulier quadrilatère, ou est un quadrila- « tère régulier; de sorte qu'il semble que le genre et la « différence ne diffèrent que comme le substantif et l'ad- « jectif. »

[2] Mots, idées ou choses.

ne sont que de simples productions de notre esprit, dont la nature générale n'est autre chose que la capacité que l'entendement leur communiqua, de signifier ou de représenter plusieurs particuliers. Car la signification qu'ils ont, n'est qu'une relation, qui leur est ajoutée par l'esprit de l'homme.

§ 12. *Les idées abstraites sont les essences des genres et des espèces.*

Ainsi, ce qu'il faut considérer immédiatement après, c'est quelle sorte de signification appartient aux mots généraux. Car il est évident qu'ils ne signifient pas simplement une seule chose particulière, puisque, en ce cas-là, ce ne seraient pas des termes généraux, mais des noms propres. D'autre part, il n'est pas moins évident qu'ils ne signifient pas une pluralité de choses : car, si cela était, *homme* et *hommes* signifieraient la même chose ; et la distinction des nombres, comme parlent les grammairiens, serait superflue et inutile. Ainsi, ce que les termes généraux signifient, c'est une espèce particulière de choses ; et chacun de ces termes acquiert cette signification, en devenant signe d'une idée abstraite que nous avons dans l'esprit : et à mesure que les choses existantes se trouvent conformes à cette idée, elles viennent à être rangées sous cette dénomination, ou ce qui est la même chose, à être de cette espèce. D'où il paraît clairement que les essences de chaque espèce de choses ne sont que ces idées abstraites. Car puisque avoir l'essence d'une espèce, c'est avoir ce qui fait qu'une chose est de cette espèce ; et puisque la conformité à l'idée à laquelle le nom spécifique est attaché, est ce qui donne droit à ce nom de désigner cette idée, il s'ensuit nécessairement de là, qu'avoir cette essence, et avoir cette conformité, c'est une seule et même chose ; parce que être d'une telle espèce, et avoir droit au nom de cette espèce, est une seule et même chose. Ainsi, par exemple, c'est la même chose d'être homme, ou de l'espèce d'homme, et d'avoir droit au nom d'homme ; comme être homme, ou de l'espèce d'homme, et avoir l'essence d'homme, est une seule et même chose. Or, comme rien ne peut être homme, ou avoir droit au nom d'homme, que ce qui a de la conformité avec l'idée abstraite que le nom d'homme signifie, et qu'aucune chose ne peut être un homme, ou avoir droit à être compris dans l'espèce homme, que ce qui a l'essence de cette espèce, il s'ensuit que l'idée abstraite que ce nom emporte, et l'essence de cette espèce, n'est qu'une seule et même chose. Par où il est aisé de voir que les essences des espèces des choses, et, par conséquent, la réduction des choses en espèces, est un ouvrage de l'entendement, qui forme lui-même ces idées générales par abstraction.

§ 13. *Les espèces sont l'ouvrage de l'entendement, mais elles sont fondées sur la ressemblance des choses.*

Je ne voudrais pas qu'on s'imaginât ici que j'oublie, et moins encore que je nie, que la nature, dans la production des choses, en fait plusieurs semblables. Rien n'est plus ordinaire surtout dans les races des animaux, et dans toutes les choses qui se perpétuent par semence. Cependant, je crois pouvoir dire que la réduction de ces choses en espèces, sous certaines dénominations, est l'ouvrage de l'entendement, qui prend occasion de la ressemblance qu'il remarque entre elles de former des idées abstraites et générales, et de les fixer dans l'esprit sous certains noms qui sont attachés à ces idées, dont ils sont comme autant de modèles. De sorte qu'à mesure que les choses particulières, actuellement existantes, se trouvent conformes à tels ou tels modèles, elles viennent à être d'une telle espèce, à avoir une telle dénomination, ou à être rangées sous une telle classe. Car, lorsque nous disons, c'est un homme, c'est un cheval, c'est justice, c'est cruauté, c'est une montre, c'est une bouteille ; que faisons-nous par là, que ranger ces choses sous différents noms spécifiques, en tant qu'elles conviennent aux idées abstraites dont nous avons établi que ces noms seraient les signes? Et que sont les essences de ces espèces, distinguées et désignées par certains noms, sinon ces idées abstraites, qui sont comme des liens par où les choses particulières actuellement existantes sont attachées aux noms sous lesquels elles sont rangées? En effet, lorsque les termes généraux ont quelque liaison avec des êtres particuliers, ces idées abstraites sont comme un milieu qui unit ces êtres ensemble ; de sorte que les essences des espèces, selon que nous les distinguons et les désignons par des noms, ne sont et ne peuvent être autre chose que ces idées précises et abstraites que nous avons dans l'esprit. C'est pourquoi, si les essences (supposées réelles) des substances sont différentes de nos idées abstraites, elles ne sauraient être les essences des espèces sous lesquelles nous les rangeons. Car deux espèces peuvent être avec autant de fondement une seule es-

pèce, que deux différentes essences peuvent être l'essence d'une seule espèce; et je voudrais bien qu'on me dit quelles sont les altérations qui peuvent ou ne peuvent pas être faites dans un cheval, ou dans le plomb, sans que l'une ou l'autre de ces choses soit d'une autre espèce. Si nous déterminons les espèces de ces choses par nos idées abstraites, il est aisé de résoudre cette question; mais, quiconque voudra se borner en cette occasion à des essences supposées réelles, sera, je m'assure, tout à fait désorienté, et ne pourra jamais connaître quand une chose cesse précisément d'être de l'espèce d'un cheval ou de l'espèce du plomb.

§ 14. *Chaque idée abstraite distincte est une essence distincte.*

Personne, au reste, ne sera surpris de m'entendre dire que ces essences, ou idées abstraites, qui sont les mesures des noms et les bornes des espèces, sont l'ouvrage de l'entendement, si l'on considère qu'il y a du moins des idées complexes qui, dans l'esprit de diverses personnes, sont souvent différentes collections d'idées simples; et qu'ainsi, ce qui est avarice dans l'esprit d'un homme, ne l'est pas dans l'esprit d'un autre. Bien plus, dans les substances, dont les idées abstraites semblent être tirées des choses mêmes, on ne peut pas dire que ces idées soient constamment les mêmes, non pas même dans l'espèce qui nous est la plus familière, et que nous connaissons de la manière la plus intime; puisqu'on a douté plusieurs fois si le fruit qu'une femme a mis au monde était homme, jusqu'à disputer si l'on devait le nourrir et le baptiser: ce qui ne pourrait être, si l'idée abstraite ou l'essence à laquelle appartient le nom d'*homme*, était l'ouvrage de la nature, et non une diverse et incertaine collection d'idées simples, que l'entendement unit ensemble, et à laquelle il attache un nom, après l'avoir rendue générale par voie d'abstraction [1]. De sorte que, dans le fond, chaque idée distincte, formée par abstraction, est une essence distincte; et les noms qui signifient de telles idées distinctes sont des noms de choses

[1] « Si nous ne pouvons pas toujours juger par le dehors « des ressemblances de l'intérieur, est-ce qu'elles en sont « moins dans la nature? Lorsqu'on doute si un monstre « est homme, c'est qu'on doute s'il a de la raison.... Au « reste, que les hommes joignent, ou non, telles ou telles « idées, et même que la nature les joigne actuellement, « ou non, cela ne fait rien pour les essences, genres ou « espèces, puisqu'il ne s'y agit que des possibilités, qui « sont indépendantes de notre pensée. »

essentiellement différentes. Ainsi, un cercle diffère aussi essentiellement d'un ovale, qu'une brebis d'une chèvre; et la pluie est aussi essentiellement différente de la neige, que l'eau diffère de la terre: puisqu'il est impossible que l'idée abstraite, qui est l'essence de l'une, soit ainsi communiquée à l'autre. Et ainsi deux idées abstraites, qui diffèrent entre elles par quelque endroit, et qui sont désignées par deux noms distincts, constituent deux sortes ou espèces distinctes, lesquelles sont aussi essentiellement différentes que les deux idées les plus opposées du monde.

§ 15. *Il y a une essence réelle et une nominale.*

Mais parce qu'il y a des gens qui croient, et non sans raison, que les essences des choses nous sont entièrement inconnues, il ne sera pas hors de propos de considérer les différentes significations du mot *essence*.

Premièrement, l'essence peut se prendre pour la propre existence de chaque chose. Ainsi, dans les substances en général, la constitution réelle, intérieure et inconnue des choses, d'où dépendent les qualités qu'on y peut découvrir, peut être appelée leur essence. C'est la propre et originaire signification de ce mot, comme il paraît par sa formation, le terme d'essence signifiant proprement [1] l'être, dans son acception primitive. Et c'est dans ce sens que nous l'employons encore, quand nous parlons de l'essence des choses particulières sans leur donner aucun nom.

En second lieu, la subtilité des écoles s'étant fort exercée sur le genre et l'espèce, qui y ont été le sujet de bien des disputes, le mot d'essence a presque perdu sa première signification, et au lieu de désigner la constitution réelle des choses, il a presque été entièrement appliqué à la constitution artificielle du genre et de l'espèce. Il est vrai qu'on suppose ordinairement une constitution réelle de l'espèce de chaque chose, et il est hors de doute qu'il doit y avoir quelque constitution réelle, d'où cette collection d'idées simples coexistantes doit dépendre. Mais, comme il est évident que les choses ne sont rangées en sortes ou espèces, sous certains noms, qu'en tant qu'elles conviennent avec certaines idées abstraites, auxquelles nous avons attaché ces noms-là, l'essence de chaque genre ou espèce

[1] *Ab esse essentia.*

vient ainsi à n'être autre chose que l'idée abstraite, signifiée par le nom général ou spécifique. Et nous trouverons que c'est là ce qu'emporte le mot d'essence, selon l'usage le plus ordinaire qu'on en fait. Il ne serait pas mal, à mon avis, de désigner ces deux sortes d'essences par deux noms différents, et d'appeler la première essence *réelle*, et l'autre *nominale* [1].

§ 16. *Il y a une constante liaison entre le nom et l'essence nominale.*

Il y a une si étroite liaison entre l'essence nominale et le nom, qu'on ne peut attribuer le nom d'aucune sorte de choses à aucun être particulier, qu'à celui qui a cette essence par où il répond à cette idée abstraite, dont le nom est le signe.

§ 17. *La supposition que les espèces sont distinguées par leurs essences réelles, est inutile.*

A l'égard des essences réelles des substances corporelles, pour ne parler que de celles-là, il y a deux opinions, si je ne me trompe. L'une, de ceux qui, se servant du mot essence, sans savoir ce que c'est, supposent un certain nombre de ces essences, selon lesquelles toutes les choses naturelles sont formées, et auxquelles chacune d'elles participe exactement, par où elles viennent à être de telle ou de telle espèce. L'autre opinion, qui est beaucoup plus raisonnable, est celle de ceux qui reconnaissent que dans toutes les choses naturelles il y a une certaine constitution réelle, mais inconnue, de leurs parties insensibles, d'où découlent les qualités sensibles qui nous servent à distinguer ces choses l'une de l'autre, selon que nous avons occasion de les distinguer en certaines sortes, sous de communes dénominations. La première de ces opinions, qui suppose ces essences comme autant de moules où sont jetées toutes les choses naturelles qui existent, et auxquelles elles ont également part, a, je pense, fort embrouillé la connaissance des choses naturelles. Les fréquentes productions de monstres dans toutes les espèces d'animaux, la naissance des imbécilles, et d'autres suites étranges des enfantements, forment des difficultés qu'il n'est pas possible d'accorder avec cette hypothèse; puisqu'il est aussi impossible que deux choses, qui participent exactement à la même essence réelle, aient différentes propriétés, qu'il est impossible que deux figures, participant à la même essence réelle d'un cercle, aient différentes propriétés. Mais, quand il n'y aurait point d'autre raison contre une telle hypothèse, cette supposition d'essences qu'on ne saurait connaître, et qu'on regarde pourtant comme ce qui distingue les espèces des choses, est si fort inutile, et si peu propre à avancer aucune partie de nos connaissances, que cela suffirait seul pour nous la faire rejeter, et pour nous obliger à nous contenter de ces essences des espèces des choses, que nous sommes capables de concevoir, et qu'on trouvera, après y avoir bien pensé, n'être autre chose que ces idées abstraites et complexes auxquelles nous avons attaché certains noms généraux.

§ 18. *L'essence réelle se confond avec l'essence nominale dans les idées simples et dans les modes; elle en diffère dans les substances.*

Les essences étant ainsi distinguées en nominales et réelles, nous pouvons remarquer, outre cela, que, dans les espèces des idées simples et des modes, elles sont toujours les mêmes; mais que, dans les substances, elles sont toujours entièrement différentes. Ainsi, une figure qui termine un espace par trois lignes, est l'essence d'un triangle, tant réelle que nominale: car, c'est non-seulement l'idée abstraite à laquelle le nom général est attaché, mais l'essence ou l'être propre de la chose même, le véritable fondement d'où procèdent toutes ses propriétés, et auquel elles sont inséparablement attachées.

[1] « L'essence, dans le fond, n'est autre chose que la « possibilité de ce qu'on propose. Ce qu'on suppose possible est exprimé par la définition; mais cette définition « n'est que nominale, quand elle n'exprime point en « même temps la possibilité; car alors on peut douter si « cette définition exprime quelque chose de réel, c'est-« à-dire de possible, jusqu'à ce que l'expérience vienne à « notre secours pour nous faire connaître cette réalité *a* « *posteriori*, lorsque la chose se trouve effectivement « dans le monde; ce qui suffit au défaut de la raison, qui « ferait connaître la réalité *a priori*, en exposant la cause « ou la génération possible de la chose définie. Il ne dé-« pend donc pas de nous de joindre les idées comme bon « nous semble, à moins que cette combinaison ne soit « justifiée ou par la raison, qui la montre possible, ou « par l'expérience, qui la montre actuelle, et par consé-« quent possible aussi. Pour mieux distinguer aussi l'es-« sence et la définition, il faut considérer qu'il n'y a qu'une « essence de la chose, mais qu'il y a plusieurs définitions « qui expriment une même essence, comme la même « structure ou la même ville peut être représentée par dif-« férentes scénographies, suivant les différents côtés dont « on la regarde. »

Mais il en est tout autrement à l'égard de cette portiou de matière qui compose l'anneau que j'ai au doigt, dans laquelle ces denx esseuces sont visiblemeut différentes. Car, c'est de la constitution réelle de ses parties insensibles que dépendent toutes ces propriétés de couleur, de pesanteur, de fusibilité, de fixité, etc., qu'on y peut observer, et cette coustitutiou nous est inconnue; de sorte que, n'en ayant poiut d'idée, nous n'avons point de nom qui en soit le signe. Cepeudant, c'est sa couleur, son poids, sa fusibilité et sa fixité, etc., qui le fout être de l'or, ou qui lui donnent droit à ce nom, qui est pour cet effet son essence nomiuale : puisque rien ue peut avoir le nom d'or, que ce qui a cette conformité de qualités avec l'idée complexe et abstraite à laquelle ce nom est attaché. Mais, comme cette distinctiou entre les essences appartient principalement aux substances, nous aurons occasion d'en parler plus au long, quand nous traiterons des noms des substances.

§ 19. *Essences ingénérables et incorruptibles.*

Uue autre chose qui peut faire voir encore que les idées abstraites désignées par certains noms, sont les essences que nous coucevons dans les choses, c'est ce qu'on a coutume de dire, qu'elles sont ingéuérables et incorruptibles; ce qui ne peut être véritable des constitutions réelles des choses, qui commencent et périssent avec elles. Toutes les choses qui existeut, excepté leur auteur, sout sujettes au changement, surtout celles qui uous sout counues, et que nous avons réduites à certaines espèces sous des noms distincts. Ainsi, ce qui hier était herbe, est demain la chair d'une brebis, et peu de jours après fait partie d'uu homme. Dans tous ces changements et autres semblables, l'essence réelle des choses, c'est-à-dire, la constitutiou d'où dépeudent leurs différentes propriétés, est détruite et périt avec elles. Mais les essences, étant prises pour des idées établies dans l'esprit avec certains noms qui leur out été donnés, sont supposées rester constamment les mêmes, à quelques chaugements que soient exposées les substances particulières. Car, quoi qu'il arrive d'Alexandre et de Bucéphale, les idées auxquelles on a attaché les uoms d'homme et de cheval sont toujours supposées demeurer les mêmes; et par conséqueut, les essences de ces espèces sont conservées dans leur entier, quelques changements qui arrivent à quelque individu, ou même à tous les individus de ces espèces. C'est ainsi, dis-je, que l'esseuce d'une espèce subsiste et se conserve dans sou entier, même sans l'existence d'uu seul individu de cette espèce. Car, quand même il n'y aurait présentement aucun cercle dans le moude (comme peut-être cette figure n'existe nulle part tracée exactement), cependant l'idée qui est attachée à ce nom, ne cesserait pas d'être ce qu'elle est, et de servir comme de modèle pour déterminer, entre les figures particulières qui se présentent à nous, celles qui ont ou n'ont pas droit à ce nom de cercle, et pour faire voir, par le même moyen, laquelle de ces figures serait de cette espèce, dès qu'elle aurait cette essence. De même, quand il n'y aurait présentement, ou quand il n'y aurait jamais eu dans la nature aucune bête telle que la licorne, ni aucuu poisson tel que la syrène, cependant, si l'on suppose que ces uoms signifient des idées complexes et abstraites qui ne renferment aucune impossibilité, l'essence d'une syrène est aussi intelligible que celle d'un homme; et l'idée d'une licorne est aussi certaine, aussi constante et aussi permanente, que celle d'un cheval. D'où il suit évidemment que les esseuces ne sout autre chose que des idées abstraites, par cela même qu'on dit qu'elles sont immuables; que cette doctrine de l'immuabilité des essences est fondée sur la relation qui est établie entre ces idées abstraites, et certains sons considérés comme signes de ces idées, et qu'elle sera toujours véritable, tant que le même nom conservera la même signification.

§ 20. *Récapitulation.*

Pour couclure, voici en peu de mots ce que j'ai voulu dire sur cette matière : c'est que toute cette doctrine des genres, des espèces et de leurs essences, dont on fait nue si grande affaire, n'emporte dans le fond autre chose que ceci, savoir, que les hommes venant à former des idées abstraites, et à les fixer dans leur esprit avec des uoms qu'ils leur assignent, se rendent par là capables de considérer les choses et d'en discourir, comme si elles étaient assemblées, pour ainsi dire, en divers faisceaux, afin de pouvoir plus commodément, plus promptement et plus facilement, s'entre-communiquer leurs pensées, et avancer dans la connaissance des choses, où ils ne pourraient faire que des progrès fort lents, si leurs mots et leurs pensées étaient entièrement bornes à des choses particulières.

CHAPITRE IV.

Des noms des idées simples.

§ 1. *Les noms des idées simples, des modes et des substances, ont chacun quelque chose de particulier.*

Quoique les mots ne signifient rien immédiatement que les idées qui sont dans l'esprit de celui qui parle, comme je l'ai déjà montré, cependant, après avoir fait une revue plus exacte, nous trouverons que les noms des idées simples, des modes mixtes (sous lesquels je comprends aussi les relations), et des substances, ont chacun quelque chose de particulier, par où ils diffèrent les uns des autres.

§ 2. 1° *Les noms des idées simples et des substances donnent à entendre une existence réelle.*

Et premièrement, les noms des idées simples et des substances marquent, outre les idées abstraites qu'ils signifient immédiatement, quelque existence réelle, d'où leur patron original a été tiré [1]. Mais les noms des modes mixtes se terminent à l'idée qui est dans l'esprit, et ne portent pas nos pensées plus avant, comme nous verrons dans le chapitre suivant.

§ 3. 2° *Les noms des idées simples et des modes signifient toujours l'essence réelle et nominale.*

En second lieu, les noms des idées simples et des modes signifient toujours l'essence réelle de leurs espèces, aussi bien que la nominale. Mais les noms des substances naturelles ne signifient que rarement, pour ne pas dire jamais, autre chose que l'essence nominale de leurs espèces, comme on verra dans le chapitre où nous traiterons [2] des noms des substances en particulier.

[1] « Je n'y vois aucune nécessité. Dieu en a les idées « avant que de créer les objets de ces idées, et rien n'em- « pêche qu'il ne puisse encore communiquer de telles idées « aux créatures intelligentes : il n'y a pas même de dé- « monstration exacte qui prouve que les objets de nos « sens, et des idées simples que les objets nous présen- « tent, sont hors de nous. Ce qui a surtout lieu à l'égard « de ceux qui croient avec les cartésiens, et avec notre « célèbre auteur, que nos idées simples des qualités sen- « sibles n'ont point de ressemblance avec ce qui est hors « de nous dans les objets : il n'y aurait donc rien qui « obligeât ces idées d'être fondées dans quelque existence « réelle. »

[2] Chap. VI du liv. III.

§ 4. 3° *Les noms des idées simples ne peuvent être définis.*

En troisième lieu, les noms des idées simples ne peuvent être définis, et ceux de toutes les idées complexes peuvent l'être. Jusqu'ici personne, que je sache, n'a remarqué quels sont les termes qui peuvent ou ne peuvent pas être définis; et je suis tenté de croire qu'il s'élève souvent de grandes disputes, et qu'il s'introduit bien du galimatias dans les discours des hommes, faute d'avoir songé à cela; les uns demandant qu'on leur définisse des termes qui ne peuvent être définis; et d'autres croyant devoir se contenter d'une explication qu'on leur donne d'un mot par un autre plus général, et par ce qui en restreint le sens : ou, pour parler en termes de l'art, par un genre et une différence : quoique souvent ceux qui ont ouï cette définition faite selon les règles, n'aient pas une connaissance plus claire du sens de ce mot, qu'ils n'en avaient auparavant. Je crois du moins qu'il ne sera pas tout à fait hors de propos de montrer, en cet endroit, quels mots peuvent être définis, et quels ne sauraient l'être, et en quoi consiste une bonne définition; ce qui servira peut-être tellement à faire connaître la nature de ces signes de nos idées, que la question vaut la peine d'être examinée plus particulièrement qu'elle ne l'a été jusqu'ici.

§ 5. *Si tous les noms pouvaient être définis, cela irait à l'infini.*

Je ne m'arrêterai pas ici à prouver que tous les termes ne peuvent être définis, par la raison tirée du progrès à l'infini, où nous nous engagerions visiblement, si nous reconnaissions que tous les mots peuvent être définis. Car où s'arrêter, s'il fallait définir les mots d'une définition par d'autres mots? Mais je montrerai, par la nature de nos idées et par la signification de nos paroles, pourquoi certains noms peuvent être définis, et pourquoi d'autres ne sauraient l'être, et quels ils sont.

§ 6. *Ce que c'est qu'une définition.*

On convient, je pense, que définir n'est autre chose que faire connaître le sens d'un mot, par le moyen de plusieurs autres mots qui ne soient pas synonymes. Or, comme le sens des mots n'est autre chose que les idées mêmes dont ils sont établis les signes par celui qui les emploie, la signification d'un mot est connue, ou le mot

est défini, dès que l'idée dont il est rendu signe, et à laquelle il est attaché dans l'esprit de celui qui parle, est, pour ainsi dire, représentée et comme exposée aux yeux d'une autre personne, par le moyen d'autres termes, et que par là la signification en est déterminée. C'est là le seul usage et l'unique fin des définitions, et par conséquent, l'unique règle par où l'on peut juger si une définition est bonne ou mauvaise.

§ 7. *Pourquoi les idées simples ne peuvent être définies.*

Cela posé, je dis que les noms des idées simples ne peuvent point être définis, et que ce sont les seuls qui ne puissent l'être. En voici la raison : c'est que les différents termes d'une définition signifiant différentes idées, ils ne sauraient en aucune manière représenter une idée qui n'a aucune composition. Et, par conséquent, une définition, qui n'est proprement autre chose que l'explication du sens d'un mot, par le moyen de plusieurs autres mots qui ne signifient point la même chose, ne peut avoir lieu dans les noms des idées simples[1].

§ 8. *Exemple tiré du mouvement.*

Ces célèbres vétilles dont on fait tant de bruit dans les écoles, sont venues de ce qu'on n'a pas pris garde à cette différence qui se trouve entre nos idées et les noms dont nous nous servons pour les exprimer, comme il est aisé de le voir par les définitions qu'on y donne de quelques-unes de nos idées simples. Car les plus grands maîtres dans l'art de définir ont été contraints d'en laisser la plus grande partie sans définition, par la seule impossibilité qu'ils y ont trouvée. Le moyen, par exemple, que l'esprit de l'homme pût inventer un jargon plus obscur que celui de cette définition : « l'acte d'un être en puissance, en tant qu'il est en puissance ? » Un homme raisonnable à qui elle ne serait pas connue d'avance par son extrême absurdité, qui l'a rendue si fameuse, serait sans doute fort embarrassé de conjecturer quel mot on pourrait supposer qu'on ait voulu expliquer par là. Si, par exemple, Cicéron eût demandé à un Flamand ce que c'était que *beweeginge*, et que le Flamand lui en eût donné cette explication en latin : *Est actus entis in potentia quatenus in potentia ;* je demande si l'on pourrait se figurer que Cicéron eût entendu par ces paroles ce que signifiait le mot *beweeginge*, ou qu'il eût même pu conjecturer quelle était l'idée qu'un Flamand avait ordinairement dans l'esprit, et qu'il voulait faire connaître à une autre personne lorsqu'il prononçait ce mot-là[2].

§ 9. Nos philosophes modernes qui ont tâché de se défaire du jargon des écoles et de parler intelligiblement, n'ont pas mieux réussi à définir les idées simples par l'explication qu'ils nous donnent de leurs causes, ou par quelque autre voie que ce soit. Ainsi les partisans des atomes, qui définissent le mouvement un passage d'un lieu dans un autre, ne font autre chose que mettre un mot synonyme à la place d'un autre. Car qu'est-ce qu'un passage sinon un mouvement ? Et si on leur demandait ce que c'est que passage, comment le pourraient-ils mieux définir que par le terme de mouvement ? En effet, dire qu'un passage est un mouvement d'un lieu dans un autre, n'est-ce pas s'exprimer pour le moins d'une manière aussi propre et aussi significative que de dire : Le mouvement est un passage d'un lieu dans un autre? C'est traduire et non pas définir, que de mettre ainsi deux mots de la même signification l'un à la place de l'autre. A la vérité, quand l'un est mieux entendu que l'autre, cela peut servir à faire connaître quelle idée est signifiée par le terme inconnu : mais il s'en faut pourtant beaucoup que ce soit une définition, à moins que nous ne disions que chaque mot français qu'on trouve dans un dictionnaire est la définition du mot latin qui lui répond, et que le mot de mouvement est une définition de celui de *motus*. Que si l'on examine bien la définition que les cartésiens nous don-

[1] » J'ai aussi remarqué, dans le petit *Essai sur les* « *idées* (Voyez LEIBNITZ. *Opera*, t. II, p. 14, éd. de « *Dutens*), que les termes simples ne sauraient avoir de « définitions nominales : mais j'y ai ajouté, en même « temps, que les termes, lorsqu'ils ne sont simples qu'à « notre égard (parce que nous n'avons pas le moyen d'en « faire l'analyse, pour venir aux perceptions élémentaires « dont ils sont composés), comme chaud, froid, vert, « jaune, peuvent recevoir une définition réelle qui en ex- « pliquerait la cause. C'est ainsi que la définition réelle « du *vert*, est d'être composé de bleu et de jaune bien « mêlés, quoique le vert ne soit pas plus susceptible de » définition nominale, qui le fasse reconnaître, que le bleu « et le jaune. Au lieu que les termes qui sont simples « sont simples en eux-mêmes, c'est-à-dire, dont la con- « ception est claire et distincte, ne sauraient recevoir au- « cune définition, soit nominale, soit réelle. On trouvera « dans ce petit *essai* les fondements d'une bonne partie « de la doctrine qui regarde l'entendement expliqués en » abrégé. «

[2] Qui signifie en flamand ce que nous appelons *mouvement* en français.

nent du mouvement, quand ils disent que c'est l'application successive des parties de la surface d'un corps aux parties d'un autre corps, on trouvera qu'elle n'est pas meilleure.

§ 10. *Autre exemple tiré de la lumière.*

« L'acte de transparent en tant que transparent, » est une autre définition que les péripatéticiens ont prétendu donner d'une idée simple, qui n'est pas dans le fond plus absurde que celle qu'ils nous donnent du mouvement, mais qui parait plus visiblement inutile, et ne signifier absolument rien; parce que l'expérience convaincra aisément quiconque y fera réflexion, qu'elle ne peut faire entendre à un aveugle le mot de lumière dont on veut qu'elle soit l'explication. La définition du mouvement ne parait pas d'abord si frivole, parce qu'on ne peut pas la mettre à cette épreuve. Car cette idée simple s'introduisant dans l'esprit par l'attouchement, aussi bien que par la vue, il est impossible de citer quelqu'un qui n'ait point eu d'autre moyen d'acquérir l'idée du mouvement que par la simple définition de ce mot. Ceux qui disent que la lumière est un grand nombre de petits globules qui frappent vivement le fond de l'œil, parlent plus intelligiblement qu'on ne parle sur ce sujet dans les écoles: mais que ces mots soient entendus avec la dernière évidence, ils ne sauraient pourtant jamais faire que l'idée signifiée par le mot de *lumière* soit plus connue à un homme qui ne l'entend pas auparavant, que si on lui disait que la lumière n'est autre chose qu'un amas de petites balles que des fées poussent tout le jour avec des raquettes contre le front de certains hommes, pendant qu'elles négligent de rendre le même service à d'autres. Car, supposé que l'explication de la chose soit véritable, cette idée de la cause de la lumière aurait beau nous être connue avec toute l'exactitude possible, elle ne servirait pas plus à nous donner l'idée de la lumière même, en tant que c'est une perception particulière qui est en nous, que l'idée de la figure et du mouvement d'une épingle à nous donner l'idée de la douleur qu'une épingle est capable de produire en nous. Car dans toutes les idées simples qui nous viennent par un seul sens, la cause de la sensation et la sensation elle-même sont deux idées si différentes et si éloignées l'une de l'autre, que deux idées ne sauraient l'être davantage. C'est pourquoi les globules de Descartes auraient beau frapper la rétine d'un homme que la maladie nommée *gutta serena* aurait rendu aveugle, jamais il n'aurait, par ce moyen, aucune idée de lumière ni de quoi que ce soit qui en approche, encore qu'il comprît à merveille ce que sont ces petits globules, et ce que c'est que frapper un autre corps. Aussi les cartésiens, qui ont fort bien compris cela, ont-ils grand soin de distinguer cette lumière qui est la cause de la sensation qui s'excite en nous à la vue d'un objet, de l'idée qui est produite dans notre âme par cette cause, et qui est proprement la lumière.

§ 11. *On continue d'expliquer pourquoi les idées simples ne peuvent être définies.*

Les idées simples ne nous viennent, comme on l'a déjà vu, que par l'effet des impressions que les objets font sur notre esprit, au moyen des organes appropriés à chaque espèce. Si nous ne les recevons pas de cette manière, tous les mots qu'on emploierait pour expliquer ou définir quelqu'un des noms qu'on donne à ces idées, ne pourraient jamais produire en nous l'idée que ce nom signifie. Car les mots n'étant que des sons, ils ne peuvent exciter d'autre idée simple en nous que celle de ces sons mêmes, ni nous faire avoir aucune idée qu'en vertu de la liaison volontaire qu'on reconnait être entre eux et ces idées simples dont ils ont été établis signes par l'usage ordinaire. Que celui qui pense autrement sur cette matière essaye de trouver des mots qui puissent lui donner le goût des ananas, et lui faire avoir la vraie idée de l'exquise saveur de ce fruit. Que si on lui dit que ce goût approche de quelque autre saveur, dont il a déjà l'idée dans sa mémoire, où elle a été imprimée par des objets sensibles qui ne sont pas inconnus à son palais, il pourra approcher de ce goût en lui-même, selon ce degré de ressemblance. Mais ce n'est pas nous faire avoir cette idée par le moyen d'une définition; c'est seulement exciter en nous d'autres idées simples par leurs noms connus; ce qui sera toujours fort différent du véritable goût de ce fruit. Il en est de même à l'égard de la lumière, des couleurs et de toutes les autres idées simples; car la signification des sons n'est pas naturelle, mais imposée par une institution arbitraire. C'est pourquoi il n'y a aucune définition de la lumière ou de la rougeur, qui soit plus capable d'exciter en nous aucune de ces idées, que le son des mots *lumière* ou *rougeur* pourrait le faire par lui-même. Car, espérer de produire une idée de lumière ou de couleur par un son,

de quelque manière qu'il soit formé, c'est se figurer que les sons pourront être vus, ou que les couleurs pourront être ouïes, et attribuer aux oreilles la fonction de tous les autres sens : ce qui est autant que si l'on disait que nous pouvons goûter, flairer et voir par le moyen des oreilles; espèce de philosophie qui ne peut convenir qu'à Sancho-Pança, qui avait la faculté de voir Dulcinée par ouï-dire. Et c'est pour cela que quiconque n'a pas déjà reçu dans son esprit, par la voie naturelle, l'idée simple qui est signifiée par un certain mot, ne saurait jamais parvenir à connaître la signification de ce mot par le moyen d'autres mots ou sons quels qu'ils puissent être, et de quelque manière qu'ils soient joints ensemble par aucune règle de définition qu'on puisse imaginer. Le seul moyen de la faire connaître, c'est de frapper ses sens par l'objet qui leur est propre, et de produire ainsi dans l'esprit l'idée dont on a déjà appris le nom. Un homme aveugle qui aimait l'étude s'étant fort tourmenté la tête sur le sujet des objets visibles, et ayant consulté ses livres et ses amis pour pouvoir comprendre les mots de *lumière* et de *couleur*, qu'il entendait si souvent répéter dans la conversation, dit un jour avec une extrême confiance, qu'il comprenait enfin ce que signifiait l'écarlate. Sur quoi un de ses amis lui ayant demandé ce que c'était que l'écarlate : c'est, répondit-il, quelque chose de semblable au son de la trompette. Quiconque prétendra découvrir ce qu'exprime le nom de quelque autre idée simple, par le seul moyen d'une définition, ou par d'autres termes qu'on peut employer pour l'expliquer, se trouvera justement dans le cas de cet aveugle.

§ 12. *On observe le contraire dans les idées complexes; exemples d'une statue et de l'arc-en-ciel.*

Il en est tout autrement à l'égard des idées complexes. Comme elles sont composées de plusieurs idées simples, les mots qui signifient les différentes idées qui entrent dans cette composition, peuvent imprimer dans l'esprit des idées complexes qui n'y avaient jamais été, et en rendre par là les noms intelligibles. C'est dans de telles collections d'idées désignées par un seul nom qu'a lieu la définition ou l'explication d'un mot par plusieurs autres, et qu'elle peut nous faire entendre les noms de certaines choses qui n'étaient jamais tombées sous nos sens, et nous engager à former des idées conformes à celles que les autres hommes ont dans l'esprit, lorsqu'ils se servent de ces noms-là; pourvu que nul des termes de la définition ne signifie aucune idée simple, que celui à qui on la propose n'ait encore jamais eue dans l'esprit. Ainsi, le mot de *statue* peut bien être expliqué à un aveugle par d'autres mots, mais non pas celui de peinture ; ses sens lui ayant fourni l'idée de la figure et non celle des couleurs, qu'on ne saurait, pour cet effet, exciter en lui par le secours des mots. C'est ce qui fit gagner le prix au peintre sur le statuaire. Étant venus à disputer de l'excellence de leur art, le statuaire prétendit que la sculpture devait être préférée à cause qu'elle s'étendait plus loin, et que ceux-là même qui étaient privés de la vue, pouvaient encore s'apercevoir de son excellence. Le peintre convint de s'en rapporter au jugement d'un aveugle. Celui-ci ayant été conduit dans le lieu où étaient la statue du sculpteur et le tableau du peintre, on lui présenta premièrement la statue, dont il parcourut avec ses mains tous les traits du visage et la forme du corps, et plein d'admiration il exalta l'adresse de l'ouvrier. Mais, étant conduit auprès du tableau, on lui dit, à mesure qu'il étendait la main dessus, que tantôt il touchait la tête, tantôt le front, les yeux, le nez, etc., à mesure que sa main se mouvait sur les différentes parties de l'image qui avait été tracée sur la toile, sans qu'il y trouvât la moindre distinction ; sur quoi il s'écria que ce devait être sans contredit un ouvrage tout à fait admirable et divin, puisqu'il pouvait leur représenter toutes ces parties là où il n'en pouvait ni sentir ni apercevoir la moindre trace.

§ 13. Celui qui se servirait du mot *arc-en-ciel*, en parlant à une personne qui connaîtrait toutes les couleurs dont il est composé, mais qui n'aurait pourtant jamais vu ce phénomène, définirait si bien ce mot, en représentant la figure, la grandeur, la position et l'arrangement des couleurs, qu'il pourrait le lui faire tout à fait bien comprendre. Mais, quelque exacte et parfaite que fût cette définition, elle ne ferait jamais entendre à un aveugle ce que c'est que l'arc-en-ciel, parce que plusieurs des idées simples qui forment cette idée complexe, étant de telle nature qu'elles ne lui ont jamais été connues par sensation et par expérience, il n'y a point de paroles qui puissent les exciter dans son esprit.

§ 14. *Dans quels cas les noms des idées complexes peuvent être rendus intelligibles par le secours des mots.*

Comme les idées simples ne nous viennent que de l'expérience, par le moyen des objets qui sont propres à produire ces perceptions en nous : dès que notre esprit a acquis, par ce moyen, une certaine quantité de ces idées, avec la connaissance des noms qu'on leur donne, nous sommes en état de définir et d'entendre, à l'aide des définitions, les noms des idées complexes qui sont composées de ces idées simples. Mais lorsqu'un terme signifie une idée simple qu'un homme n'a point eue encore dans l'esprit, il est impossible de lui en faire comprendre le sens par des paroles. Au contraire, si un terme signifie une idée qu'un homme connaît déjà, mais sans savoir que ce terme en soit le signe, on peut lui faire entendre le sens de ce mot, par le moyen d'un autre qui signifie la même idée, et auquel il est accoutumé. Mais il n'y a absolument aucun cas où le nom d'aucune idée simple puisse être défini.

§ 15. 4° *Les noms des idées simples sont les moins douteux.*

En quatrième lieu, quoiqu'on ne puisse point faire concevoir la signification précise des noms des idées simples, en les définissant, cela n'empêche pourtant pas qu'en général ils ne soient moins douteux et moins incertains que ceux des modes mixtes et des substances. Car, comme ils ne signifient qu'une simple perception, les hommes, pour l'ordinaire, s'accordent facilement et parfaitement sur leur signification ; et ainsi l'on n'y trouve pas grand sujet de se méprendre ou de disputer. Celui qui sait une fois que la blancheur est le nom de la couleur qu'il a observée dans la neige ou dans le lait, ne pourra guère se tromper dans l'application de ce mot, tant qu'il conservera cette idée dans l'esprit; et s'il vient à la perdre entièrement, il n'est pas sujet à se méprendre sur le vrai sens du mot, mais il aperçoit qu'il n'entend absolument point. Il n'y a, dans ce cas, ni multiplicité d'idées simples qu'il faille joindre ensemble, ce qui rend douteux les noms des modes mixtes, ni une essence supposée réelle, mais inconnue, accompagnée de propriétés qui en dépendent, et dont le juste nombre n'en est pas moins inconnu, ce qui met de l'obscurité dans les noms des substances. Au contraire, dans les idées simples, toute la signification du nom est connue tout à la fois ; elle n'est point composée de parties, de telle sorte qu'en admettant un plus grand ou un plus petit nombre de ces parties l'idée puisse varier, et que la signification du nom qu'on lui donne, puisse être, par conséquent, obscure et incertaine.

§ 16. 5° *Les idées simples ont très-peu de degrés dans ce que les logiciens nomment* Linea prædicamentalis.

On peut observer, en cinquième lieu, touchant les idées simples et leurs noms, qu'ils n'ont que très-peu de degrés dans ce que les logiciens appellent *linea prædicamentalis*, depuis la [1] dernière espèce jusqu'au [2] genre suprême. Et la raison, c'est que la dernière espèce n'étant qu'une seule idée simple, on n'en peut rien retrancher pour faire que, ce qui la distingue des autres étant ôté, elle puisse convenir avec quelque autre chose, par une idée qui leur soit commune à toutes deux, et qui, n'ayant qu'un nom, soit le genre des deux autres : par exemple, on ne peut rien retrancher des idées du blanc et du rouge pour faire qu'elles conviennent dans une commune apparence, et qu'ainsi, elles aient un seul nom général ; comme lorsque la facilité de raisonner étant retranchée de l'idée complexe d'homme, la fait convenir avec celle de bête, dans l'idée de la dénomination plus générale d'animal. C'est pour cela que lorsque les hommes, souhaitant d'éviter de longues et ennuyeuses énumérations, ont voulu comprendre le blanc et le rouge, et plusieurs autres semblables idées simples sous un seul nom général, ils ont été obligés de le faire par un mot qui exprime uniquement le moyen par où elles s'introduisent dans l'esprit. Car, lorsque le blanc, le rouge et le jaune sont tous compris sous le genre ou le nom de couleur, cela ne désigne autre chose que ces idées, en tant qu'elles sont produites dans l'esprit uniquement par la vue, et qu'elles n'y entrent qu'au moyen des yeux. Et quand on veut former un terme encore plus général, qui comprenne les couleurs, les sons et semblables idées simples, on se sert d'un mot qui signifie toutes ces sortes d'idées, qui ne viennent dans l'esprit que par un seul sens; et ainsi, sous le terme général de qualité, pris dans l'acception qu'on lui donne ordinairement, on com-

[1] *Species infima.*
[2] *Genus supremum.*

prend les couleurs, les sons, les goûts, les odeurs et les qualités tactiles; pour les distinguer de l'étendue, du nombre, du mouvement, du plaisir et de la douleur, qui agissent sur l'esprit, et y introduisent leurs idées par plus d'un sens [1].

§ 17. 6° *Les noms des idées simples sont signes d'idées qui ne sont nullement arbitraires.*

En sixième lieu, une différence qu'il y a entre les noms des idées simples, des substances et des modes mixtes, c'est que ceux des modes mixtes désignent des idées parfaitement arbitraires; qu'il n'en est pas tout à fait de même de ceux des substances, puisqu'ils se rapportent à un modèle, quoique d'une manière un peu vague; et enfin, que les noms des idées simples sont entièrement pris de l'existence des choses, et ne sont nullement arbitraires. Nous verrons, dans les chapitres suivants, quelle différence naît de là dans la signification des noms de ces trois sortes d'idées.

Quant aux noms des modes simples, ils ne diffèrent pas beaucoup de ceux des idées simples.

CHAPITRE V.

Des noms des modes mixtes, et des relations.

§ 1. *Les noms des modes mixtes signifient des idées abstraites comme les autres noms généraux.*

Les noms des modes mixtes étant généraux, ils signifient, comme il a été dit, des espèces de choses dont chacune a son essence particulière. Et les essences de ces espèces ne sont que des idées abstraites, auxquelles on a attaché certains noms. Jusque-là les noms et les essences des modes mixtes n'ont rien qui ne leur soit commun avec d'autres idées: mais, si nous les examinons de plus près, nous y trouverons quelque chose de particulier, qui peut-être mérite bien que nous y fassions attention.

§ 2. 1° *Les idées qu'ils signifient sont formées par l'entendement.*

La première chose que je remarque, c'est que les idées abstraites, ou, si l'on veut, les essences des différentes espèces de modes mixtes, sont formées par l'entendement; et en cela elles diffèrent de celles des idées simples; car, pour ces dernières, l'esprit n'en saurait produire aucune; il reçoit seulement celles qui lui sont offertes par l'existence réelle des choses qui agissent sur lui.

§ 3. 2° *Elles sont formées arbitrairement et sans modèles.*

Je remarque, après cela, que les essences des espèces des modes mixtes non-seulement sont formées par l'entendement, mais qu'elles le sont d'une manière purement arbitraire, sans modèle ou rapport à aucune existence réelle : en quoi elles diffèrent de celles des substances, qui supposent quelque être réel, d'où elles sont tirées, et auquel elles sont conformes. Mais dans les idées complexes que l'esprit se forme des modes mixtes, il prend la liberté de ne pas suivre exactement l'existence des choses. Il assemble et retient certaines combinaisons ou collections, comme autant d'idées spécifiques et distinctes, pendant qu'il en néglige d'autres qui se présentent aussi souvent dans la nature, et qui sont aussi clairement suggérées par les choses extérieures, sans les désigner par des noms, ou par des spécifications distinctes. L'esprit ne se propose pas non plus, dans les idées des modes mixtes, comme dans les idées complexes des substances, de les examiner par rapport à l'existence réelle des choses, ou de les vérifier sur des modèles existant dans la nature, et composés de telles idées particulières. Par exemple, si un homme veut savoir si l'idée qu'il a de l'adultère, ou de l'inceste, est exacte : ira-t-il la chercher parmi les choses actuellement existantes? Ou bien, l'idée qu'il en a est-elle véritable, parce que quelqu'un a été témoin de l'action qu'elle suppose? Nullement. Il suffit pour cela que les hommes aient réuni une telle collection

[1] « Ce n'est pas un avantage que les idées de qualités « sensibles aient si peu de subordination, et soient capa« bles de si peu de sous-divisions; car cela vient de ce « que nous les connaissons peu. Cependant, cela même « que les couleurs ont de commun, d'être vues par les « yeux, de passer toutes par des corps qui nous transmet« tent l'apparence de quelques-unes d'entre elles, et d'être « renvoyées par les surfaces polies des corps qui ne les « laissent point passer, fait connaître qu'on peut retran« cher quelque chose des idées que nous en avons. On « peut même diviser les couleurs avec grande raison en « *extrêmes* (dont l'un est *positif*, savoir, le blanc, et « l'autre *privatif*, savoir, le noir), et en *moyens*, qu'on « appelle encore *couleurs*, dans un sens plus particulier, « et qui naissent de la lumière par la réfraction, qu'on « peut encore sous-diviser en celle du côté convexe, et « celle du côté concave du rayon rompu. Et ces divisions « et sous-divisions des couleurs ne sont pas de petite « conséquence. »

dans une seule idée complexe, qui dès lors devient un modèle original et spécifique, soit qu'une telle action ait ou n'ait pas été commise.

§ 4. *Comment cela se fait.*

Pour bien comprendre ceci, il faut considérer en quoi consiste la formation de ces sortes d'idées complexes. Ce n'est pas à faire quelque nouvelle idée, mais à joindre ensemble celles que l'esprit a déjà. Et, dans cette occasion, l'esprit fait ces trois choses : premièrement, il choisit un certain nombre d'idées; en second lieu, il met une certaine liaison entre elles, et les réunit dans une seule idée; enfin, il les lie ensemble par un seul nom. Si nous examinons comment l'esprit agit, quelle liberté il prend en cela, nous verrons sans peine comment les essences des espèces des modes mixtes sont un ouvrage de l'esprit, et que, par conséquent, les espèces mêmes sont de l'invention des hommes.

§ 5. *Il paraît évidemment qu'elles sont arbitraires, en ce que l'idée d'un mode mixte précède souvent l'existence de la chose qu'elle représente.*

Quiconque considérera qu'on peut former cette sorte d'idées complexes, les abstraire, leur donner des noms, et qu'ainsi l'on peut constituer une espèce distincte, avant qu'aucun individu de cette espèce ait jamais existé; quiconque, dis-je, fera cette réflexion, ne pourra douter que ces idées de modes mixtes ne soient faites par une combinaison volontaire d'idées réunies dans l'esprit, indépendamment de tout modèle existant dans la nature. Qui ne voit, par exemple, que les hommes peuvent former en eux-mêmes les idées de sacrilége ou d'adultère, et leur donner des noms, en sorte que par là ces espèces de modes mixtes pourraient être établies avant que ces choses aient été commises, et qu'on en pourrait discourir aussi bien, et découvrir, sur leur sujet, des vérités aussi certaines, pendant qu'elles n'existeraient que dans l'entendement, qu'on pourrait le faire à présent qu'elles n'ont que trop souvent une existence réelle ? D'où il est évident que les espèces des modes mixtes sont un ouvrage de l'entendement, où ils ont une existence aussi propre à tous les usages qu'on en peut tirer pour l'avancement de la vérité, que lorsqu'ils existent réellement. Et l'on ne peut douter que les législateurs n'aient souvent fait des lois sur des espèces d'actions qui n'étaient que des ouvrages de leur entendement, c'est-à-dire, qui n'existaient que dans leur esprit. Je ne crois pas non plus que personne nie que la résurrection fût une espèce de mode mixte qui existait dans l'esprit, avant que d'avoir hors de là une existence réelle [1].

§ 6. *Exemples tirés du meurtre, de l'inceste*, etc.

Pour voir avec quelle liberté ces essences des modes mixtes sont formées dans l'esprit des hommes, il ne faut que jeter les yeux sur la plupart de celles qui nous sont connues. Un peu de réflexion sur leur nature, nous convaincra que c'est l'esprit qui combine en une seule idée complexe différentes idées éparses, et indépendantes les unes des autres, et qui, par le nom commun qu'il leur donne, les fait être l'essence d'une certaine espèce, sans se régler en cela sur aucune liaison qu'elles aient dans la nature. Car, comment l'idée d'homme a-t-elle une plus grande liaison dans la nature que celle de brebis, avec l'idée de tuer, pour que celle-ci, jointe à celle d'homme, devienne l'espèce particulière d'une action signifiée par le mot de meurtre, et non quand elle est jointe avec l'idée d'une brebis ? Ou bien, y a-t-il une plus grande connexion naturelle entre l'idée de la relation de père et celle de tuer, qu'il n'y en a entre cette dernière idée et celle de fils ou de voisin, pour que les deux premières idées soient combinées dans une seule idée complexe, qui devient par là l'essence de cette espèce distincte qu'on nomme *parricide*, tandis que les autres ne constituent point d'espèce distincte ? Mais, quoiqu'on ait fait de l'action de tuer son père ou sa mère une espèce distincte de celle de tuer son fils ou sa fille ; cependant, en d'autres cas, le fils et la fille sont considérés, par rapport à une même action, aussi bien que le père et la mère, tous étant également compris dans la même espèce, comme dans celle qu'on nomme *inceste*. C'est ainsi que dans les modes mixtes l'esprit réunit arbitrairement en idées complexes telles idées simples qu'il trouve à propos ; pendant que d'autres,

[1] « Si l'auteur prend les idées pour les pensées actuelles, « il a raison ; mais je ne vois point qu'il soit besoin d'appliquer sa distinction à ce qui regarde la forme même « ou la possibilité de ces pensées, et c'est de quoi il s'agit « dans le monde idéal, qu'on distingue du monde existant. « L'existence réelle des êtres qui ne sont point nécessaires, est un point de fait ou d'histoire : mais la connaissance des possibilités et des nécessités (car *nécessaire* est ce dont l'opposé n'est point *possible*) fait les « sciences démonstratives. »

qui ont entre elles une connexion aussi naturelle, ne sont jamais combinées en une seule idée, parce qu'on n'a pas besoin d'en parler sous une seule dénomination. Il est, dis-je, évident que l'esprit réunit, par une libre détermination de sa volonté, un certain nombre d'idées qui, en elles-mêmes, n'ont pas plus de liaison ensemble que les autres, dont il néglige de former de semblables combinaisons. Et si cela n'était ainsi, d'où vient qu'on fait attention à cette partie des armes par où commence la blessure, pour constituer cette espèce d'action distincte de toute autre, qu'on appelle en anglais [1] *stabbing*, pendant qu'on ne prend garde ni à la figure, ni à la manière de l'arme même [2]? Je ne dis pas que cela se fasse sans raison : nous verrons le contraire tout à l'heure. Je dis seulement que cela se fait par un libre choix de l'esprit, qui va par là à ses fins; et qu'ainsi les espèces des modes mixtes sont l'ouvrage de l'entendement. Et il est visible que, dans la formation de la plupart de ces idées, l'esprit n'en cherche pas les modèles dans la nature, et qu'il ne rapporte pas ces idées à l'existence réelle des choses, mais assemble celles qui peuvent le mieux servir à son dessein, sans s'obliger à une juste et précise imitation d'aucune chose réellement existante.

[1] Rien ne prouve mieux le raisonnement de M. Locke sur ces sortes d'idées, qu'il nomme *modes mixtes*, que l'impossibilité qu'il y a de traduire en français ce mot de *stabbing*, dont l'usage est fondé sur une loi d'Angleterre, par laquelle celui qui tue un homme en le frappant d'estoc, est condamné à la mort sans espérance de pardon, au lieu que ceux qui tuent en frappant du tranchant de l'épée peuvent obtenir grâce. La loi ayant considéré différemment ces deux actions, on a été obligé de faire de cet acte de tuer en frappant d'estoc, une espèce particulière, et de la désigner par ce mot de *stabbing*. Le terme français qui en approche le plus, est celui de *poignarder;* mais il n'exprime pas précisément la même idée. Car, poignarder signifie seulement blesser, tuer avec un poignard, sorte d'arme pour frapper de la pointe, plus courte qu'une épée : au lieu que le mot anglais *stab*, signifie tuer en frappant de la pointe d'une arme propre à cela. De sorte que la seule chose qui constitue cette espèce d'action, c'est de tuer de la pointe d'une arme, courte ou longue, il n'importe ; ce qu'on ne peut exprimer en français par un seul mot, si je ne me trompe.

[2] « S'il ne s'agit que des possibilités, toutes ces idées « sont également naturelles. Ceux qui ont vu tuer des « brebis ont eu une idée de cet acte dans la pensée, quoi- « qu'ils ne lui aient point donné de nom, et ne l'aient « point jugé digne de leur attention. Pourquoi donc se « borner aux noms quand il s'agit des idées mêmes, et « pourquoi s'attacher à la dignité des idées des modes « mixtes, quand il s'agit de ces idées en général ? »

§ 7. Mais, quoique ces idées complexes ou essences des modes mixtes dépendent de l'esprit qui les forme avec une grande liberté, elles ne sont pourtant pas formées au hasard, et entassées ensemble sans aucune raison. Encore qu'elles ne soient pas toujours copiées d'après nature, elles sont toujours proportionnées à la fin pour laquelle on forme des idées abstraites; et, quoique ce soient des combinaisons composées d'idées qui sont naturellement assez désunies, et qui ont entre elles aussi peu de liaison que plusieurs autres que l'esprit ne combine jamais dans une seule idée, elles sont pourtant toujours unies pour la commodité de l'entretien, qui est la principale fin du langage. L'usage du langage est de marquer par des sons courts, d'une manière facile et prompte, des conceptions générales, qui non-seulement renferment quantité de choses particulières, mais aussi une grande variété d'idées indépendantes, assemblées dans une seule idée complexe. C'est pourquoi, dans la formation des différentes espèces de modes mixtes, les hommes n'ont eu égard qu'à ces combinaisons dont ils ont occasion de s'entretenir ensemble. Ce sont celles-là dont ils ont formé des idées complexes distinctes, et auxquelles ils ont donné des noms, pendant qu'ils en laissent d'autres détachées, qui ont une liaison aussi étroite dans la nature, sans songer le moins du monde à les réunir. Car, pour ne parler que des actions humaines, s'ils voulaient former des idées distinctes et abstraites de toutes les variétés qu'on y peut remarquer, le nombre de ces idées irait à l'infini; et la mémoire serait non-seulement confondue par cette grande abondance, mais accablée sans nécessité. Il suffit que les hommes forment et désignent, par des noms particuliers, autant d'idées complexes de modes mixtes, qu'ils trouvent qu'ils ont besoin d'en nommer dans le cours ordinaire des affaires. S'ils joignent à l'idée de tuer, celle de père ou de mère, et qu'ainsi ils en fassent une espèce distincte du meurtre de son enfant, ou de son voisin, c'est à cause du différent degré d'atrocité du crime, et du supplice qui doit être infligé à celui qui tue son père ou sa mère, différent de celui qu'on doit faire souffrir à celui qui tue son enfant ou son voisin. Et c'est pour cela aussi qu'on a trouvé nécessaire de le désigner par un nom distinct, ce qui est la fin qu'on se propose en faisant cette combinaison particulière. Mais, quoique les idées de mère et de fille soient traitées si différemment par rapport à l'idée de

tuer, que l'une y est jointe pour former une idée distincte et abstraite, désignée par un nom particulier, et pour constituer, par même moyen, une espèce distincte, tandis que l'autre n'entre point dans une telle combinaison avec l'idée de meurtre; cependant ces deux idées de mère et de fille, considérées par rapport à un commerce illicite, sont également renfermées sous l'inceste, et cela encore pour la commodité d'exprimer, par un même nom, et de ranger sous une seule espèce, ces conjonctions impures qui ont quelque chose de plus infâme que les autres; ce qu'on fait pour éviter des circonlocutions qui rendraient le discours ennuyeux.

§ 8. *Autre preuve que les idées des modes mixtes se forment arbitrairement, tirée de ce que plusieurs mots d'une langue ne peuvent être traduits dans une autre.*

Il ne faut qu'avoir une médiocre connaissance des différentes langues, pour se convaincre sans peine de la vérité de ce que je viens de dire, que les hommes forment arbitrairement diverses espèces de modes mixtes; car rien n'est plus ordinaire que de trouver dans une langue des mots auxquels aucun terme ne correspond dans une autre langue. Ce qui montre évidemment que ceux d'un même pays ont eu besoin, en conséquence de leurs coutumes et de leur manière de vivre, de former plusieurs idées complexes, et de leur donner des noms que d'autres n'ont jamais réunis en idées spécifiques. Ce qui n'aurait pu arriver de la sorte, si ces espèces étaient un ouvrage constant de la nature, et non des combinaisons formées et abstraites par l'esprit, que l'on a désignées par des noms distincts, pour la commodité de la conversation. Ainsi, l'on aurait bien de la peine à trouver en italien, ou en espagnol, qui sont deux langues fort abondantes, des mots qui répondissent aux termes de notre jurisprudence, qui ne sont pas de vains sons : moins encore pourrait-on, à mon avis, traduire ces termes en langue caraïbe, ou dans les langues qu'on parle parmi les divers peuples sauvages. Il n'y a point de mots dans d'autres langues qui répondent au mot *versura*, usité parmi les Romains, ni à celui de *corban*, dont se servaient les Juifs. Il est aisé d'en voir la raison par ce que nous venons de dire. Bien plus, si nous voulons examiner la chose d'un peu plus près, et comparer exactement diverses langues, nous trouverons que, quoiqu'elles aient des mots qu'on suppose, dans les traductions [1] et dans les dictionnaires, se répondre l'un à l'autre, à peine y en a-t-il un entre dix, parmi les noms des idées complexes, et surtout des modes mixtes, qui signifie précisément la même idée que le mot par lequel il est traduit dans les dictionnaires. Il n'y a point d'idées plus communes et moins composées que celles des mesures du temps, de l'étendue et du poids. On rend hardiment en français les mots latins *hora*, *pes* et *libra*, par ceux d'*heure*, de *pied* et de *livre :* cependant, il est évident que les idées qu'un Romain attachait à ces mots latins étaient fort différentes de celles qu'un Français exprime par ces mots français [2]. Et qui que ce fût des deux qui viendrait à se servir des mesures que l'autre désigne par des noms usités dans sa langue, se méprendrait infailliblement dans son calcul, s'il les regardait comme les mêmes que celles qu'il exprime dans la sienne. Les preuves en sont trop sensibles pour qu'on puisse le révoquer en doute; et c'est ce que nous verrons beaucoup mieux dans les noms des idées plus abstraites et plus composées, telles que sont la plus grande partie de celles qui composent les discours de morale : car, si l'on vient à comparer exactement les noms de ces idées avec ceux par lesquels ils sont rendus dans d'autres langues, on en trouvera fort peu qui se correspondent exactement dans toute l'étendue de leur signification.

§ 9. *On a formé les espèces des modes mixtes pour s'entretenir commodément.*

La raison pourquoi j'examine ceci d'une manière si particulière, c'est afin que nous ne nous trompions point sur les genres, les espèces et

[1] Sans aller plus loin, cette traduction en est une preuve, comme on peut le voir par quelques remarques que j'ai été obligé de faire pour en avertir le lecteur.

[2] « La remarque est bonne quant aux noms et quant « aux coutumes des hommes, mais elle ne change rien « dans les sciences et dans la nature des choses; il est « vrai que celui qui écrirait une grammaire universelle, « ferait bien de passer de l'essence des langues à leur « existence, et de comparer les grammaires de plusieurs « langues : de même que l'auteur qui voudrait écrire une « jurisprudence universelle tirée de la raison, ferait bien « d'y joindre des parallèles des lois et des coutumes des « peuples, ce qui servirait non-seulement dans la prati- « que, mais encore dans la contemplation, et donnerait « occasion à l'auteur même de s'aviser de plusieurs con- « sidérations qui sans cela lui seraient échappées. Cependant, dans la science même, séparée de son histoire ou « existence, il n'importe point si les peuples se sont con- « formés, ou non, à ce que la raison ordonne. »

leurs essences, comme si c'étaient des choses formées régulièrement et constamment par la nature, et qui eussent une existence réelle dans les choses mêmes, puisqu'il paraît, après un examen un peu plus exact, que ce n'est qu'un artifice dont l'esprit s'est avisé, pour exprimer plus aisément les collections d'idées dont il avait souvent occasion de s'entretenir, par un seul terme général, sous lequel diverses choses particulières peuvent être comprises, autant qu'elles conviennent avec cette idée abstraite. Que si la signification douteuse du mot *espèce* fait que certaines gens sont choqués de m'entendre dire que les espèces des modes mixtes sont formées par l'entendement, je crois pourtant que personne ne peut nier que ce ne soit l'esprit qui forme ces idées complexes et abstraites, auxquelles des noms spécifiques ont été attachés. Et, s'il est vrai, comme il l'est certainement, que l'esprit forme ces modèles pour réduire les choses en espèces, et leur donner des noms, je laisse à penser qui est-ce qui fixe les limites de chaque sorte ou espèce, car ces deux mots sont pour moi tout à fait synonymes [1].

§ 10. *Dans les modes mixtes, c'est le nom qui lie ensemble la combinaison de diverses idées et en fait une espèce.*

L'étroit rapport qu'il y a entre les espèces, les essences et leurs noms généraux, du moins dans les modes mixtes, paraîtra encore davantage, si nous considérons que c'est le nom qui semble préserver ces essences et leur assurer une perpétuelle durée. Car, l'esprit ayant mis de la liaison entre les parties détachées de ces idées complexes, cette union, qui n'a aucun fondement particulier dans la nature, cesserait, s'il n'y avait quelque chose qui la maintînt, et qui empêchât que ces parties ne se dispersassent. Ainsi, quoique ce soit l'esprit qui forme cette combinaison, c'est le nom qui est, pour ainsi dire, le nœud qui les tient étroitement liées ensemble. Quelle prodigieuse variété de différentes idées le mot latin *triumphus* ne joint-il pas ensemble, en nous les présentant comme une espèce unique! Si ce nom n'eût jamais été inventé, ou eût été entièrement perdu, nous aurions pu sans doute avoir des descriptions de ce qui se passait dans cette solennité; mais je crois pourtant, que ce qui tient ces différentes parties jointes ensemble dans l'unité d'une idée complexe, c'est ce même mot qu'on y a attaché, sans lequel on ne regarderait non plus les différentes parties de cette solennité, comme faisant une seule chose, qu'aucun autre spectacle qui, n'ayant paru qu'une fois, n'a jamais été réuni en une seule idée complexe, sous une seule dénomination. Qu'on voie, après cela, jusques à quel point l'unité, nécessaire à l'essence des modes mixtes, dépend de l'esprit; et combien la continuation et la détermination de cette unité dépend du nom qui lui est attaché dans l'usage ordinaire; je laisse, dis-je, examiner cela à ceux qui regardent les essences et les espèces comme des choses réelles et fondées dans la nature.

§ 11. Conformément à cela, nous voyons que les hommes, en parlant des modes mixtes, n'imaginent et ne considèrent rarement aucune autre idée complexe comme une espèce particulière de ces modes, que celles qui sont distinguées par certains noms; parce que ces modes n'étant formés par les hommes que pour recevoir une certaine dénomination, l'on ne prend point de connaissance d'aucune telle espèce, l'on ne suppose pas même qu'elle existe, à moins qu'on n'y ait attaché un nom qui soit comme une marque qu'on a combiné plusieurs idées détachées en une seule, et que, par ce nom, on assure une union durable à ces parties qui, autrement, cesseraient d'être jointes, dès que l'esprit laisserait de côté cette idée abstraite, et discontinuerait d'y penser actuellement. Mais, quand une fois

[1] « C'est la nature des choses qui fixe ordinairement « ces limites des espèces; par exemple, de l'homme et « de la bête, de l'estoc et de la taille. J'avoue cependant « qu'il y a des notions où il entre véritablement de l'arbitraire; par exemple, lorsqu'il s'agit de déterminer un « pied, car la ligne droite étant uniforme et indéfinie, la « nature n'y marque point de limites. Il y a aussi des es- « sences vagues et imparfaites où l'opinion entre, comme « lorsqu'on demande combien il faut pour le moins de « cheveux à un homme, pour qu'il ne soit point chauve; « c'était un des sophismes des anciens, lorsqu'on pousse « un adversaire,

Dum cadat elusus ratione ruentis acervi.

« ...... Il y a même quelque chose de cette nature dans les « idées simples, car les dernières bornes des couleurs sont « douteuses. Enfin, il y a aussi des *essences* véritable- « ment *nominales à demi*, où le nom entre dans la dé- « finition de la chose; par exemple, le degré ou la qualité « de docteur, de chevalier, d'ambassadeur, de roi, se « reconnaît lorqu'une personne a acquis le droit reconnu « de se servir de ce nom. Mais ces *essences* et *idées* sont « *vagues, douteuses, arbitraires, nominales*, dans « un sens un peu différent de ceux dont l'auteur a fait « mention. »

on y n attaché un nom, dans lequel les parties de cette idée complexe ont nne union déterminée et permanente, alors l'essence est pour ainsi dire établie, et l'espèce est considérée comme complète. Car, dans quelle vue la mémoire se chargerait-elle de telles compositions, à moins que ce ne fût par voie d'abstraction, pour les rendre générales ? Et pourquoi les rendrait-on générales, si ce n'était pour avoir des noms généraux, dont on pût se servir commodément dans les entretiens que l'on aurait avec les autres hommes ? Ainsi nous voyons qu'on ne regarde pas comme deux espèces d'actions distinctes de tuer un homme nvec une épée ou nvec une hache; mais si la pointe de l'épée entre la première dans le corps, on regarde cela comme une espèce distincte dans les lieux où cette action a un nom distinct, comme [1] en Angleterre. Mais dans un autre pays, où il est arrivé que cette nction n'a pas été spécifiée sous nn nom particulier, elle ne passe pas pour nne espèce distincte. Du reste, quoique dans les espèces des substances corporelles, ce soit l'esprit qui forme l'essence nominale, cependant, parce que les idées qni y sont combinées, sont supposées être unies dans la nature, soit que l'esprit les joigne ensemble, ou non, on les regarde comme des espèces distinctes, sans que l'esprit y interpose son opération, soit pnr voie d'abstraction, on en donnant un nom à l'idée complexe qui constitue cette essence.

§ 12. *Nous ne cherchons point les originaux des modes mixtes ailleurs que dans l'esprit, ce qui prouve encore qu'ils sont l'ouvrage de l'entendement.*

Une autre remarque qu'on peut faire en conséquence de ce que je viens de dire sur les essences des espèces des modes mixtes, qu'elles sont produites par l'entendement plutôt que par la nature, c'est que leurs noms conduisent nos pensées à ce qui est dans l'esprit, et non point au delà. Lorsque nous parlons de la justice et de la reconnaissance, nous ne nous représentons aucune chose existante que nous tâchions de concevoir; mais nos pensées se terminent aux idées abstraites de ces vertus, et ne vont pas plus loin, comme elles font quand nous parlons d'un cheval ou du fer, dont nous ne considérons pas les idées spécifiques comme existantes purement dans l'esprit, mais dans les choses mêmes qui nous fournissent les modèles originaux de ces idées. Au contraire, à l'égard des modes mixtes, ou du moins des plus considérables, qui sont les êtres de morale, nous en considérons les originaux comme existants dans l'esprit, et c'est à ces modèles que nous avons égard pour distinguer chaque être particulier par des noms distincts. De là vient, à mon avis, qu'on donne nnx essences des espèces des modes mixtes le nom plus particulier de [1] *notions*, comme si elles nppartenaient à l'entendement d'une manière plus particulière que les autres idées [2].

§ 13. *C'est parce qu'ils sont formés, sans modèles, par l'entendement, qu'ils sont si composés.*

Nous pouvons aussi npprendre par là, pourquoi les idées complexes des modes mixtes sont communément plus composées que celles des substances naturelles. C'est parce que l'entendement qui, en les formant par lui-même, sans aucun rnpport à un original préexistant, s'attache nniquement à son but, et à la commodité d'exprimer en abrégé les idées qu'il voudrait faire connaître à une nntre personne, réunit souvent, nvec une extrême liberté, dans une seule idée abstraite, des choses qui n'ont aucune liaison dans la nature; et par là il assemble sous nn seul terme une grande variété d'idées diversement composées. Prenons pour exemple le mot *procession;* quel mélange d'idées indépendantes, de personnes, d'habits, de tapisseries, d'ordres, de mouvements, de sons, etc., n'est pas renfermé dans cette idée complexe,

[1] Où on la nomme *stabbing*. Voyez ci-dessus, page 260, ce qui a été dit sur ce mot-là.

[1] On dit la *notion* de la justice, de la tempérance; mais on ne dit point la *notion* d'un cheval, d'une pierre, etc.

[2] « Les qualités de l'esprit ne sont pas moins réelles « que celles du corps. Il est vrai qu'on ne voit pas la justice, comme on voit un cheval, mais on ne l'entend pas « moins, ou plutôt on l'entend mieux; elle n'est pas moins « dans les actions que la droiture et l'obliquité dans les « mouvements, soit qu'on la considère ou non. Et ce qui « prouve que les hommes sont de mon avis, même les « plus capables et les plus expérimentés dans les affaires « humaines, c'est l'autorité des jurisconsultes romains, « suivis par tous les autres, qui appellent ces modes « mixtes, ou ces êtres de morale, *des choses*, et particulièrement des *choses incorporelles*. Car les servitu- « des, par exemple (comme celles du passage par le fonds « de terre d'un voisin), sont chez eux *res incorporales*, « dont il y a propriété, qu'on peut acquérir par un long « usage, qu'on peut posséder et vindiquer. Pour ce qui « est du mot *notion*, de fort habiles gens ont pris ce mot « pour aussi ample que celui d'idée; l'usage latin ne s'y « oppose pas, et je ne sais si celui des Anglais ou des « Français y est contraire. »

que l'esprit de l'homme a formée arbitrairement, pour l'exprimer par ce nom-là ? Au lieu que les idées complexes qui constituent les espèces des substances, ne sont ordinairement composées que d'un petit nombre d'idées simples ; et dans les différentes espèces d'animaux, l'esprit se contente ordinairement de ces deux idées, la figure et la voix, pour constituer toute leur essence nominale.

§ 14. *Les noms des modes mixtes signifient toujours leurs essences réelles.*

Une autre chose que nous pouvons remarquer, à propos de ce que je viens de dire, c'est que les noms des modes mixtes signifient toujours les essences réelles de leurs espèces, lorsqu'ils ont une signification déterminée. Car ces idées abstraites étant une production de l'esprit, et n'ayant aucun rapport à l'existence réelle des choses, on ne peut supposer qu'aucune autre chose soit signifiée par ce nom, que la seule idée complexe que l'esprit a formée lui-même, et qui est tout ce qu'il a voulu exprimer par ce nom-là ; et c'est de là aussi que dépendent toutes les propriétés de cette espèce, et d'où elles découlent uniquement. Par conséquent, dans les modes mixtes, l'essence réelle et nominale n'est qu'une seule et même chose. Nous verrons ailleurs de quelle importance cela est pour la connaissance certaine des vérités générales.

§ 15. *Pourquoi l'on apprend d'ordinaire leurs noms avant les idées qu'ils renferment.*

Ceci nous peut encore faire voir pourquoi l'on apprend la plupart des noms des modes mixtes, avant que de connaître parfaitement les idées qu'ils signifient. C'est que n'y ayant point d'espèces de ces modes dont on prenne ordinairement connaissance, sinon de celles qui ont des noms ; et ces espèces, ou plutôt leurs essences, étant des idées complexes et abstraites formées arbitrairement par l'esprit, il est à propos, pour ne pas dire nécessaire, de connaître les noms, avant que de s'appliquer à former ces idées complexes, à moins qu'un homme ne veuille se remplir la tête d'une foule d'idées complexes et abstraites, auxquelles les autres hommes n'ont attaché aucun nom, et qui lui sont si inutiles à lui-même, qu'il n'a autre chose à faire, après les avoir formées, que de les laisser à l'abandon, et les oublier entièrement. J'avoue que dans les commencements des langues, il était nécessaire qu'on eût l'idée, avant que de lui donner un certain nom ; et il en est de même encore aujourd'hui, lorsque l'esprit venant à faire une nouvelle idée complexe, et la réunissant en une seule par un nouveau nom qu'il lui donne, il invente, pour cet effet, un nouveau mot. Mais cela ne regarde point les langues établies qui, en général, sont fort bien pourvues de ces idées que les hommes ont souvent occasion d'avoir dans l'esprit, et de communiquer aux autres. Et c'est sur ces sortes d'idées que je demande, s'il n'est pas ordinaire que les enfants apprennent les noms des modes mixtes, avant qu'ils les aient dans l'esprit ? De mille personnes, à peine y en a-t-il une qui forme l'idée abstraite de gloire ou d'ambition, avant que d'en avoir ouï les noms. Je conviens qu'il en est tout autrement à l'égard des idées simples, et de celles des substances ; car comme elles ont une existence et une liaison réelle dans la nature, on acquiert l'idée avant le nom, ou le nom avant l'idée, suivant que cela se rencontre.

§ 16. *Pourquoi je me suis autant étendu sur ce sujet.*

Ce que je viens de dire des modes mixtes peut être aussi appliqué aux relations, sans y changer grand'chose ; et parce que chacun peut s'en apercevoir de lui-même, je m'épargnerai le soin d'étendre davantage cet article, et surtout par la raison que ce qui a été dit sur les mots dans ce troisième livre, paraîtra peut-être à quelques personnes beaucoup plus long que ne méritait un sujet de si petite importance. J'avoue qu'on aurait pu le renfermer dans un moindre espace ; mais j'ai été bien aise d'arrêter mon lecteur sur une matière qui me paraît nouvelle, et un peu éloignée de la route ordinaire (je puis dire du moins que je n'y avais point encore pensé, quand je commençai à écrire cet ouvrage), afin qu'en l'examinant à fond, et en la tournant de tous côtés, quelque partie puisse frapper l'esprit des lecteurs, et donner occasion aux moins curieux ou aux plus négligents de réfléchir sur un désordre général, dont on ne s'aperçoit pas beaucoup, quoiqu'il soit d'une extrême conséquence. Si l'on considère le bruit qu'on fait au sujet des essences des choses, et combien on embrouille toutes sortes de sciences, de discours et de conversations, par le peu d'exactitude et d'ordre qu'on emploie dans l'usage et l'application des mots, on jugera peut-être que c'est une chose bien digne de nos soins, que d'approfondir entièrement cette matière, et de la mettre

dans tout son jour. Ainsi, j'espère qu'on m'excusera de ce que j'ai traité au long un sujet qui mérite d'autant plus, à mon avis, d'être approfondi, que les fautes qu'on commet ordinairement dans ce genre, apportent non-seulement les plus grands obstacles à la vraie connaissance, mais sont si respectées, qu'elles passent pour des fruits de cette même connaissance. Les hommes s'apercevraient souvent que, dans ces opinions dont ils font tant les fiers, il y a bien peu de raison et de vérité, ou peut-être qu'il n'y en a absolument point, s'ils voulaient porter leur esprit au delà de certains sons qui sont à la mode, et considérer quelles idées sont ou ne sont pas comprises sous des termes dont ils se munissent à toutes fins et en toutes rencontres, et qu'ils emploient avec tant de confiance, pour expliquer toutes sortes de matières. Pour moi, je croirai avoir rendu quelque service à la vérité, à la paix et à la véritable science, si, en m'étendant un peu sur ce sujet, je puis engager les hommes à réfléchir sur l'usage qu'ils font des noms en parlant, et leur donner occasion de soupçonner que, puisqu'il arrive souvent à d'autres d'employer dans leurs discours et dans leurs écrits de fort bons termes, autorisés par l'usage, dans un sens fort incertain, et qui se réduit à très-peu de chose, ou même à rien du tout, ils pourraient bien tomber aussi dans le même inconvénient. D'où il suit évidemment qu'ils ont bien raison de s'observer exactement eux-mêmes, sur ces matières, et d'être bien aises que d'autres s'appliquent à les examiner. C'est sur ce fondement que je vais continuer de proposer ce qui me reste à dire sur cet article.

CHAPITRE VI.

Des noms des substances.

§ 1. *Les noms communs des substances emportent l'idée de sortes.*

Les noms communs des substances emportent, aussi bien que les autres termes généraux, l'idée générale de sortes; ce qui ne veut dire autre chose, sinon que ces noms-là sont faits signes de telles ou telles idées complexes, dans lesquelles plusieurs substances particulières conviennent ou peuvent convenir; et en vertu de quoi elles sont capables d'être comprises sous une commune conception, et signifiées par un seul nom. Je dis qu'elles conviennent ou peuvent convenir; car, par exemple, quoiqu'il n'y ait qu'un seul soleil dans le monde, cependant, l'idée en étant formée par abstraction, de telle manière que d'autres substances (supposé qu'il y en eût plusieurs autres) pussent chacune y participer également, cette idée est aussi bien une sorte ou espèce que s'il y avait autant de soleils qu'il y a d'étoiles. Et ce n'est pas sans fondement que certaines gens pensent qu'il y a véritablement autant de soleils; et que, par rapport à une personne qui serait placée à une juste distance, chaque étoile fixe répondrait en effet à l'idée signifiée par le mot de soleil: ce qui, pour le dire en passant, nous peut faire voir combien les sortes, ou si vous voulez, les genres et les espèces des choses (car ces deux derniers mots, dont on fait tant de bruit dans les écoles, ne signifient autre chose, suivant moi, que ce qu'on entend en français par le mot de sorte) dépendent des collections d'idées que les hommes ont faites, et nullement de la nature réelle des choses; puisqu'il n'est pas impossible que, dans la plus grande exactitude du langage, ce qui, à l'égard d'une certaine personne, est une étoile, ne puisse être un soleil à l'égard d'un autre.

§ 2. *L'essence de chaque sorte, c'est l'idée abstraite.*

La mesure et les bornes de chaque espèce, ou sorte, par où elle est érigée en une telle espèce particulière et distinguée des autres, c'est ce que nous appelons son *essence*, qui n'est autre chose que l'idée abstraite à laquelle le nom est attaché; de sorte que chaque chose contenue dans cette idée est essentielle à cette espèce. Quoique ce soit là toute l'essence des substances naturelles qui nous soit connue, et par où nous distinguons ces substances en différentes espèces, je la nomme pourtant *essence nominale*, pour la distinguer de la constitution réelle des substances, d'où dépendent toutes les idées qui entrent dans l'essence nominale et toutes les propriétés de chaque espèce : laquelle constitution réelle, quoique inconnue, peut être appelée, pour cet effet, l'*essence réelle*, comme il a été dit. Par exemple, l'essence nominale de l'or, c'est cette idée complexe que le mot *or* signifie, comme vous diriez un corps jaune, d'une certaine pesanteur, malléable, fusible et fixe. Mais l'essence réelle, c'est la constitution des parties insensibles de ce corps, de laquelle ces qualités et toutes les autres propriétés de l'or dépendent. Il est aisé de voir, d'un coup d'œil, combien

ces deux choses sont différentes, quoiqu'on leur donne à toutes deux le nom d'essence.

§ 3. *Différence entre l'essence réelle et l'essence nominale.*

Car, bien qu'un corps d'une certaine forme, auquel sont joints le sentiment, la raison et le mouvement volontaire, constitue peut-être l'idée complexe à laquelle moi et d'autres attachons le nom d'*homme*; et qu'ainsi, ce soit l'essence nominale et l'espèce que nous désignons par ce nom-là, cependant, personne ne dira que cette idée complexe est l'essence réelle et la source de toutes les opérations qu'on peut observer dans chaque individu de cette espèce. Le fondement de toutes les qualités qui entrent dans l'idée complexe que nous en avons, est tout autre chose; et si nous connaissions cette constitution de l'homme, d'où découlent ses facultés de se mouvoir, de sentir, de raisonner, et ses autres puissances, et d'où dépend sa figure si régulière, comme peut-être les anges la connaissent, et comme la connaît certainement celui qui en est l'auteur, nous aurions une idée de son essence tout à fait différente de celle qui est présentement renfermée dans notre définition de cette espèce, en quoi elle consiste; et l'idée que nous aurions de chaque homme individuel serait aussi différente de celle que nous en avons à présent, que l'idée de celui qui connaît tous les ressorts, toutes les roues, et tous les mouvements particuliers de chaque pièce de la fameuse horloge de Strasbourg, est différente de celle qu'en a un paysan grossier, qui voit simplement le mouvement de l'aiguille, qui entend le son du timbre, et qui n'observe que les parties extérieures de l'horloge.

§ 4. *Rien n'est essentiel aux individus.*

Ce qui fait voir que l'essence se rapporte aux espèces, dans l'usage ordinaire qu'on fait de ce mot, et qu'on ne la considère, dans les êtres particuliers, qu'en tant qu'ils sont rangés sous certaines espèces, c'est que, excepté les idées abstraites par où nous réduisons les individus à certaines sortes, et les rangeons sous de communes dénominations, rien n'est regardé comme leur étant essentiel. Nous n'avons point de notion de l'un sans l'autre, ce qui montre évidemment leur relation. Il est nécessaire que je sois ce que je suis. Dieu et la nature m'ont ainsi fait, mais je n'ai rien qui me soit essentiel. Un accident ou une maladie peuvent apporter de grands chan-

gements à mon tei
ou une chute, peu
ou la mémoire, c
une apoplexie peu
timent, ni entend
tures, de la même
faites avec un plu
bre de facultés qu
plus ou moins exc
doué; et d'autres
raison et du senti
un corps fort diff
choses n'est essent
soit, jusqu'à ce q
que sorte ou espèc
pas plutôt formée
d'essentiel par rap
espèce. Que chacu
ses propres pensé
que dès qu'il sup
ou qu'il en parle
espèce ou de que
par quelque nom
prit; et c'est par
telle ou telle quali
si l'on me deman
quelque autre êtr
voir de la raison,
cela n'est pas plu
à cette surface bla
y trace des caract
culier doit être co
pelle *homme*, et
raison lui est ess
fasse partie de l'i
par le nom d'hor
la chose sur quoi
je lui veux donn
sous cette espèce.

[1] « Je crois qu'il
« dividus, et plus q
« substances d'agir,
« esprits de penser,
« mouvement. C'est-
« dont un individu
« cesser d'être, qua
« volutions qui puis
« a des sortes ou es
« qui peuvent cesser
« cesser d'être sain,
« et palpable, mais
« des organes, et d
« pourquoi il paraît
« cessent quelquefoi
« rer et d'avoir des

essentiel et non essentiel, se rapporte uniquement à nos idées abstraites, et aux noms qu'on leur donne : ce qui veut dire simplement que toute chose particulière, qui n'a pas en elle-même les qualités qui sont contenues dans l'idée abstraite qu'un terme général signifie, ne peut être rangée sous cette espèce, ni être appelée de ce nom, puisque cette idée abstraite est la véritable essence de cette espèce.

§ 5. Cela posé, si l'idée du corps est, comme le croient quelques personnes, une simple étendue ou un pur espace, alors la solidité n'est pas essentielle au corps. Si d'autres établissent que l'idée à laquelle ils donnent le nom de corps, comprend solidité et étendue, en ce cas la solidité est essentielle au corps. Par conséquent, ce qui fait partie de l'idée complexe que le nom signifie, est la chose, et la seule chose qu'il faut considérer comme essentielle, et sans laquelle nulle chose particulière ne peut être rangée sous cette espèce, ni être désignée par ce nom-là. Si l'on trouvait une partie de matière qui eût toutes les autres qualités qui se rencontrent dans le fer, excepté celle d'être attirée par l'aimant, et d'en recevoir une direction particulière, qui est-ce qui s'aviserait de mettre en question s'il manquerait à cette portion de matière quelque chose d'essentiel? Qui ne voit plutôt l'absurdité qu'il y aurait de demander s'il manquerait quelque chose d'essentiel à une chose réellement existante? Ou bien, pourrait-on demander si ce serait ou non une différence essentielle ou spécifique, puisque nous n'avons point d'autre mesure de ce qui constitue l'essence ou l'espèce des choses, que nos idées abstraites, et que parler de différences spécifiques dans la nature, sans rapport à des idées générales et à des noms généraux, c'est parler d'une manière inintelligible? Car je voudrais bien savoir ce qui suffit pour faire une différence essentielle dans la nature entre deux êtres particuliers, si l'on n'a pas égard à quelque idée abstraite qu'on considère comme l'essence et le type d'une espèce. Si l'on ne fait absolument point d'attention à aucun modèle de ce genre, on trouvera sans doute que toutes les qualités des êtres particuliers, considérés en eux-mêmes, leur sont également essentielles; et, dans chaque individu, chaque chose sera essentielle, ou plutôt il n'y aura absolument rien qui lui soit véritablement essentiel. Car, quoiqu'on puisse demander raisonnablement, s'il est essentiel au fer d'être attiré par l'aimant, je crois pourtant que c'est une chose absurde et frivole de demander si cela est essentiel à cette portion particulière de matière dont je me sers pour tailler une plume, sans la considérer sous le nom de *fer*, ou comme étant d'une certaine espèce. Et si nos idées abstraites, auxquelles on a attaché certains noms, sont les bornes des espèces, comme nous avons déjà dit, rien ne peut être essentiel, que ce qui est renfermé dans ces idées.

§ 6. A la vérité, j'ai souvent fait mention d'une essence réelle, qui dans les substances est distincte des idées abstraites qu'on s'en fait, et que j'appelle leur *essence nominale*. Et par cette essence réelle, j'entends la constitution réelle de chaque chose, laquelle est le fondement de toutes les propriétés qui sont combinées, et qu'on trouve coexister constamment avec l'essence nominale; en un mot, la constitution particulière que chaque chose a en elle-même, sans aucun rapport à rien qui lui soit extérieur. Mais l'essence, prise même en ce sens-là, se rapporte à une certaine sorte, et suppose une espèce : car, comme c'est la constitution réelle d'où dépendent les propriétés, elle suppose nécessairement une sorte de choses, puisque les propriétés appartiennent seulement aux espèces, et non aux individus. Supposé, par exemple, que l'essence nominale de l'or soit d'être un corps d'une telle couleur, d'une telle pesanteur, malléable et fusible; son essence réelle est cette constitution des parties de matière d'où dépendent ces qualités et leur union, comme elle est aussi le fondement de la propriété qu'il a d'être soluble dans l'eau régale, et des autres propriétés comprises dans cette idée complexe. Voilà des essences et des propriétés, mais toutes fondées sur la supposition d'une espèce ou d'une idée générale et abstraite qu'on considère comme immuable : car il n'y a point de partieule individuelle de matière, à laquelle aucune de ces qualités soit si fort attachée, qu'elle lui soit essentielle, ou en soit inséparable. Ce qui est essentiel à une certaine portion de matière, lui appartient comme une condition par où elle est de telle ou telle espèce; mais cessez de la considérer comme rangée sous la dénomination d'une certaine idée abstraite, dès lors il n'y a plus rien qui lui soit nécessairement attaché, rien qui en soit inséparable. Il est vrai qu'à l'égard des essences réelles des substances, nous supposons seulement leur existence, sans connaître précisément ce qu'elles sont. Mais ce qui les lie toujours à cer-

taines espèces, c'est l'essence nominale dont on suppose qu'elles sont la cause et le fondement.

§ 7. *L'essence nominale détermine l'espèce.*

Il faut examiner, après cela, par laquelle de ces deux essences on réduit les substances à telles et telles espèces. Il est évident que c'est par l'essence nominale; car c'est cette seule essence qui est signifiée par le nom qui est la marque de l'espèce. Il est donc impossible que les espèces des choses que nous rangeons sous des noms généraux, soient déterminées par autre chose que par cette idée dont le nom est destiné à être le signe : et c'est là ce que nous appelons *essence nominale*, comme on l'a déjà montré. Pourquoi disons-nous : Ceci est un cheval, cela une mule; ceci est un animal, cela est un arbre? Comment une chose particulière vient-elle à être de telle ou telle espèce, si ce n'est à cause qu'elle a cette essence nominale, ou ce qui revient au même, parce qu'elle convient avec l'idée abstraite à laquelle ce nom est attaché? Je souhaite seulement que chacun prenne la peine de réfléchir sur ses propres pensées, lorsqu'il entend tels et tels noms de substances, ou qu'il en parle lui-même, pour savoir quelles sortes d'essence ils signifient.

§ 8. Et que les espèces des choses ne soient à notre égard que leur réduction à des noms distincts, selon les idées complexes que nous en avons, et non pas selon les essences précises, distinctes et réelles qui sont dans les choses, c'est ce qui paraît évidemment, en ce que nous trouvons que quantité d'individus rangés sous une seule espèce, désignés par un nom commun, et qu'on considère par conséquent comme d'une seule espèce, ont pourtant des qualités dépendantes de leurs constitutions réelles, par où ils sont autant différents l'un de l'autre, qu'ils le sont d'autres individus dont on reconnaît qu'ils diffèrent spécifiquement. C'est ce qu'observent sans peine tous ceux qui examinent les corps naturels; et en particulier les chimistes ont souvent occasion d'en être convaincus par de fâcheuses expériences, cherchant quelquefois en vain dans un morceau de soufre, d'antimoine, ou de vitriol, les mêmes qualités qu'ils ont trouvées dans d'autres parties de ces minéraux. Quoique ce soient des corps de la même espèce, qui ont la même essence nominale sous le même nom, cependant, après un rigoureux examen, il paraît dans l'un des qualités si différentes de celles qui se rencontrent dans l'autre, qu'ils trompent l'attente et le travail des chimistes les plus exacts. Mais si les choses étaient distinguées en espèces selon leurs essences réelles, il serait aussi impossible de trouver différentes propriétés dans deux substances individuelles de la même espèce, qu'il l'est de trouver différentes propriétés dans deux cercles, ou dans deux triangles équilatères. C'est proprement l'essence qui à notre égard détermine chaque chose particulière à telle ou telle classe, ou ce qui revient au même, à tel ou tel nom général; et elle ne peut être autre chose que l'idée abstraite à laquelle le nom est attaché. D'où il suit que dans le fond cette essence n'a pas tant de rapport à l'existence des choses particulières, qu'à leurs dénominations générales.

§ 9. *Ce n'est pas l'essence réelle qui détermine l'espèce, puisque cette essence nous est inconnue.*

Et en effet, nous ne pouvons point réduire les choses à certaines espèces, ni par conséquent leur donner des dénominations (ce qui est le but de cette réduction) en vertu de leurs essences réelles, parce que ces essences nous sont inconnues. Nos facultés ne nous conduisent point pour la connaissance et la distinction des substances, au delà d'une collection des idées sensibles que nous y observons actuellement, laquelle collection, quoique faite avec la plus grande exactitude dont nous soyons capables, est pourtant plus éloignée de la véritable constitution intérieure d'où ces qualités découlent, que l'idée qu'un paysan a de l'horloge de Strasbourg n'est éloignée d'être conforme à l'artifice intérieur de cette admirable machine, dont le paysan ne voit que la figure et les mouvements extérieurs. Il n'y a point de plante ou d'animal si méprisable, qui ne confonde l'entendement le plus vaste. Quoique l'usage habituel que nous faisons des choses qui sont autour de nous, étouffe l'admiration qu'elles nous causeraient autrement, cela ne guérit pourtant point notre ignorance. Dès que nous venons à examiner les pierres que nous foulons aux pieds, ou le fer que nous manions tous les jours, nous sommes convaincus que nous n'en connaissons point la constitution intérieure, et que nous ne saurions rendre raison des différentes qualités que nous y découvrons. Il est évident que cette constitution intérieure, d'où dépendent les qualités des pierres

et du fer, nous est absolument inconnue. Car, pour ne parler que des plus grossières et des plus communes que nous y pouvons observer, quelle est la contexture des parties, l'essence réelle qui rend le plomb et l'antimoine fusibles, et qui fait que le bois et les pierres ne se fondent point? Qu'est-ce qui fait que le plomb et le fer sont malléables, et que l'antimoine et les pierres ne le sont pas? Cependant, quelle infinie distance n'y a-t-il pas de ces qualités aux arrangements subtils, et aux inconcevables essences réelles des plantes et des animaux! C'est ce que tout le monde reconnaît sans peine. L'artifice que Dieu, cet être tout sage et tout-puissant, a employé dans le grand ouvrage de l'univers et dans chacune de ses parties, surpasse davantage la capacité et la compréhension de l'homme le plus curieux et le plus pénétrant, que la plus grande subtilité de l'esprit le plus ingénieux ne surpasse les conceptions du plus ignorant et du plus grossier des hommes. C'est donc en vain que nous prétendons réduire les choses à certaines espèces, et les ranger en diverses classes sous certains noms, en vertu de leurs essences réelles, que nous sommes si éloignés de pouvoir découvrir, ou comprendre. Un aveugle peut aussitôt réduire les choses en espèces par le moyen de leurs couleurs; et celui qui a perdu l'odorat peut aussi bien distinguer un lis et une rose par leurs odeurs, que par ces constitutions intérieures qu'il ne connaît pas. Celui qui croit pouvoir distinguer les brebis et les chèvres par leurs essences réelles, qui lui sont inconnues, peut aussi bien exercer sa pénétration sur les espèces qu'on nomme *cassiowary* et *querechinchio*, et déterminer, à la faveur de leurs essences réelles et intérieures, les bornes de leurs espèces, sans connaître les idées complexes des qualités sensibles que chacun de ces noms signifie dans les pays où l'on trouve ces animaux.

§ 10. *Ce ne sont pas non plus les formes substantielles, que nous connaissons encore moins.*

Ainsi, ceux à qui l'on a enseigné que les différentes espèces de substances avaient leurs formes substantielles, distinctes et intérieures, et que c'étaient ces formes qui font la distinction des substances en leurs vrais genres et leurs véritables espèces, ont été encore plus éloignés du droit chemin, puisque par là ils ont appliqué leur esprit à de vaines recherches sur des formes substantielles entièrement inintelligibles, et dont à peine avons-nous quelque obscure ou confuse conception en général.

§ 11. *Les idées que nous avons des esprits, prouvent encore que c'est par l'essence nominale que nous distinguons les espèces.*

Que la distinction que nous faisons des substances naturelles en espèces particulières, consiste dans des essences nominales établies par l'esprit, et nullement dans les essences réelles qu'on pourrait trouver dans les choses mêmes, c'est ce qui paraît encore bien clairement par les idées que nous avons des esprits. Car notre entendement, n'acquérant les idées qu'il attribue aux esprits que par les réflexions qu'il fait sur ses propres opérations, il n'a ou ne peut avoir d'autre notion d'un esprit, qu'en attribuant toutes les opérations qu'il trouve en lui-même, à une sorte d'êtres, sans aucun égard à la matière. L'idée même la plus parfaite que nous ayons de *Dieu*, n'est qu'une attribution des mêmes idées simples, qui nous sont venues en réfléchissant sur ce que nous trouvons en nous-mêmes, et dont nous concevons que la possession nous communique plus de perfection que nous n'en aurions si nous en étions privés; ce n'est, dis-je, autre chose qu'une attribution de ces idées simples à cet Être suprême, dans un degré illimité. Ainsi, après avoir acquis, par la réflexion que nous faisons sur nous-mêmes les idées d'existence, de connaissance, de puissance et de plaisir, de chacune desquelles nous éprouvons qu'il vaut mieux jouir que d'en être privé; et jugeant que nous sommes d'autant plus heureux que nous les possédons dans un plus haut degré, nous joignons toutes ces choses ensemble, en attachant l'infinité à chacune en particulier; et par là nous avons l'idée complexe d'un être éternel, omniscient, tout-puissant, infiniment sage et infiniment heureux. Or, quoiqu'on nous dise qu'il y a différentes espèces d'anges, nous ne savons pourtant comment nous en former diverses idées spécifiques; non que nous soyons prévenus de la pensée qu'il est impossible qu'il y ait plus d'une espèce d'esprits, mais parce que, n'ayant et ne pouvant avoir d'autres idées simples, applicables à de tels êtres, que ce petit nombre que nous tirons de nous-mêmes et des actions de notre propre esprit, lorsque nous pensons, que nous ressentons du plaisir, et que nous remuons différentes parties de notre corps, nous ne saurions autrement

distinguer dans nos conceptions, différentes sortes d'esprits, l'une de l'autre, qu'en leur attribuant dans un plus grand ou moindre degré ces opérations et ces puissances que nous trouvons en nous-mêmes. Ainsi, nous ne pouvons point avoir des idées spécifiques des esprits qui soient fort distinctes; Dieu seul excepté, à qui nous attribuons la durée et toutes ces autres idées dans un degré infini, au lieu que nous les attribuons aux autres esprits avec limitation. Et, autant que je puis concevoir la chose, il me semble que, dans nos idées, nous ne mettons aucune différence entre Dieu et les esprits, par aucun nombre d'idées simples que nous ayons de l'un et non des autres, excepté celle de l'infinité [1]. Comme toutes les idées particulières d'existence, de connaissance, de volonté, de puissance, de mouvement, etc., procèdent des opérations de notre esprit, nous les attribuons toutes à toutes sortes d'esprits, avec la seule différence de degrés, jusqu'au plus haut que nous puissions imaginer, et même jusqu'à l'infini, lorsque nous voulons nous former, autant qu'il est en notre pouvoir, une idée du premier être. Et cependant Dieu est toujours infiniment plus éloigné, par l'excellence réelle de sa nature, du plus élevé et du plus parfait de tous les êtres créés, que le plus excellent homme, ou plutôt que l'ange et le séraphin le plus pur ne sont éloignés de la partie de matière la plus méprisable, et, par conséquent, il ne saurait qu'être infiniment au-dessus de ce que notre entendement borné peut concevoir de lui.

§ 12. *Il est probable qu'il y a un nombre innombrable d'espèces d'esprits.*

Il n'est ni impossible de concevoir, ni contre la raison, qu'il puisse y avoir plusieurs espèces d'esprits aussi différentes l'une de l'autre, par des propriétés distinctes dont nous n'avons aucune idée, que les espèces des choses sensibles sont distinguées l'une de l'autre, par des qualités que nous connaissons et que nous y observons actuellement. Sur quoi il me semble qu'on peut conclure avec probabilité (puisque dans tout le monde visible matériel nous ne remarquons ni vide ni lacune) qu'il devrait y avoir plus d'espèces de créatures intelligentes au-dessus de nous, qu'il n'y en a de sensibles et de matérielles

[1] « Il y a encore une autre différence, dans mon système, entre Dieu et les esprits créés; c'est qu'il faut, à mon avis, que tous les esprits créés aient des corps, tout comme notre âme en a un. »

an-dessous. E
cède par inte
partir de l'espè
tinuée de créa
diffèrent fort p
sons qui ont d
gers aux régio
habitent dans
les poissons, e
la leur par le g
d'en manger e
des animaux
des oiseaux e
tiennent le m
tiennent égale
des aquatique
terre et dans la
chaud et les e
de ce qu'on ra
marins. Il y a
tant de conna
animaux qu'o
si grande pro
végétal, que s
fait de l'un, et
remarquerez-
rable entre eu
qu'on arrive
et aux moins e
différentes esp
rant que par e
lorsque nous e
gesse infinie e
penser que c'e
tueuse harmon
sein, aussi bie
verain archite
créatures s'élè
finie perfection
voyons qu'elle
par des degrés
fois admis con
de nous persu
pèces de créat
en a au-dessou
coup plus élo
l'Être infini, d
l'existence et
néant. Cepend
et distincte d
pour les raison

[1] « D'habiles

§ 13. *On prouve, par l'exemple de l'eau et de la glace, que l'essence nominale constitue l'espèce.*

Mais, pour revenir aux espèces des substances corporelles, si je demandais à quelqu'un si la glace et l'eau sont deux diverses espèces de choses, je ne doute pas qu'il ne me répondit que oui; et l'on ne peut nier qu'il n'eût raison. Mais si un Anglais, élevé à la Jamaïque, où il n'aurait peut-être jamais vu de glace, ni ouï dire qu'il y eût rien de pareil dans le monde, arrivant en Angleterre pendant l'hiver, trouvait l'eau qu'il aurait mise le soir dans un bassin, gelée le matin en grande partie, et que, ne sachant pas le nom particulier qu'elle a dans cet état, il l'appelât de l'*eau durcie;* je demande si ce serait à son égard une nouvelle espèce différente de l'eau: et je crois qu'on me répondra que, dans ce cas-là, ce ne serait pas plus une nouvelle espèce à l'égard de cet Anglais, qu'un suc de viande, qui se congèle quand il est froid, n'est une espèce distincte de cette même gelée quand elle est chaude et fluide; ou que l'or liquide dans le creuset n'est une espèce distincte de l'or solide dans les mains de l'ouvrier. Si cela est ainsi, il est évident que nos espèces distinctes ne sont que des idées complexes distinctes, auxquelles nous attachons des noms distincts. Il est vrai que chaque substance qui existe a sa constitution particulière, d'où dépendent les qualités sensibles et les puissances que nous y remarquons; mais la réduction que nous faisons des choses en espèces, qui n'est autre chose que leur arrangement sous des classes particulières désignées par certains noms, cette réduction, dis-je, se rapporte uniquement aux idées que nous en avons: et quoique cela suffise pour les distinguer si bien par des noms, que nous puissions en discourir lorsqu'elles ne sont pas devant nous, cependant, si nous supposons que cette distinction est fondée sur leur constitution réelle et intérieure, et que la nature distingue les choses qui existent en autant d'espèces, par leurs essences réelles, de la même manière que nous les distinguons nous-mêmes en espèces, par telles et telles dénominations, nous risquerons de tomber dans de grandes méprises [1]

« *Utrum detur vacuum formarum?* c'est-à-dire, s'il y « a des espèces possibles, qui pourtant n'existent pas, et « qu'il pourrait sembler que la nature a omises...... Mais « je crois que toutes les choses que la parfaite harmonie « de l'univers pouvait recevoir y sont...... *la loi de la* « *continuité* porte que la nature ne laisse point de vide « dans l'ordre qu'elle suit; mais toute forme ou espèce « n'est pas de tout ordre. »

[1] « On peut prendre l'espèce mathématiquement et « physiquement. Dans la rigueur mathématique, la moin- « dre différence, qui fait que deux choses ne sont point « semblables en tout, fait qu'elles *diffèrent d'espèce*...... « de cette façon, deux individus physiques ne seront ja- « mais parfaitement semblables; et, qui plus est, le même « individu passera d'espèce en espèce, car il n'est jamais « semblable en tout à soi-même au delà d'un moment. « Mais les hommes établissant des espèces physiques, ne « s'attachent point à cette rigueur, et il dépend d'eux de « dire qu'une masse qu'ils peuvent faire retourner eux- « mêmes sous la première forme, demeure d'une même « *espèce* à leur égard.... Mais dans les corps organiques, « ou dans les espèces des plantes et des animaux, nous « définissons l'espèce par la génération, de sorte que le « semblable qui vient ou pourrait être venu d'une même « origine ou semence, serait d'une même espèce. Dans « l'homme, outre la génération humaine, on s'attache à « la qualité d'animal raisonnable...... Quant à l'intérieur, « quoiqu'il n'y ait point d'apparence externe qui ne soit « fondée dans la constitution interne, il est vrai néan- « moins qu'une même apparence pourrait résulter quel- « quefois de deux constitutions différentes: cependant il « y aura quelque chose de commun, et c'est ce que nos « philosophes appellent la *cause prochaine formelle*. « Mais quand cela ne serait point, et quand on accorde- « rait que certaines natures apparentes qui nous font don- « ner des noms, n'ont rien d'intérieur commun, nos dé- « finitions ne laisseraient pas d'être fondées dans des « espèces réelles, car les phénomènes mêmes sont des « réalités. Nous pouvons donc dire que tout ce que nous « distinguons ou comparons avec vérité, la nature le dis- « tingue ou le fait convenir aussi, quoiqu'elle ait des « distinctions et des comparaisons que nous ne savons « point, et qui peuvent être meilleures que les nôtres. « Aussi faudra-t-il encore beaucoup de soin et d'expé- « riences pour assigner les genres et les espèces d'une « manière assez approchante de la nature..... Chaque fon- « dement de comparaison mérite des tables à part, sans « quoi on laissera échapper bien des genres subalternes « et bien des comparaisons, distinctions et observations « utiles. Mais plus on approfondira la génération des es- « pèces, et plus on suivra dans les arrangements les con- « ditions qui y sont requises, plus on approchera de l'or- « dre naturel...... Et si nous avions la pénétration de « quelques génies supérieurs, et connaissions assez les « choses, peut-être y trouverions-nous des attributs fixes « pour chaque espèce, communs à tous ses individus, et « toujours subsistant dans le même vivant organique, « quelques altérations ou transformations qui lui puissent « arriver; comme dans la plus connue des espèces physi- « ques, qui est l'homme, la raison est un tel attribut « fixe, qui convient à chacun des individus, et toujours « inamissiblement, quoiqu'on ne s'en puisse pas toujours « apercevoir. Mais au défaut de ces connaissances, nous « nous servons des attributs qui nous paraissent les plus « commodes à distinguer et à comparer les choses, en un « mot à en reconnaître les espèces ou sortes: et ces at- « tributs ont toujours leurs fondements réels. »

§ 14. *Difficultés contre le sentiment qui établit un certain nombre d'essences réelles.*

Pour pouvoir distinguer les êtres substantiels en espèces, selon la supposition ordinaire qu'il y a certaines essences ou formes précises des choses, par où tous les individus existants sont distingués naturellement en espèces, voici des conditions qu'il faut remplir nécessairement.

§ 15. Premièrement, on doit être assuré que la nature se propose toujours, dans la production des choses, de les faire participer à certaines essences réglées et établies, qui doivent être les modèles de toutes les choses à produire. Cela proposé ainsi crument, comme on a coutume de faire, aurait besoin d'une explication plus précise, avant qu'on pût le recevoir avec un entier consentement.

§ 16. Il serait nécessaire, en second lieu, de savoir si la nature parvient toujours à cette essence qu'elle a en vue dans la production des choses. Les naissances irrégulières et monstrueuses qu'on a observées en différentes espèces d'animaux, nous donneront toujours sujet de douter de l'un de ces articles, ou de tous les deux ensemble.

§ 17. Il faut déterminer, en troisième lieu, si ces êtres que nous appelons des *monstres* sont réellement une espèce distincte, selon la notion scolastique du mot *espèce*, puisqu'il est certain que chaque chose qui existe a sa constitution particulière : cependant, nous trouvons que quelques-uns de ces monstres n'ont que peu ou point de ces qualités qu'on suppose résulter de l'essence de cette espèce d'où elles tirent leur origine, et à laquelle il semble qu'elles appartiennent en vertu de leur naissance.

§ 18. Il faut, en quatrième lieu, que les essences réelles de ces choses que nous distinguons en espèces, et auxquelles nous donnons des noms après les avoir ainsi distinguées, nous soient connues ; c'est-à-dire, que nous devons en avoir des idées. Mais, comme nous sommes dans l'ignorance sur ces quatre articles, les essences réelles des choses ne nous servent de rien à distinguer les substances en espèces.

§ 19. *Nos essences nominales des substances ne sont pas de parfaites collections de toutes leurs propriétés.*

En cinquième lieu, le seul moyen qu'on pourrait imaginer pour l'éclaircissement de cette question, ce serait qu'après avoir formé des idées complexes entièrement parfaites des propriétés des choses qui découleraient de leurs différentes essences réelles, nous les distinguassions par là en espèces. Mais c'est encore ce qu'on ne saurait faire : car, comme l'essence réelle nous est inconnue, il nous est impossible de connaître toutes les propriétés qui en dérivent, et qui y sont si intimement unies, que l'une d'elles n'étant plus, nous puissions certainement conclure que cette essence n'y est pas, et que par conséquent la chose n'appartient point à cette espèce. Nous ne pouvons jamais connaître quel est précisément le nombre des propriétés qui dépendent de l'essence réelle de l'or, de sorte que l'une de ces propriétés venant à manquer dans tel ou tel sujet, l'essence réelle de l'or, et par conséquent l'or ne fût point dans ce sujet, à moins que nous ne connussions l'essence de l'or lui-même, pour pouvoir par là déterminer cette espèce. Il faut supposer qu'ici, par le mot *or*, je désigne une pièce particulière de matière, comme la dernière guinée qui a été frappée en Angleterre. Car si ce mot était pris ici dans sa signification ordinaire, pour l'idée complexe que moi ou quelque autre appelons *or*, c'est-à-dire, pour l'essence nominale de l'or, ce serait un vrai galimatias ; tant il est difficile de faire voir la différente signification des mots et leur imperfection, lorsque nous ne pouvons le faire que par le secours même des mots.

§ 20. De tout cela, il suit évidemment que les distinctions que nous faisons des substances en espèces, par différentes dénominations, ne sont nullement fondées sur leurs essences réelles, et que nous ne saurions prétendre les ranger et les réduire exactement à certaines espèces, en conséquence de leurs différences essentielles et intérieures.

§ 21. *Mais elles renferment la collection déterminée qui est signifiée par le nom que nous leur donnons.*

Mais puisque nous avons besoin de termes généraux, comme il a été remarqué ci-dessus, quoique nous ne connaissions pas les essences réelles des choses, tout ce que nous pouvons faire, c'est d'assembler tel nombre d'idées simples que nous trouvons, par expérience, unies ensemble dans les choses existantes, et d'en faire une seule idée complexe. Bien que ce ne

soit point là l'essence réelle d'aucune substance qui existe, c'est pourtant l'essence spécifique à laquelle appartient le nom que nous avons attaché à cette idée complexe, de sorte qu'on peut prendre l'un pour l'autre; par où nous pouvons au moins éprouver la vérité de ces essences nominales. Par exemple, il y a des gens qui disent que l'étendue est l'essence du corps. S'il est ainsi, comme nous ne pouvons jamais nous tromper en mettant l'essence d'une chose pour la chose même, mettons, dans le discours, l'étendue pour le corps, et quand nous voulons dire que le corps se meut, disons que l'étendue se meut, et voyons ce qui en résultera. Quiconque dirait qu'une étendue met en mouvement une autre étendue par voie d'impulsion, montrerait suffisamment l'absurdité d'une telle notion. L'essence d'une chose est, par rapport à nous, toute l'idée complexe, comprise et désignée par un certain nom; et dans les substances, outre les différentes idées simples qui les composent, il y a une idee confuse de substance ou d'un soutien inconnu, et d'une cause de leur union qui en fait toujours une partie. C'est pourquoi l'essence du corps n'est pas la pure étendue, mais une chose étendue et solide; de sorte que dire qu'une chose étendue et solide en remue ou pousse une autre, c'est autant que si l'on disait qu'un corps remue ou pousse un autre corps. La première de ces expressions est autant intelligible que la dernière. De même, quand on dit qu'un animal raisonnable est capable de conversation, c'est autant que si l'on disait qu'un homme en est capable. Mais personne ne s'avisera de dire que la *raisonnabilité* est capable de conversation, parce qu'elle ne constitue pas toute l'essence à laquelle nous donnons le nom d'homme.

§ 22. *Les idées abstraites que nous nous formons des substances sont les mesures des espèces par rapport à nous : exemple dans l'idée que nous avons de l'homme.*

Il y a des créatures dans le monde qui ont une forme pareille à la nôtre, mais qui sont velues, et n'ont point l'usage de la parole et de la raison. Il y a parmi nous des imbéciles qui ont parfaitement la même forme que nous, mais qui sont destitués de raison, et quelques-uns d'entre eux qui n'ont point aussi l'usage de la parole. Il y a des créatures, à ce qu'on dit, qui, avec l'usage de la parole, de la raison, et une forme semblable en toute autre chose à la nôtre, ont des queues velues; je m'en rapporte à ceux qui nous le racontent, mais au moins ne paraît-il pas contradictoire qu'il y ait de telles créatures. Il y en a d'autres dont les mâles n'ont point de barbe, et d'autres dont les femelles en ont. Si l'on demande si toutes ces créatures sont hommes ou non, si elles sont de l'espèce humaine, il est visible que cette question se rapporte uniquement à l'essence nominale; car, entre ces créatures-là, celles à qui convient la définition du mot homme, ou l'idée complexe signifiée par ce nom, sont hommes; et les autres, à qui cette définition ou cette idée complexe ne convient pas, ne le sont point. Mais si la recherche roule sur l'essence supposée réelle, ou que l'on demande si la constitution intérieure de ces différentes créatures est spécifiquement différente, il nous est absolument impossible de répondre, puisque nulle partie de cette constitution intérieure n'entre dans notre idée spécifique : seulement nous avons raison de penser que là où les facultés ou la figure extérieure sont si différentes, la constitution intérieure n'est pas exactement la même. Mais c'est en vain que nous rechercherions quelle est la distinction que la différence spécifique met dans la constitution réelle et intérieure, tant que nos mesures des espèces ne seront, comme elles sont à présent, que nos idées abstraites que nous connaissons, et non cette constitution intérieure, qui ne fait point partie de ces idées. La différence de poil sur la peau doit-elle être la marque d'une différente constitution intérieure et spécifique entre un imbécile et un magot, lorsqu'ils conviennent d'ailleurs par la forme et par le manque de raison et de langage? Le défaut de raison et de langage ne doit-il pas être pour nous le signe d'une différence de constitution et d'espèce réelles entre un imbécile et un homme raisonnable? Et ainsi du reste, si nous prétendons que la distinction des espèces soit invariablement établie sur la forme réelle et la constitution intérieure des choses.

§ 23. *Les espèces ne sont pas distinguées par la génération.*

Et qu'on ne dise pas que les espèces supposées réelles sont conservées distinctes et dans leur entier dans les animaux, par l'accouplement du mâle et de la femelle; et, dans les plantes, par le moyen des semences. Car cela supposé véritable ne nous servirait à fixer la distinction des espèces des choses qu'à l'égard

des animaux et des végétaux. Que faire du reste? Mais cela ne suffit pas même à l'égard de ceux-là : car, s'il en faut croire l'histoire, des femmes ont été engrossées par des magots ; et voilà une nouvelle question, de savoir de quelle espèce doit être, dans la nature, une telle production en vertu de cette règle. D'ailleurs, nous n'avons aucun sujet de croire que cela soit impossible, puisqu'on voit si souvent des mulets et des jumarts, les premiers, engendrés d'un âne et d'une cavale ; et les derniers, d'un taureau et d'une jument. J'ai vu un animal engendré d'un chat et d'un rat, et qui avait des marques visibles de ces deux bêtes, en quoi il paraissait que la nature n'avait suivi le modèle d'aucune de ces espèces en particulier, mais les avait confondues ensemble. Et qui ajoutera à cela les productions monstrueuses qu'on rencontre si souvent dans la nature, trouvera qu'il est bien malaisé, à l'égard même des races des animaux, de déterminer, par la génération, de quelle espèce est la race de chaque animal ; et reconnaîtra sa profonde ignorance, touchant l'essence réelle qu'il croit être certainement produite par le moyen de la génération, et avoir seule droit au nom spécifique. Mais outre cela, si les espèces des animaux et des plantes ne peuvent être distinguées que par la propagation, dois-je aller aux Indes pour voir le père et la mère de l'un, et la plante d'où a été cueillie la semence qui produit l'autre, afin de savoir si cet animal est un tigre, et si cette plante est du thé ?

§ 24. *Ni par les formes substantielles.*

Enfin il est évident que les collections que les hommes font eux-mêmes des qualités sensibles, constituent les essences des différentes sortes de substances dont ils ont des idées ; et que la plupart ne songent en aucune manière à leur structure intérieure et réelle, quand ils les réduisent à telles ou telles espèces : moins encore aucun d'eux a-t-il jamais pensé à certaines formes substantielles, si vous en exceptez ceux qui, dans cette seule partie du monde, ont appris le langage des écoles [1] ? Cependant ces hommes ignorants qui, sans prétendre pénétrer dans les essences réelles, ou s'embarrasser l'esprit de formes substantielles, se contentent de connaître les choses une à une, par leurs qualités sensibles, sont souvent mieux instruits de leurs différences, peuvent les distinguer plus exactement pour leur usage, et connaissent mieux ce qu'on peut faire de chacune en particulier, que ces docteurs subtils qui s'appliquent si fort à en pénétrer le fond, et qui parlent avec tant de confiance de quelque chose de plus caché et de plus essentiel que ces qualités sensibles que tout le monde y peut voir sans peine.

§ 25. *Les essences spécifiques sont faites par l'esprit.*

Mais, supposé que les essences réelles des substances pussent être découvertes par ceux qui s'appliqueraient soigneusement à cette recherche, nous ne saurions pourtant croire raisonnablement qu'en rangeant les choses sous des noms généraux, on se soit réglé par ces constitutions réelles et intérieures, ou par aucune autre chose que par leurs apparences qui

[1] « Il semble que depuis peu le nom de *formes substantielles* est devenu infâme auprès de certaines gens, « et qu'on a honte d'en parler. Cependant il y a encore « peut-être en cela plus de mode que de raison. Les scolastiques employaient mal à propos une notion générale, « quand il s'agissait d'expliquer des phénomènes particuliers ; mais cet abus ne détruit point la chose. Il y a des « personnes qui avouent que l'âme est la forme de l'homme, « mais ils veulent qu'elle soit la seule forme substantielle « de la nature connue. M. Descartes en parle ainsi...... « Quelques-uns croient que cet excellent homme l'a fait « par politique ; j'en doute un peu, parce que je crois « qu'il avait raison en cela. Mais on n'en a point de donner ce privilége à l'homme seul, comme si la nature « était faite à bâton rompu. Il y a lieu de juger qu'il y a « une infinité d'âmes, ou, pour parler plus généralement, d'entéléchies primitives, qui ont quelque chose « d'analogique avec la perception et l'appétit, et qu'elles « sont toutes, et demeurent toujours, des formes substantielles des corps. Il est vrai qu'il y a apparemment « des espèces qui ne sont pas véritablement *unum per se* « (c'est-à-dire, des corps doués d'une véritable unité, ou « d'un être indivisible qui en fasse le principe actif total), « non plus qu'un moulin ou une montre le pourraient « être. Les sels, les minéraux et les métaux pourraient « être de cette nature, c'est-à-dire, de simples contextures « ou masses, où il y a quelque régularité. Mais les corps « des uns et des autres, c'est-à-dire, les corps animés, « aussi bien que les contextures sans vie, seront spécifiés « par la structure intérieure, puisque dans ceux-là mêmes « qui sont animés, l'âme et la machine, chacune à part, « suffisent à la détermination ; car elles s'accordent parfaitement, et quoiqu'elles n'aient point d'influence immédiate l'une sur l'autre, elles s'expriment mutuellement, l'une ayant concentré dans une parfaite unité « tout ce que l'autre a dispensé dans la multitude. Ainsi, « quand il s'agit de l'arrangement des espèces, il est inutile « de disputer des formes substantielles, quoiqu'il soit bon, « pour d'autres raisons, de connaître s'il y en a, et comment ; car sans cela, on sera étranger dans le monde « intellectuel. Au reste, les Grecs et les Arabes ont parlé « de ces formes aussi bien que les Européens, et si le vulgaire n'en parle point, il ne parle pas non plus ni d'algèbre, ni d'incommensurables. »

se présentent naturellement, puisque dans tous les pays les langues ont été formées longtemps avant les sciences. Ce ne sont pas des philosophes, des logiciens, ou telles autres gens, qui, après s'être bien tourmentés à penser aux formes et aux essences des choses, ont formé les noms généraux qui sont en usage parmi les différentes nations; mais plutôt, dans toutes les langues, la plupart de ces termes d'une extension plus ou moins grande ont tiré leur origine et leur signification du peuple ignorant et sans lettres, qui a réduit les choses à certaines espèces, et leur a donné des noms en vertu des qualités sensibles qu'il y rencontrait, pour pouvoir les désigner aux autres lorsqu'elles n'étaient pas présentes; soit que l'on eût besoin de parler d'une espèce, ou d'une seule chose en particulier.

§ 26. *C'est pour cela qu'elles sont fort diverses et incertaines.*

Puis donc qu'il est évident que nous rangeons les substances sous différentes espèces et sous diverses dénominations, selon leurs essences nominales, et non selon leurs essences réelles, ce qu'il faut considérer ensuite, c'est comment et par qui ces essences viennent à être faites. Pour ce qui est de ce dernier point, il est visible que c'est l'esprit qui est l'auteur de ces essences, et non la nature; parce que, si c'était un ouvrage de la nature, elles ne pourraient point être si diverses en différentes personnes, que l'expérience nous fait voir qu'elles le sont. Car, si nous prenons la peine d'y penser, nous ne trouverons point que l'essence nominale d'aucune espèce de substances soit la même pour tous les hommes, pas même celle qu'ils connaissent de la manière la plus intime. Il ne serait peut-être pas possible que l'idée abstraite à laquelle on a donné le nom d'homme fût différente en diverses personnes, si elle était formée par la nature; et que l'un y vit un animal raisonnable, et l'autre un animal sans plumes, à deux pieds avec de larges ongles. Celui qui attache le nom d'homme à une idée complexe, composée de sentiment et de mouvement volontaire, joints à un corps d'une telle forme, a par ce moyen une certaine essence de l'espèce qu'il appelle homme; et celui qui, après un plus profond examen, y ajoute la *raisonnabilité*, a une autre essence de l'espèce à laquelle il donne le même nom d'homme; de sorte qu'à l'égard de l'un d'eux, le même individu sera par là un véritable homme, qui ne l'est point à l'égard de l'autre. Je ne pense pas qu'il se trouve à peine une seule personne qui convienne que cette stature droite si connue soit la différence essentielle de l'espèce qu'il désigne par le nom d'homme. Cependant il est visible qu'il y a bien des gens qui déterminent plutôt les espèces des animaux par leur forme extérieure que par leur naissance, puisqu'on a mis en question plus d'une fois si certains fœtus humains devaient être admis au baptême, ou non, par la seule raison que leur configuration extérieure différait de la forme ordinaire des enfants, sans qu'on sût s'ils n'étaient point aussi capables de raison que des enfants jetés dans un autre moule, dont il s'en trouve quelques-uns qui, quoique d'une forme approuvée, ne sont jamais capables de faire voir, durant toute leur vie, autant de raison qu'il en paraît dans un singe ou un éléphant, et qui ne donnent jamais aucune marque d'être conduits par une âme raisonnable. D'où il paraît évidemment que la forme extérieure qui y manquait seulement, et non la faculté de raisonner, dont personne ne peut savoir si elle devait manquer dans son temps, a été regardée comme essentielle à l'espèce humaine. Et, dans ces occasions, les théologiens et les jurisconsultes les plus habiles sont obligés de renoncer à leur définition consacrée d'animal raisonnable, et de mettre à la place quelque autre essence de l'espèce humaine. M. Ménage nous fournit à ce sujet un exemple qui mérite d'être rapporté ici [1]. *Quand l'abbé de Saint-Martin*, dit-il, *vint au monde, il avait si peu la figure d'un homme, qu'il ressemblait plutôt à un monstre. On fut quelque temps à délibérer si on le baptiserait. Cependant il fut baptisé, et on le déclara homme par provision*, c'est-à-dire, jusqu'à ce que le temps eût fait connaître ce qu'il était. *Il était si disgracié de la nature, qu'on l'a appelé, toute sa vie, l'abbé Malotru. Il était de Caen.* Voilà un enfant qui fut fort près d'être exclu de l'espèce humaine, simplement à cause de sa forme. Il échappa à toute peine tel qu'il était; et il est certain qu'une figure un peu plus contrefaite l'en aurait privé pour jamais, et l'aurait fait périr, comme un être qui ne devait point passer pour un homme. Cependant on ne saurait donner aucune raison pourquoi une âme raisonnable n'aurait pu loger en lui, si les traits de son visage eussent été un peu plus altérés; pourquoi un visage un peu plus long, ou un nez plus plat,

[1] *Menagiana*, tome I, page 278 de l'édition de Hollande; année 1694.

ou une bouche plus fendue, n'aurait pu subsister, aussi bien que le reste de sa figure irrégulière, avec l'âme et avec les qualités qui le rendirent capable, tout contrefait qu'il était, d'avoir une dignité dans l'Église.

§ 27. Pour cet effet, je serais bien aise de savoir en quoi consistent les bornes précises et invariables de cette espèce. Il est évident à quiconque prend la peine de l'examiner, que la nature n'a fait ni établi rien de semblable parmi les hommes. On ne peut s'empêcher de voir que l'essence réelle de telle ou telle sorte de substance nous est inconnue : de là vient que nous sommes si indéterminés à l'égard des essences nominales que nous formons nous-mêmes ; et que si l'on interrogeait diverses personnes sur certains fœtus qui sont difformes en venant au monde, pour savoir s'ils les croient hommes, il est hors de doute qu'on en recevrait différentes réponses ; ce qui ne pourrait arriver, si les essences nominales, par où nous limitons et distinguons les espèces des substances, n'étaient point formées par les hommes avec quelque liberté, mais qu'elles fussent exactement copiées d'après des bornes précises que la nature eût établies, et par lesquelles elle eût distingué toutes les substances en certaines espèces. Qui voudrait, par exemple, entreprendre de déterminer de quelle espèce était ce monstre dont parle Licetus (liv. I, chap. 3), qui avait la tête d'un homme et le corps d'un pourceau ; ou ces autres qui, sur des corps d'hommes, avaient des têtes de bêtes, comme de chiens, de chevaux, etc. Si quelqu'une de ces créatures eût été conservée en vie et eût pu parler, la difficulté aurait été encore plus grande. Si le haut du corps, jusqu'au milieu, eût été de figure humaine, et que tout le reste eût représenté un pourceau, aurait-ce été un meurtre de s'en défaire ? Ou bien aurait-il fallu consulter l'évêque pour savoir si un tel être était assez homme pour devoir être présenté sur les fonts, ou non, comme j'ai ouï dire que cela est arrivé en France, il y a quelques années, dans un cas à peu près semblable ? Tant les bornes des espèces des animaux sont incertaines par rapport à nous, qui n'en pouvons juger que par les idées complexes que nous rassemblons nous-mêmes ; et tant nous sommes éloignés de connaître certainement ce que c'est qu'un homme ! Ce qui n'empêchera peut-être pas qu'on ne regarde comme une grande ignorance d'avoir aucun doute là-

dessus. Quoi q
de dire que ta
taines de cett
que le nombre
constituent l'e
faitement con
doutes fort im
qu'aucune déf
du mot *homm*
ait faite de ce
parfaites ni a
personne de b
les choses ; m
un consenteme
les hommes v
sion des cas c
trueuses qui p
miner s'il fau
êtres, ou leu
ou leur refuser

§ 28. *Les ess*
ne sont pa
celles des m

Mais quoiqu
tances soient f
pourtant pas f
des modes mix
nale, il faut
elle est compo
ne forment q
qu'elle soit ; e
particulières a
mêmes, sans q
la première de
ses idées comp
quement la na
cune idée qu'l
Personne n'all
figure de chev
fixité de l'or,
de quelques s
ne veuille se r
barrasser ses
Mais les homm
toujours existe
tiré des copie
ainsi unis ils
des substance
puissent faire
lent, et leur
propos, il fau

des choses réellement existantes, ils conforment jusqu'à un certain degré leurs idées aux choses dont ils veulent parler, s'ils souhaitent d'être entendus. Autrement le langage des hommes serait tout à fait semblable à celui de Babel, et les mots dont chaque particulier se servirait, n'étant intelligibles qu'à lui-même, ils ne seraient plus d'aucun usage pour la conversation et pour les affaires ordinaires de la vie, si les idées qu'ils désignent ne répondaient, en quelque manière, aux communes apparences et conformités des substances, considérées comme réellement existantes.

§ 29. *Quoiqu'elles soient fort imparfaites.*

En second lieu, quoique l'esprit de l'homme, en formant ses idées complexes des substances, n'en réunisse jamais qui n'existent ou ne soient supposées exister ensemble, et qu'ainsi il fonde véritablement cette union sur la nature même des choses, cependant le nombre d'idées qu'il combine dépend de la différente application, industrie ou fantaisie de celui qui forme cette espèce de combinaison. En général, les hommes se contentent d'un petit nombre de qualités sensibles, qui se présentent sans aucune peine; et souvent, pour ne pas dire toujours, ils en omettent d'autres, qui ne sont ni moins importantes ni moins fortement unies que celles qu'ils prennent. Il y a deux sortes de substances sensibles : l'une, des corps organisés qui sont perpétués par semence; et, dans ces substances, la forme extérieure est la qualité sur laquelle nous nous réglons le plus : c'est la partie la plus caractéristique qui sert à déterminer l'espèce. C'est pourquoi, dans les végétaux et dans les animaux, une substance étendue et solide, de telle ou telle figure, remplit cette fonction : car, quelque estime que certaines gens fassent de la définition d'animal raisonnable, pour désigner l'homme, cependant, si l'on trouvait une créature qui eût la faculté de parler et l'usage de la raison, mais qui ne participât point à la figure ordinaire de l'homme, elle aurait beau être un animal raisonnable, l'on aurait, je crois, bien de la peine à la reconnaître pour un homme. Et si l'ânesse de Balaam eût discouru toute sa vie aussi raisonnablement qu'elle fit une fois avec son maître, je doute que personne l'eût jugée digne de nom d'homme, ou reconnue pour être de la même espèce que lui. Comme c'est sur la figure qu'on se règle le plus souvent pour déterminer l'espèce des végétaux et des animaux, de même, à l'égard de la plupart des corps qui ne sont pas produits par semence, c'est à la couleur qu'on s'attache le plus. Ainsi, là où nous trouvons la couleur de l'or, nous sommes portés à nous figurer que toutes les autres qualités comprises dans notre idée complexe y sont aussi; de sorte que nous prenons communément ces deux qualités qui se présentent d'abord à nous, la figure et la couleur, pour des idées si propres à désigner différentes espèces, que, voyant une peinture bien faite, nous disons aussitôt, c'est un lion, c'est une rose, c'est une coupe d'or ou d'argent; et cela seulement à cause des diverses figures et couleurs représentées à l'œil par le moyen du pinceau.

§ 30. *Elles peuvent pourtant servir pour la conversation ordinaire.*

Mais, quoique cela suffise à peu près à des conceptions grossières et confuses des choses, à des façons de parler et de penser peu exactes, cependant il s'en faut bien que les hommes conviennent du nombre précis des idées simples ou des qualités qui appartiennent à aucune espèce de choses, et qui sont désignées par le nom qu'on lui donne. Et il n'y a pas sujet d'en être surpris, puisqu'il faut beaucoup de temps, de peine, d'adresse, une exacte recherche et un long examen, pour trouver quelles sont ces idées simples qui sont constamment et inséparablement unies dans la nature, qui se rencontrent toujours ensemble dans le même sujet, et combien il y en a. La plupart des hommes, n'ayant ni le temps ni l'inclination ou l'application qu'il faut, pour porter sur cela leurs vues jusqu'à un degré tant soit peu satisfaisant, se contentent de la connaissance de quelques apparences communes, extérieures et en fort petit nombre, par où ils puissent les distinguer aisément, et les réduire à certaines espèces, pour l'usage ordinaire de la vie; et ainsi, sans un plus ample examen, ils leur donnent des noms, ou se servent, pour les désigner, des noms qui sont déjà en usage. Or, quoique dans la conversation ordinaire ces noms passent assez aisément pour des signes de quelques qualités communes qui coexistent ensemble, il s'en faut pourtant beaucoup que ces noms comprennent, dans une signification déterminée, un nombre précis d'idées simples, et encore moins toutes celles qui sont réellement unies dans la nature. Malgré tout le bruit qu'on a fait sur le genre et l'espèce, et malgré tant de discours qu'on a débités sur les différences spécifiques, quiconque considérera com-

bien il y a peu de mots dont nous ayons des définitions fixes et déterminées, sera sans doute en droit de penser que les formes, dont on a tant parlé dans les écoles, ne sont que de pures chimères, qui ne répandent aucune lumière sur la nature spécifique des choses. Et qui considérera combien il s'en faut que les noms des substances aient des significations sur lesquelles tous ceux qui les emploient soient parfaitement d'accord, aura sujet d'en conclure que, encore qu'on suppose que toutes les essences nominales des substances soient copiées d'après nature, elles sont pourtant toutes, ou la plupart, très-imparfaites. En effet, la composition de ces idées complexes est fort différente en différentes personnes, et qu'ainsi ces bornes des espèces sont telles qu'elles sont établies par les hommes et non par la nature, si tant est qu'il y ait dans la nature de telles bornes fixes et déterminées. Il est vrai que plusieurs substances particulières sont formées de telle sorte par la nature, qu'elles ont de la ressemblance et de la conformité entre elles, et que c'est là un fondement suffisant pour les ranger sous certaines espèces. Mais cette réduction que nous faisons des choses en espèces déterminées, n'étant destinée qu'à leur donner des noms généraux et à les comprendre sous ces noms, je ne saurais voir comment, en vertu de cette réduction, on peut dire proprement que la nature fixe les bornes des espèces des choses. Ou, si elle le fait, il est du moins visible que les limites que nous assignons aux espèces ne sont pas exactement conformes à celles qui ont été établies par la nature. Car, dans le besoin que nous avons de noms généraux pour l'usage du moment, nous ne nous mettons point en peine de découvrir toutes les qualités des objets, qui nous feraient mieux connaître leurs différences et leurs conformités les plus essentielles ; mais nous les classons nous-mêmes en espèces, en vertu de certaines apparences qui frappent les yeux de tout le monde, afin de pouvoir, par des noms généraux, communiquer plus aisément aux autres ce que nous en pensons[1]. Car, comme nous ne connaissons aucune substance que par le moyen des idées simples qui y sont unies, et que nous observons plusieurs choses particulières qui conviennent avec d'autres, par plusieurs de ces idées simples, nous formons de cet amas d'idées notre idée spécifique, et lui donnons un nom général ; afin que, lorsque nous voulons enregistrer, pour ainsi dire, nos propres pensées, et discourir avec les autres hommes, nous puissions désigner, par un son court, tous les individus qui conviennent dans cette idée complexe, sans faire une énumération des idées simples dont elle est composée : évitant par là de perdre du temps et d'user nos poumons à faire de vaines et ennuyeuses descriptions ; ce que nous voyons que sont obligés de faire tous ceux qui veulent parler de quelque nouvelle espèce de choses qui n'ont point encore de nom.

§ 31. *Les essences des espèces sont fort différentes sous un même nom.*

Mais, quoique ces espèces de substances puissent assez bien passer dans la conversation ordinaire, il est évident que l'idée complexe, dans laquelle on remarque que plusieurs individus conviennent, est formée différemment par différentes personnes ; plus exactement par les uns, et moins exactement par les autres, quelques-uns y comprenant un plus grand, et d'autres un plus petit nombre de qualités, ce qui montre visiblement que c'est un ouvrage de l'esprit. Un jaune éclatant constitue l'or, à l'égard des enfants : d'autres y ajoutent la pesanteur, la malléabilité et la fusibilité, et d'autres encore d'autres qualités qu'ils trouvent aussi constamment jointes à cette couleur jaune que sa pesanteur ou sa fusibilité. Car, parmi toutes ces qualités et autres semblables, l'une a autant de droit que l'autre de faire partie de l'idée complexe de cette substance, où elles sont toutes réunies ensemble. C'est pourquoi différentes personnes, omettant dans ce sujet, ou y faisant entrer plusieurs idées simples, selon leur différente application ou adresse à l'examiner, ils se font par là diverses essences de l'or, lesquelles doivent être

[1] « Si nous combinons des idées compatibles, les limites que nous assignons aux espèces sont toujours *exactement conformes* à la nature : et si nous prenons garde « à combiner les idées qui se trouvent actuellement « ensemble, nos notions sont encore conformes à l'expérience ; et si nous les considérons comme provisionnelles seulement pour des corps effectifs, sauf à l'expérience faite ou à faire d'y découvrir davantage : et si « nous recourons aux experts, lorsqu'il s'agit de quelque « chose de précis à l'égard de ce qu'on entend publiquement par le nom, nous ne nous y tromperons pas. « Ainsi, la nature peut fournir des idées plus parfaites et « plus commodes, mais elle ne donnera point un démenti « à celles que nous avons, qui sont bonnes et naturelles, « quoique ce ne soient peut-être pas les meilleures et les « plus naturelles. »

par conséquent une production de leur esprit, et non de la nature.

§ 32. *Plus nos idées sont générales, plus elles sont incomplètes.*

Si le nombre des idées simples qui composent l'essence nominale de la plus basse espèce, ou la première distribution des individus en espèces, dépend de l'esprit de l'homme qui assemble diversement ces idées, il est bien plus évident qu'il en est de même dans les classes les plus étendues, qu'on appelle *genres* en termes de logique. En effet, ce ne sont que des idées qu'on rend imparfaites à dessein : car, qui ne voit du premier coup d'œil que diverses qualités, que l'on peut trouver dans les choses mêmes, sont exclues exprès des idées génériques? Comme l'esprit, pour former des idées générales qui puissent comprendre divers êtres particuliers, en exclut le temps, le lieu et les autres circonstances qui ne peuvent être communes à plusieurs individus, ainsi, pour former des idées encore plus générales, et qui comprennent différentes espèces, l'esprit en exclut les qualités qui distinguent ces espèces les unes des autres, et ne renferme, dans cette nouvelle combinaison d'idées, que celles qui sont communes à différentes espèces. La même commodité qui a porté les hommes à désigner par un seul nom les divers fragments de cette matière jaune qui vient de la Guinée ou du Pérou, les engage aussi à inventer un seul nom qui puisse comprendre l'or, l'argent, et quelques autres corps de différentes sortes : ce qu'on fait en omettant les qualités qui sont particulières à chaque espèce, et retenant une idée complexe formée de celles qui sont communes à toutes ces espèces. Ainsi, le nom de *métal* leur étant assigné, voilà un genre établi, dont l'essence n'est autre chose qu'une idée abstraite qui, contenant seulement la malléabilité et la fusibilité, avec certains degrés de pesanteur et de fixité, en quoi quelques corps de différentes espèces conviennent, laisse à part la couleur et les autres qualités particulières à l'or, à l'argent, et aux autres sortes de corps compris sous le nom de métal. D'où il paraît évidemment que, lorsque les hommes forment leurs idées génériques des substances, ils ne suivent pas exactement les modèles qui leur sont proposés par la nature; puisqu'on ne saurait trouver aucun corps qui renferme simplement la malléabilité et la fusibilité, sans d'autres qualités qui en sont aussi inséparables que celles-là. Mais, comme les hommes, en formant leurs idées générales, considèrent plutôt la commodité du langage, et le moyen de s'exprimer promptement par des signes courts et d'une certaine étendue, que la vraie et précise nature des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, ils se sont principalement proposé, dans la formation de leurs idées abstraites, cette fin, qui consiste à faire provision de noms généraux et de différente étendue. De sorte que, dans cette matière des genres et des espèces, le *genre*, ou l'idée la plus étendue n'est autre chose qu'une conception partielle de ce qui est dans les espèces; et l'*espèce* n'est autre chose qu'une idée partielle de ce qui est dans chaque individu. Si donc quelqu'un s'imagine qu'un homme, un cheval, un animal, et une plante, etc., sont distingués par des essences réelles formées par la nature, il doit se figurer la nature bien libérale de ces essences réelles, en sorte qu'elle en produise une pour le corps, une autre pour l'animal, et l'autre pour un cheval, et qu'elle communique libéralement toutes ces essences à *Bucéphale*. Mais, si nous considérons exactement ce qui arrive dans la formation de tous ces genres et de toutes ces espèces, nous trouverons qu'il ne s'y fait rien de nouveau, mais que ces genres et ces espèces ne sont autre chose que des signes plus ou moins étendus, par où nous pouvons exprimer en peu de syllabes un grand nombre de choses particulières, en tant qu'elles conviennent dans des conceptions plus ou moins générales, que nous avons formées dans cette vue[1]. Et dans tout

[1] « Si l'on prend les *essences réelles* pour ces *modèles* « substantiels, qui seraient un corps et rien de plus, un « animal et rien de plus spécifique, un cheval sans qua- « lités individuelles, on a raison de les traiter de chi- « mères, et personne n'a prétendu, je pense, pas même « les plus grands *réalistes* d'autrefois, qu'il y ait autant « de substances qui se bornassent au générique, qu'il y a « de genres. Mais il ne s'ensuit pas que si les essences gé- « nérales ne sont pas cela, elles sont purement des *signes;* « car j'ai fait remarquer plusieurs fois que ce sont des « *possibilités dans les ressemblances.* C'est comme de « ce que les couleurs ne sont pas toujours des substances « ou des teintures extractibles, il ne s'ensuit pas qu'elles « sont imaginaires. Au reste, on ne saurait se figurer la « nature trop libérale; elle l'est au delà de tout ce que « nous pouvons inventer, et toutes les possibilités com- « patibles en prévalence se trouvent réalisées sur le grand « théâtre de ses représentations. Il y avait autrefois deux « axiomes chez les philosophes : celui des *réalistes* sem- « blait faire la nature prodigue, et celui des *nominaux* « la semblait déclarer chiche : l'un dit que la nature ne « souffre point de vide, et l'autre qu'elle ne fait rien en « vain. Ces deux axiomes sont bons, pourvu qu'on les « entende; car la nature est comme un bon ménager, qui



cela nous pouvons observer que le terme le plus général est toujours le nom d'une idée moins complexe, et que chaque genre n'est qu'une conception partielle de l'espèce qu'il comprend sous lui. De sorte que, si ces idées générales et abstraites passent pour complètes, ce ne peut être que par rapport à une certaine relation établie entre elles et certains noms qu'on emploie pour les désigner, et non à l'égard d'aucune chose existante, en tant que formée par la nature.

§ 33. *Tout cela est adapté à la fin du langage.*

Ceci est adapté à la véritable fin du langage, qui doit être de communiquer nos notions par le moyen le plus court et le plus facile qu'on puisse trouver. Car, de cette manière, celui qui veut discourir des choses, en tant qu'elles conviennent dans l'idée complexe d'étendue et de solidité, n'a besoin que du mot de *corps* pour désigner tout cela. Celui qui, à ces idées, en veut joindre d'autres signifiées par les mots de *vie*, de *sentiment* et de *mouvement spontané*, n'a besoin que d'employer le mot d'*animal* pour signifier tout ce qui participe à ces idées : et celui qui a formé une idée complexe d'un corps accompagné de vie, de sentiment et de mouvement, auquel est jointe la faculté de raisonner, avec une certaine figure, n'a besoin que du seul mot *homme* pour exprimer toutes les idées particulières qui répondent à cette idée complexe. Tel est le véritable usage du genre et de l'espèce, et c'est ce que les hommes font, sans songer en aucune manière aux essences réelles, ou formes substantielles, qui ne font point partie de nos connaissances quand nous pensons à ces choses, ni de la signification des mots dont nous nous servons en nous entretenant avec les autres hommes.

§ 34. *Exemple dans les casoars.*

Si je veux parler à quelqu'un d'une espèce d'oiseaux que j'ai vue depuis peu dans le parc de Saint-James, de trois ou quatre pieds de haut, dont la peau est couverte de quelque chose qui tient le milieu entre la plume et le poil, d'un brun obscur, sans ailes, mais qui, au lieu d'ailes, a deux ou trois petites branches semblables à des branches de genêt qui lui descendent au

« épargne là où il le faut, pour être magnifique en temps « et lieu. Elle est magnifique dans les effets, et ménagère « dans les causes qu'elle emploie. »

bas du corps, jambes, des pie fes, et sans que par où je puis Mais quand on de cet animal, pour désigner c complexes, con vient de voir ; est présentemen ne connaisse p sence réelle de connaissais aup apparences, j' la nature de c d'en avoir app glais en ont de des noms spécif fort connus, et

§ 35. *Ce sont les*

Il paraît, pa sont les homm choses. Car, co tes essences qu ces, il est év idées abstraites minales, form ces. Si l'on tro autres qualités on mettrait san l'or ou non, c' pèce. Et cela n l'idée abstraite attache le nom serait de vérit espèce, par ra la malléabilité signe par le n rait pas de l'or l'égard de celui l'idée spécifiqu le demande, qu sous un seul et ment deux dif

1 « Peut-être qu « de la peau, ou « suffirait toute se « connu, comme « qu'il avait fait, « suivant le prov « constances, moi

sont pas exactement composées de la même collection de qualités? Et qu'on ne dise pas que c'est une pure supposition, d'imaginer qu'il puisse exister un corps dans lequel, excepté la malléabilité, l'on puisse trouver les autres qualités ordinaires de l'or, puisqu'il est certain que l'or lui-même est quelquefois si aigre (comme parlent les artisans) qu'il ne peut pas plus résister au marteau que le verre. Ce que nous avons dit, que l'un renferme la malléabilité dans l'idée complexe à laquelle il attache le nom d'*or*, et que l'autre l'omet, ou peut le dire de sa pesanteur particulière, de sa fixité, et de plusieurs autres semblables qualités. Car, quoi que ce soit qu'on exclue ou qu'on admette, c'est toujours l'idée complexe à laquelle le nom est attaché qui constitue l'espèce; et par cela seul qu'une portion particulière de matière répond à cette idée, le nom de l'espèce lui convient véritablement, et elle est de cette espèce. C'est de l'or véritable, c'est un parfait métal. Il est donc visible que cette détermination des espèces dépend de l'esprit de l'homme, qui forme telle ou telle idée complexe [1].

§ 36. *La nature fait la ressemblance des choses.*

Voici donc, en un mot, tout le mystère. La nature produit plusieurs choses particulières qui conviennent entre elles en plusieurs qualités sensibles, et probablement aussi par leur forme et constitution intérieure : mais ce n'est pas cette essence réelle qui les distingue en espèces; ce sont les hommes qui, prenant occasion des qualités qu'ils trouvent unies dans les choses particulières, auxquelles ils remarquent que plusieurs individus participent également, les réduisent en espèces, par le moyen des noms qu'ils leur donnent, afin d'avoir la commodité de se servir de signes d'une certaine étendue, sous lesquels les individus viennent à être rangés comme sous autant d'étendards, selon qu'ils sont conformes à telle ou telle idée abstraite : de sorte que celui-ci est du régiment bleu, celui-là du régiment rouge, ceci est un homme, cela est un singe. C'est là, dis-je, à quoi se réduit, à mon avis, tout ce qui concerne le genre et l'espèce.

§ 37. Je ne dis pas que, dans la constante production des êtres particuliers, la nature les fasse toujours nouveaux et différents. Elle les fait, au contraire, fort semblables l'un à l'autre; ce qui, je crois, n'empêche pourtant pas qu'il ne soit vrai que les bornes des espèces sont établies par les hommes, puisque les essences des espèces qu'on distingue par différents noms, sont formées par eux, comme il a été prouvé, et qu'elles sont rarement conformes à la nature intérieure des choses, d'où elles sont déduites. Et, par conséquent, nous pouvons dire avec vérité que cette réduction des choses en certaines espèces est l'ouvrage de l'homme.

§ 38. *Chaque idée abstraite est une essence.*

Une chose qui, je m'assure, paraîtra fort étrange dans cette doctrine, c'est qu'il s'ensuivra de ce qu'on vient de dire, que chaque idée abstraite qui a un certain nom, forme une espèce distincte. Mais que faire à cela, si la vérité le veut ainsi? Car il faut que cela reste de cette manière, jusqu'à ce que quelqu'un puisse nous montrer les espèces des choses, limitées et distinguées par quelque autre marque, et nous faire voir que les termes généraux ne signifient pas nos idées abstraites, mais quelque chose qui en est différent. Je voudrais bien savoir pourquoi un bichon et un lévrier ne sont pas des espèces aussi distinctes qu'un épagneul et un éléphant. Nous n'avons pas une autre idée de la différente essence d'un éléphant et d'un épagneul, que de la différente essence d'un bichon et d'un lévrier; toute la différence essentielle, par où nous connaissons ces animaux et les distinguons les uns des autres, consiste uniquement dans la différence qu'il y a entre les collections d'idées simples auxquelles nous avons donné ces différents noms.

§ 39. *La formation des genres et des espèces se rapporte aux noms généraux.*

Outre l'exemple de la glace et de l'eau que nous avons rapporté [1] ci-dessus, en voici un fort familier, par où il sera aisé de voir combien la formation des genres et des espèces a de rapport aux noms généraux, et combien les noms généraux sont nécessaires, si ce n'est pour don-

[1] « Point du tout, il ne détermine que le nom. Mais « (dans l'hypothèse proposée au commencement de cet « article) l'expérience nous apprendrait que la malléabilité « n'a pas de connexion nécessaire avec les autres qualités « de l'or prises ensemble. Elle nous apprendrait donc une « nouvelle possibilité, et par conséquent une nouvelle « espèce. Pour ce qui est de l'or aigre ou cassant, cela « ne vient que des additions, et n'est point consistant « avec les autres épreuves de l'or; car la coupelle et l'antimoine lui ôtent cette aigreur. »

[1] Page 271, § 13.



ner l'existence à une espèce, du moins pour la rendre complète et la faire passer pour telle. Une montre qui ne marque que les heures, et une montre sonnante, ne sont qu'une seule espèce à l'égard de ceux qui n'ont qu'un nom pour les désigner; mais, à l'égard de celui qui a le nom de *montre* pour désigner la première, et celui d'*horloge* pour signifier la dernière, avec les différentes idées complexes auxquelles ces noms appartiennent, ce sont des espèces différentes. On dira peut-être que la disposition intérieure est différente dans ces deux machines, et que l'horloger en a une idée fort distincte. Qu'importe? Il est pourtant visible qu'elles ne sont qu'une espèce par rapport à l'horloger, tant qu'il n'a qu'un seul nom pour les désigner. Car, qu'est-ce qui suffit dans la disposition intérieure pour faire une nouvelle espèce? Il y a des montres à quatre roues, et d'autres à cinq, est-ce là une différence spécifique par rapport à l'ouvrier? Quelques-unes ont des cordes et des fusées, et d'autres n'en ont point : quelques-unes ont le balancier libre, en d'autres il est réglé par un ressort fait en spirale, et d'autres par des soies de pourceau. Quelqu'une de ces choses ou toutes ensemble suffisent-elles pour faire une différence spécifique à l'égard de l'ouvrier qui connaît chacune de ces différences en particulier, et plusieurs autres qui se trouvent dans la constitution intérieure des montres? Il est certain que chacune de ces choses diffère réellement du reste; mais de savoir si c'est une différence essentielle et spécifique, ou non, c'est une question dont la décision dépend uniquement de l'idée complexe à laquelle le nom de *montre* est appliqué. Tant que toutes ces choses conviennent dans l'idée que ce nom signifie, et que ce nom ne comprend pas différentes espèces sous lui, en qualité de terme générique, il n'y a entre elles aucune différence, ni essentielle, ni spécifique. Mais si quelqu'un veut faire de plus petites divisions, d'après les différences qu'il connaît dans la configuration intérieure des montres, et s'il donne à ces idées complexes, ainsi déterminées, des noms dont l'usage soit adopté, ce seront alors autant de nouvelles espèces, à l'égard de ceux qui auront ces idées, et qui leur assigneront des noms particuliers : de sorte qu'en vertu de ces différences ils pourront distinguer les montres en toutes ces diverses espèces; et alors le mot de *montre* sera un terme générique. Cependant ce ne seraient pas des espèces distinctes par rapport à des gens qui, n'é-

tant point l
tion intérieu
point d'autr
d'une certai
grosseur, qu
d'une aiguil
à leur égar
pour exprin
raient autre
tement de r
n'y a perso
roues ou les
qui agissen
raisonnable,
bécile, ne s
de la différ
celle d'un i
ces différen
ou spécifiq
que par la
imbécile et
qui est sign
uniquement
de ces êtres
ou s'ils ne l

§ 40. *Les e*
moins co
relles.

Il est aisé
nons de di
choses artifi
confusion e
choses natu
étant un o
proposé de

[1] « Entre l
« *ques*, où la
« suffit, quelq
« *férences sp*
« fondées sur
« milieu, mai
« ou s'y règle
« qui ne sont
« changent pa
« sentiel que l
« aller plus lo
« a du rappor
« régler aussi l
« Au reste, o
« vent autoris
« espèces devi
« qui sont ap
« un nom part
« commencer
« Toute cette

lui est bien connue, on suppose que le nom de la chose n'emporte point d'autre idée ni d'autre essence que ce qui peut être connu avec certitude, et qu'il n'est pas fort malaisé de comprendre. Car l'idée ou l'essence des différentes sortes de choses artificielles ne consistant la plupart du temps que dans une certaine figure déterminée des parties sensibles, et quelquefois dans le mouvement qui en dépend (ce que l'artisan opère sur la matière, selon qu'il le trouve nécessaire à la fin qu'il se propose), il n'est pas au-dessus de la portée de nos facultés de nous en former une certaine idée, et par là de fixer la signification des noms qui distinguent les différentes espèces des choses artificielles, avec moins d'incertitude, d'obscurité et d'équivoque, que nous ne pouvons le faire à l'égard des choses naturelles, dont les différences et les opérations dépendent d'un mécanisme que nous ne saurions découvrir.

§ 41. *Les choses artificielles sont de diverses espèces distinctes.*

J'espère qu'on n'aura pas de peine à me pardonner la pensée où je suis, que les choses artificielles sont de diverses espèces distinctes, aussi bien que les naturelles, puisque je les trouve rangées aussi nettement et aussi distinctement en différentes sortes, par le moyen de différentes idées abstraites, et des noms généraux qu'on leur assigne, lesquels sont aussi distincts l'un de l'autre que ceux qu'on donne aux substances naturelles. Car, pourquoi ne croirions-nous pas qu'une montre et un pistolet sont deux espèces distinctes l'une de l'autre, aussi bien qu'un cheval et un chien, puisqu'elles sont représentées à notre esprit par des idées distinctes, et aux autres hommes par des dénominations distinctes.

§ 42. *Les seules substances ont des noms propres.*

Il faut de plus remarquer, à l'égard des substances, que de toutes les diverses sortes d'idées que nous avons, ce sont les seules qui aient des noms particuliers ou propres, par où l'on ne désigne qu'une seule chose particulière; parce que, dans les idées simples, dans les modes et les relations, il arrive rarement que les hommes aient occasion de faire souvent mention de telle ou telle idée individuelle et particulière, lorsqu'elle est absente. D'ailleurs, la plus grande partie des modes mixtes étant des actions qui périssent dès leur naissance, elles ne sont pas capables d'une longue durée, comme les substances qui sont des agents, et dans lesquelles les idées simples, qui forment les idées complexes désignées par un nom particulier, subsistent longtemps unies ensemble [1].

§ 43. *Difficulté qu'il y a à traiter des mots.*

Je suis obligé de demander pardon à mon lecteur, pour avoir discouru si longtemps sur ce sujet, et peut-être avec quelque obscurité. Mais je le prie en même temps de considérer combien il est difficile de faire entrer une autre personne, par le secours des paroles, dans l'examen des

[1] « Il y a pourtant des cas où on a eu besoin de se souvenir d'un accident individuel, et où on lui a donné un nom; ainsi la règle qu'établit ici notre auteur est bonne pour l'ordinaire, mais elle reçoit des exceptions.... Pour ce qui est des *espèces des choses artificielles*, les philosophes scolastiques ont fait difficulté de les laisser entrer dans leurs *prédicaments :* mais leur délicatesse y était peu nécessaire, ces tables prédicamentales devant servir à faire une revue générale de nos idées. Il est bon de reconnaître cependant la différence qu'il y a entre les substances parfaites, et les assemblages des substances (*aggregata*) qui sont des êtres substantiels composés ou par la nature, ou par l'artifice des hommes. Car la nature a aussi de telles aggrégations, comme sont les corps dont la mixtion est imparfaite (*imperfectè mixta*), pour parler le langage de nos philosophes, qui ne font point *unum per se* et n'ont point en eux une parfaite unité... En un mot, l'unité parfaite doit être réservée aux corps animés, ou doués d'entéléchies primitives; car ces entéléchies ont de l'analogie avec les âmes, et sont aussi indivisibles et impérissables qu'elles; et j'ai fait juger ailleurs que leurs corps organiques sont des machines en effet, mais qui surpassent autant les artificielles, que l'inventeur des naturelles nous surpasse. Car ces machines de la nature sont aussi impérissables que les âmes mêmes, et l'animal avec l'âme subsiste toujours. C'est (pour me mieux expliquer par quelque chose de revenant, tout ridicule qu'il est) comme Arlequin qu'on voulait dépouiller sur le théâtre; mais on n'en put venir à bout, parce qu'il avait je ne sais combien d'habits les uns sur les autres : quoique les réplications des corps organiques à l'infini, qui sont dans un animal, ne soient pas si semblables ni si appliquées les unes sur les autres, que des habits, l'artifice de la nature étant d'une tout autre subtilité. Tout cela fait voir que les philosophes n'ont pas eu tout le tort du monde, de mettre tant de distance entre les choses artificielles et entre les corps naturels doués d'une véritable unité. Mais il n'appartenait qu'à notre temps de développer ce mystère et d'en faire comprendre l'importance et les suites, pour bien établir la théologie naturelle, et ce qu'on appelle la pneumatique, d'une manière qui soit véritablement naturelle et conforme à ce que nous pouvons expérimenter et entendre, qui ne nous fasse rien perdre des importantes considérations qu'elles doivent fournir, ou plutôt qui la rehausse, comme fait le *système de l'harmonie préétablie.* »

choses mêmes, lorsqu'on vient à les dépouiller de ces différences spécifiques que nous avons coutume de leur attribuer. Si je ne nomme pas ces choses, je ne dis rien, et si je les nomme, je les range par là sous quelque espèce particulière, et je suggère à l'esprit l'idée abstraite ordinaire de cette espèce-là, par où je traverse mon propre dessein. Car, parler d'un homme, et renoncer en même temps à la signification ordinaire du nom d'homme, qui est l'idée complexe qu'on y attache communément, et prier le lecteur de considérer l'homme comme il est en lui-même, et selon qu'il est distingué réellement des autres par sa constitution intérieure, ou essence réelle, c'est-à-dire, par quelque chose qu'il ne connaît pas, cela ressemble à un vrai badinage. Et cependant c'est ce que ne peut se dispenser de faire quiconque veut parler des essences ou espèces, supposées réelles, en tant qu'on les croit formées par la nature; quand ce ne serait que pour faire entendre qu'une telle chose, signifiée par les noms généraux dont on se sert pour désigner les substances, n'existe nulle part. Mais, parce qu'il est difficile de conduire l'esprit de cette manière, en se servant des noms connus et familiers, qu'on me permette de proposer encore un exemple qui fasse connaître plus clairement les différentes vues sous lesquelles l'esprit considère les noms et les idées spécifiques, et de montrer comment les idées complexes des modes ont quelquefois du rapport à des archétypes, qui sont dans l'esprit de quelque autre être intelligent, ou, ce qui est la même chose, à la signification que d'autres attachent aux noms dont on se sert communément pour désigner ces modes, et comment ils ne se rapportent quelquefois à aucun archétype. Qu'on me permette aussi de faire voir comment l'esprit rapporte toujours ses idées des substances, ou aux substances mêmes, ou à la signification de leurs noms, comme à des archétypes; d'expliquer nettement quelle est la nature des espèces, ou de la réduction des choses en espèces, selon que nous la comprenons et que nous la mettons en usage; et quelle est la nature des essences qui appartiennent à ces espèces, ce qui peut-être contribue beaucoup plus qu'on ne croirait d'abord, à nous découvrir quelle est l'étendue et la certitude de nos connaissances.

§ 44. *Exemple de modes mixtes dans les mots* kinneah *et* niouph.

Supposons Adam dans l'état d'un homme fait, doué d'un esprit solide, mais dans un pays étranger, environné de choses qui toutes lui sont nouvelles et inconnues, sans autres facultés pour en acquérir la connaissance que celles qu'un homme de cet âge a actuellement. Il voit Lamech plus triste qu'à l'ordinaire, et il se figure que cela vient du soupçon qu'il a conçu que sa femme Adah, qu'il aime passionnément, n'ait trop d'amitié pour un autre homme. Adam communique ces pensées à Ève, et lui recommande de prendre garde qu'Adah ne fasse quelque folie; et, dans l'entretien qu'il a avec Ève, il se sert de ces deux mots nouveaux *kinneah* et *niouph*. Il paraît, dans la suite, qu'Adam s'est trompé, car il trouve que la mélancolie de Lamech vient de ce qu'il a tué un homme. Cependant les deux mots *kinneah* et *niouph* ne perdent point leurs significations distinctes, le premier signifiant le soupçon qu'un mari a de l'infidélité de sa femme, et l'autre l'acte par lequel une femme commet cette infidélité. Il est évident que voilà deux différentes idées complexes de modes mixtes, désignées par des noms particuliers; deux espèces distinctes d'actions essentiellement différentes. Cela étant, je demande en quoi consistaient les essences de ces deux espèces distinctes d'actions? Il est visible qu'elles consistaient dans une combinaison précise d'idées simples, différente dans l'une et dans l'autre. Mais l'idée complexe qu'Adam avait dans l'esprit, et qu'il nomme *kinneah*, était-elle complète, ou non? Il est évident qu'elle était complète; car, étant une combinaison d'idées simples qu'il avait assemblées volontairement, sans rapport à aucun archétype, sans avoir égard à aucune chose qu'il prît pour modèle d'une telle combinaison, l'ayant formée lui-même par abstraction, et lui ayant donné le nom de *kinneah*, pour exprimer en abrégé aux autres hommes, par ce seul son, toutes les idées simples contenues et unies dans cette idée complexe, il suit nécessairement de là que c'était une idée complète. Comme cette combinaison avait été formée par un pur effet de sa volonté, elle renfermait tout ce qu'il avait dessein qu'elle renfermât; et, par conséquent, elle ne pouvait qu'être parfaite et complète, puisqu'on ne pouvait supposer qu'elle se rapportât à aucun autre archétype qu'elle dût représenter.

§ 45. Ces mots *kinneah* et *niouph* furent introduits par degrés dans l'usage ordinaire, et alors le cas fut un peu différent. Les enfants d'Adam



avaient les mêmes facultés, et, par conséquent, le même pouvoir qu'il avait d'assembler dans leur esprit telles idées complexes des modes mixtes qu'ils trouvaient à propos, d'en former des abstractions, et d'instituer tels sons qu'ils voulaient pour les désigner. Mais, parce que l'usage des noms consiste à faire connaître aux autres les idées que nous avons dans l'esprit, on ne peut en venir là que lorsque le même signe présente la même idée à l'esprit de deux personnes qui veulent s'entre-communiquer leurs pensées et discourir ensemble. Ainsi, ceux d'entre les enfants d'Adam qui trouvèrent ces deux mots, *kinneah* et *niouph*, reçus dans l'usage ordinaire, ne pouvaient pas les prendre pour de vains sons qui ne signifiaient rien; mais ils devaient conclure nécessairement qu'ils signifiaient quelque chose, certaines idées déterminées et abstraites, puisque c'étaient des noms généraux; et qu'enfin ces idées abstraites étaient les essences de certaines espèces, distinguées de toute autre par ces noms-là. Si donc ils voulaient se servir de ces mots, comme de noms d'espèces déjà établies et reconnues d'un commun consentement, ils étaient obligés de conformer les idées qu'ils formaient en eux-mêmes, comme signifiées par ces noms-là, aux idées qu'elles signifiaient dans l'esprit des autres hommes, comme à leurs véritables modèles. Et, dans ce cas, les idées qu'ils se formaient de ces modes complexes étaient sans doute sujettes à être incomplètes; parce qu'il peut arriver facilement que ces sortes d'idées, surtout celles qui sont formées par la combinaison de quantité d'idées, ne répondent pas exactement aux idées qui sont dans l'esprit des autres hommes qui se servent des mêmes noms. Mais il y a pour l'ordinaire un remède à cela : c'est de prier celui qui se sert d'un mot que nous n'entendons pas, de nous en dire la signification; car il est aussi impossible de savoir certainement ce que les mots de *jalousie* et d'*adultère*, qui, je crois, répondent aux mots hébreux [1] *kinneah* et *niouph*, signifient dans l'esprit d'un autre homme avec qui je m'entretiens de ces choses, qu'il était impossible, dans l'origine du langage, de savoir ce que *kinneah* et *niouph* signifiaient dans l'esprit d'un autre homme, sans en avoir entendu l'explication, puisque ce sont des signes arbitraires dans l'esprit de chaque personne en particulier.

[1] *Kinneah* signifie *jalousie*, et *niouph*, *adultère*.

§ 46. *Exemple des substances dans le mot* zahab.

Considérons présentement de la même manière les noms des substances, dans la première application qui en fut faite. Un des enfants d'Adam, courant çà et là sur des montagnes, découvre par hasard une substance éclatante qui lui frappe agréablement la vue. Il la porte à Adam qui, après l'avoir considérée, trouve qu'elle est dure, d'un jaune fort brillant, et d'une extrême pesanteur. Ce sont peut-être là toutes les qualités qu'il y remarque d'abord; et formant par abstraction une idée complexe, composée d'une substance qui a cette couleur jaune particulière, et une très-grande pesanteur par rapport à sa masse, il lui donne le nom de *zahab*, pour désigner par ce mot toutes les substances qui ont ces qualités sensibles. Il est évident que, dans ce cas, Adam agit d'une toute autre manière qu'il n'a fait en formant les idées des modes mixtes auxquelles il a donné les noms de *kinneah* et de *niouph*. Car, dans le premier cas, il joignit ensemble, par le seul secours de son imagination, des idées qui n'étaient prises de l'existence d'aucune chose, et leur donna des noms qui pussent servir à désigner tout ce qui se trouverait conforme à ces idées abstraites qu'il avait formées, sans considérer si aucune telle chose existait ou non. Là, le modèle était purement de son invention : mais lorsqu'il se forme une idée de cette nouvelle substance, il suit un chemin tout opposé, car il y a en cette occasion un modèle formé par la nature : de sorte que, voulant se le représenter à lui-même par l'idée qu'il en a, lors même que ce modèle est absent, il ne fait entrer dans son idée complexe aucune idée simple dont la perception ne lui vienne de la chose même. Il a soin que son idée soit conforme à cet archétype, et veut que le nom exprime une idée qui soit formée de cette manière.

§ 47. Cette portion de matière qu'Adam désigna ainsi par le terme de *zahab*, étant entièrement différente de toute autre qu'il eût vue auparavant, il ne se trouvera, je crois, personne qui nie qu'elle ne constitue une espèce distincte, ayant son essence particulière, et que le mot *zahab* ne soit le signe de cette espèce, et un nom qui appartient à toutes les choses qui participent à cette essence. Or, il est visible qu'en cette occasion l'essence qu'Adam désigna par le nom de *zahab* ne comprenait autre chose qu'un corps dur, brillant, jaune et fort pesant. Mais la cu-

riosité naturelle à l'esprit de l'homme, qui ne saurait se contenter de la connaissance de ces qualités superficielles, engage Adam à considérer cette matière de plus près. Pour cet effet, il la frappe avec un caillou, pour voir ce qu'on y peut découvrir en dedans. Il trouve qu'elle cède aux coups, mais qu'elle n'est pas aisément divisée en morceaux, et qu'elle se plie sans se rompre. La ductilité ne doit-elle pas, après cela, être ajoutée à son idée précédente, et faire partie de l'essence de l'espèce qu'il désigne par le terme de *zahab?* Des expériences ultérieures y découvrent la fusibilité et la fixité. Ces dernières propriétés ne doivent-elles pas entrer aussi dans l'idée complexe qu'emporte le mot *zahab*, par la même raison que toutes les autres y ont été admises? Si l'on dit que non, comment fera-t-on voir que l'une doit être préférée à l'autre? Que s'il faut admettre celles-là, dès lors toute autre propriété, que de nouvelles observations feront connaître dans cette matière, doit, par la même raison, faire partie de ce qui constitue cette idée complexe signifiée par le mot *zahab*, et être, par conséquent, l'essence de l'espèce qui est désignée par ce nom-là: et comme ces propriétés sont infinies, il est évident qu'une idée formée de cette manière, sur un tel archétype, sera toujours incomplète.

§ 48. *Les idées des substances sont imparfaites, et par conséquent diverses.*

Mais ce n'est pas tout; il s'ensuivrait encore de là que les noms des substances auraient non-seulement différentes significations dans la bouche de diverses personnes (ce qui est effectivement), mais qu'on le supposerait ainsi, ce qui répandrait une grande confusion dans le langage. Car, si chaque qualité que l'on découvrirait dans quelque matière que ce fût, était censée faire une partie nécessaire de l'idée complexe signifiée par le nom commun qui lui est donné, il s'ensuivrait nécessairement qu'on serait obligé de supposer que le même mot signifie différentes choses dans l'esprit de différentes personnes, puisqu'on ne peut douter que diverses personnes ne puissent avoir découvert, dans des substances de même dénomination, plusieurs qualités que d'autres ne connaissent en aucune manière.

§ 49. *Pour fixer leurs espèces, on suppose une essence réelle.*

Pour éviter cet inconvénient, certaines gens ont supposé une essence réelle attachée à chaque espèce, d'où découlent toutes ces propriétés, et ils prétendent que les noms dont ils se servent pour désigner les espèces, signifient ces sortes d'essences. Mais comme ils n'ont aucune idée de cette essence réelle dans les substances, et que leurs paroles ne signifient que les idées qu'ils ont dans l'esprit, cet expédient n'aboutit à autre chose qu'à mettre le nom ou le son à la place de la chose qui a cette essence réelle, sans savoir ce qu'elle est : et c'est là effectivement ce que font les hommes, quand ils parlent des espèces des choses, en supposant qu'elles sont établies par la nature et distinguées par leurs essences réelles.

§ 50. *Cette supposition n'est d'aucun usage.*

Et, pour cet effet, quand nous disons que tout or est fixe, examinons ce qu'emporte cette affirmation. Ou cela veut dire que la fixité est une partie de la définition, une partie de l'essence nominale que le mot *or* signifie, et, par conséquent, cette affirmation, *tout or est fixe*, ne contient autre chose que la signification du terme d'*or*. Ou bien cela signifie que la fixité ne faisant pas partie de la définition du mot *or*, c'est une propriété de cette substance même; auquel cas il est visible que le mot *or* tient la place d'une substance, qui a l'essence réelle d'une espèce de choses formée par la nature : substitution qui donne à ce mot une signification si confuse et si incertaine, qu'encore que cette proposition, l'or est fixe, soit en ce sens une affirmation de quelque chose de réel, c'est pourtant une vérité qui nous échappera toujours dans l'application particulière que nous en voudrons faire; et ainsi elle est incertaine et n'a aucun usage réel. Mais, quelque vrai qu'il soit que tout or, c'est-à-dire, tout ce qui a l'essence réelle de l'or, est fixe, à quoi sert cela, puisqu'à prendre la chose en ce sens, nous ignorons ce que c'est qui est ou n'est pas or? Car, si nous ne connaissons pas l'essence réelle de l'or, il est impossible que nous connaissions quelle particule de matière a cette essence, et, par conséquent, si telle particule de matière est de véritable or, ou non.

§ 51. *Conclusion.*

Pour conclure : la même liberté qu'Adam eut, au commencement, de former telles idées complexes de modes mixtes qu'il voulait, sans suivre aucun autre modèle que ses propres pensées, tous les hommes l'ont eue depuis ce temps-

là; et la même nécessité qui fut imposée à Adam, de conformer ses idées des substances aux choses extérieures (à moins qu'il ne consentît à se tromper volontairement lui-même), a été depuis imposée à tous les hommes. De même la liberté qu'Adam avait d'attacher un nouveau nom à quelque idée que ce fût, chacun l'a encore aujourd'hui, surtout ceux qui font une langue, si l'on peut imaginer de telles personnes; nous avons, dis-je, aujourd'hui ce même droit, mais avec cette différence, que dans les lieux où les hommes, unis en société, ont déjà une langue établie parmi eux, il ne faut changer la signification des mots qu'avec beaucoup de circonspection, et le moins qu'on peut; parce que, les hommes étant déjà pourvus de noms pour désigner leurs idées, et l'usage ordinaire ayant approprié des noms connus à certaines idées, ce serait une chose fort ridicule que d'affecter de leur donner un sens différent de celui qu'ils ont déjà. Celui qui a de nouvelles notions hasardera peut-être quelquefois de nouveaux termes pour les exprimer, mais on regarde cela comme une espèce de hardiesse, et il est incertain si jamais l'usage ordinaire les autorisera. Mais, dans les entretiens que nous avons avec les autres hommes, il faut nécessairement faire en sorte que les idées que nous désignons par les mots ordinaires d'une langue, soient conformes aux idées qui sont exprimées par ces mots-là, dans leur signification propre et connue, ce que j'ai déjà expliqué au long; ou bien, il faut faire connaître distinctement le nouveau sens que nous leur donnons.

CHAPITRE VII.

Des particules.

§ 1. *Les particules lient les parties des propositions ou les propositions entières.*

Outre les mots qui servent à nommer les idées qu'on a dans l'esprit, il y en a un grand nombre d'autres qu'on emploie pour signifier la connexion que l'esprit met entre les idées ou les propositions qui composent le discours. Lorsque l'esprit communique ses pensées aux autres, il n'a pas seulement besoin de signes qui marquent les idées qui se présentent alors à lui, mais d'autres encore pour désigner ou faire connaître quelque action particulière qu'il fait lui-même, et qui, dans ce moment-là, se rapporte à ces idées. C'est ce qu'il peut faire en diverses manières. *Cela est*, *cela n'est pas*, sont les signes généraux dont l'esprit se sert en affirmant ou en niant. Mais, outre l'affirmation et la négation (sans lesquelles il n'y a ni vérité ni fausseté dans les paroles), lorsque l'esprit veut faire connaître ses pensées aux autres, il lie, non-seulement les parties des propositions, mais des sentences entières, l'une à l'autre, dans toutes leurs différentes relations et dépendances, afin d'en faire un discours suivi.

§ 2. *C'est dans le bon usage des particules que consiste l'art de bien parler.*

Or, ces mots, par lesquels l'esprit exprime la liaison qu'il met entre différentes affirmations ou négations, pour en faire un raisonnement continué ou une narration suivie, on les appelle en général des *particules*; et de la juste application qu'on en fait, dépend principalement la clarté et la beauté du style. Pour qu'un homme pense bien, il ne suffit pas qu'il ait des idées claires et distinctes en lui-même, ni qu'il observe la convenance ou la disconvenance qu'il y a entre quelques-unes de ces idées; il doit encore lier ses pensées, et remarquer la dépendance que ses raisonnements ont l'un avec l'autre. Et pour bien exprimer ces sortes de pensées, rangées méthodiquement, et enchaînées l'une à l'autre par des raisonnements suivis, il lui faut des termes qui montrent la connexion, la restriction, la distinction, l'opposition, l'emphase, etc., qu'il met dans chaque partie respective de son discours. Que si l'on vient à se méprendre dans l'application de ces particules, on embarrasse celui qui écoute, bien loin de l'instruire. Voilà pourquoi ces mots, qui, par eux-mêmes, ne sont effectivement le nom d'aucune idée, sont d'un usage si constant et si indispensable dans le langage, et servent si fort aux hommes pour se bien exprimer [1]

§ 3. *Les particules servent à montrer quel rapport l'esprit met entre ses pensées.*

Cette partie de la grammaire qui traite des

[1] « Il me semble aussi que les particules sont non-seulement les parties du discours composé de propositions, « et les parties de la proposition composées d'idées, mais « aussi les parties de l'idée, composées de plusieurs façons par la combinaison d'autres idées. Et c'est cette « dernière liaison qui est marquée par les *prépositions*; « au lieu que les *adverbes* ont de l'influence sur l'affirmation ou la négation qui est dans le *verbe*; et les *conjonctions* en ont sur la liaison de différentes affirmations « ou négations. »

particules, a peut-être été trop négligée, comme quelques autres ont été cultivées avec trop d'exactitude. Il est aisé d'écrire, l'un après l'autre, sur les cas et les genres, les modes et les temps, les géroudifs et les supins [1]. C'est à quoi l'on s'est attaché avec grand soin; et, dans quelques langues, on a aussi rangé les particules sous différents chefs avec une extrême apparence d'exactitude. Mais, quoique les prépositions, les conjonctions, etc., soient des termes fort connus dans la grammaire, et que les particules qu'on renferme sous ces titres, soient rangées exactement sous des subdivisions distinctes, cependant, qui voudra montrer le véritable usage des particules, leur force et toute l'étendue de leurs significations, ne doit pas se borner à parcourir ces catalogues; il faut qu'il prenne un peu plus de peine, qu'il réfléchisse sur ses propres pensées, et qu'il observe avec la plus grande attention les différentes formes que son esprit prend en discourant.

§ 4. Et, pour expliquer ces mots, il ne suffit pas de les rendre, comme on fait ordinairement dans les dictionnaires, par des mots d'une autre langue, qui approchent le plus de leur signification; car, pour l'ordinaire, il est aussi malaisé de comprendre, dans une langue que dans l'autre, ce qu'on entend précisément par ces mots-là. Ce sont tout autant de marques de quelque action de l'esprit, ou de quelque chose qu'il veut donner à entendre. Ainsi, pour bien comprendre ce qu'ils signifient, il faut considérer avec soin les différentes vues, postures, situations, tours, limitations, exceptions, et autres pensées de l'esprit que nous ne pouvons exprimer faute de noms, ou parce que ceux que nous avons sont très-imparfaits. Il y a une grande variété de ces sortes de pensées, et qui surpasse de beaucoup le nombre des particules que la plupart des langues fournissent pour les exprimer. C'est pourquoi l'on ne doit pas être surpris que la plupart de ces particules aient des significations différentes, et quelquefois presque opposées. Dans la langue hébraïque, il y a une particule qui n'est composée que d'une seule lettre, mais dont on compte, s'il m'en souvient bien, soixante-dix, et certainement plus de cinquante significations différentes [2].

§ 5. *Exemple tiré de la particule* mais.

But, est une des particules les plus communes dans la langue anglaise, et après avoir dit que c'est une conjonction discrétive, qui répond au mot *sed* en latin, on *mais* en français, on pense l'avoir suffisamment expliquée. Cependant il me semble qu'elle donne à entendre divers rapports que l'esprit attribue à différentes propositions, ou parties de propositions, qu'il joint par ce monosyllabe. En voici quelques exemples.

1° « *Mais*, pour ne rien dire de plus sur ce sujet » : exemple où cette particule sert à faire entendre que l'esprit s'arrête dans le chemin où il allait, avant que d'être arrivé au bout.

2° « Je ne vis pas plusieurs sortes de plantes, *mais* deux » (on je ne vis que deux sortes de plantes). Ici le mot *mais* montre que l'esprit restreint le nombre des sortes à deux, en excluant toutes les autres.

3° « Vous priez, *mais* ce n'est pas pour que Dieu veuille vous amener à la connaissance de la vraie religion. »

4° « *Mais* pour qu'il vous confirme dans la vôtre. »

Le premier de ces *mais* désigne une supposition, dans l'esprit, de quelque chose qui est autrement qu'elle ne devrait être; et le second fait voir que l'esprit met une opposition directe entre ce qui suit et ce qui précède.

5° « Tous les animaux ont la faculté de sentir (personne ne le nie); *mais* un chien est un animal. » Ici, la particule fait un peu plus que de joindre la seconde proposition à la première; elle l'y joint, comme mineure d'un syllogisme.

§ 6. *On n'a touché cette matière que fort légèrement.*

A ces significations du mot *mais*, j'en pour-

[1] « Les *genres* ne font rien dans la grammaire philosophique, mais les cas répondent aux *prépositions*, et souvent la préposition y est enveloppée dans le nom et comme absorbée, et d'autres particules sont cachées dans les flexions des verbes. »

[2] « De savants hommes se sont attachés à faire des traités sur les particules du latin, du grec et de l'hébreu; et Stranchius, jurisconsulte célèbre, a fait un livre sur l'usage des particules dans la jurisprudence, où la signification n'est pas de petite conséquence. On trouve cependant qu'ordinairement c'est plutôt par des exemples et par des synonymes qu'on prétend les expliquer, que par des notions distinctes. Aussi ne peut-on pas toujours en trouver une signification générale ou formelle, qui puisse satisfaire à tous les exemples. Mais nonobstant cela, on pourrait toujours réduire tous les usages d'un mot à un nombre déterminé de significations. Et c'est ce qu'on devrait faire. »

rais sans doute ajouter plusieurs autres, si mon dessein avait été d'examiner cette particule dans toute son étendue, et de la considérer dans tous les cas où elle peut se rencontrer. Si quelqu'un voulait prendre cette peine, je doute que, dans tous les sens qu'on lui donne, elle pût mériter le titre de *discrétive*, par où les grammairiens la désignent ordinairement. Mais je n'ai pas dessein de donner une explication complete de cette espèce de signes. Les exemples que je viens de proposer sur cette particulo, pourront donner occasion de réfléchir sur l'usage et sur la force que ces mots ont dans le discours, et nous conduire à la considération de plusieurs actions que notre esprit a trouvé le moyen de faire sentir aux antres par le secours do ces expressions, dont quelques-unes renferment constamment le sens d'une proposition entière, et d'autres ne le renferment que lorsqu'elles sont construites d'une certaine manière [1].

CHAPITRE VIII.

Des termes abstraits et concrets.

§ 1. *Les termes abstraits ne peuvent être affirmés l'un de l'autre, et pourquoi.*

Les mots communs des langues, et l'usage ordinaire que nous en faisons, auraient pu nous fournir des lumières pour connattre la nature do nos idées, si l'on eût pris la peine de les considérer avec attention. L'esprit, comme nous avons fait voir, a la puissance d'abstraire ses idées, qui par là deviennent antant d'essences générales par où les choses sont distinguées en espèces. Or, chaque idée abstraite étant distincte, en sorte que de deux l'une ne peut jamais être l'autre, l'esprit doit apercevoir, par sa connaissance intuitive, la différence qu'il y a entre elles; et par conséquent, dans les propositions, deux de ces idées ne peuvent jamais être affirmées l'une de l'autre. C'est ce que nous voyons dans l'usage ordinaire des langues, qui ne permet pas que deux termes abstraits, ou deux noms d'idées abstraites, soient affirmés l'un de l'autre. Car, quelque affinité qu'il paraisse y avoir entre eux, et quelque certain qu'il soit, par exemple, qu'un homme est un animal, qu'il est raisonnable, qu'il est blanc, etc., cependant chacun voit d'abord la fausseté do ces propositions : l'humanité est animalité, ou raisonnabilité, ou blancheur. Cela est d'une aussi grando évidence qu'aucune des maximes les plus généralement reçues. [1]. Toutes nos affirmations sont donc seulement inconcrètes; ce qui est affirmer, non pas qu'une idée abstraite est une autre idée, mais qu'une idée abstraite est jointe à une autre idée. Ces idées abstraites peuvent être de toute espèce dans les substances; mais dans tout le reste elles ne sont guère autre chose que des idées de relations. D'ailleurs, dans les substances, les plus ordinaires sont des idées de puissances; par exemple, *un homme est blanc*, signifie que la chose qui a l'essence d'un homme, a aussi en elle-même l'essence de blancheur, qui n'est autre chose qu'un pouvoir de produire l'idée de blancheur dans l'esprit d'une personne dont les yeux peuvent discerner les objets ordinaires : ou, *un homme est raisonnable*, veut dire que la même chose qui a l'essence d'un homme, a aussi en elle l'essence

[1] « Quand les particules renferment un sens complet, « je crois que c'est par une manière d'ellipse; sutrement, « ce sont les seules *interjections*, à mon avis, qui peu- « vent subsister par elles-mêmes, et disent tout dans un « mot, comme *ah! hélas!* etc. Car, quand on dit *mais*, « sans ajouter autre chose, c'est une ellipse, comme pour « dire : *Mais attendons le boiteux* *, et ne nous flattons « pas mal à propos. Il y a quelque chose d'approchant « dans le *nisi* des Latins, *si nisi non esset*, s'il n'y avait « point de *mais*. Au reste, il serait à souhaiter que l'au- « teur fût entré un peu plus avant dans le détail des tours « d'esprit qui paraissent à merveille dans l'usage des par- « ticules; car je suis persuadé que les langues sont le « meilleur miroir de l'esprit humain, et qu'une analyse « exacte de la signification des mots ferait mieux con- « naître que toute autre chose les opérations de l'entende- « ment. »

* [Façon de parler proverbiale, pour dire *Attendons le temps*. Voy les remarques de Voltaire sur *la Suite du Menteur*.]

[1] « Il y a pourtant quelque chose à dire. On convient « que la justice est une vertu, une habitude, une qualité, « un accident, etc. Ainsi deux termes abstraits peuvent « être énoncés l'un de l'autre. J'ai encore coutume de dis- « tinguer deux sortes d'abstraits. Il y a des termes abs- « traits *logiques*, et il y a aussi des termes abstraits *réels*. « Les *abstraits réels*, ou conçus du moins comme tels, « sont ou essences, ou parties de l'essence, ou accidents, « c'est-à-dire êtres ajoutés à la substance. Les termes « *abstraits logiques* sont les prédications réduites en « termes, comme si je disais : être homme, être animal; « et, en ce sens, on les peut énoncer l'un de l'autre, en « disant : être homme, c'est être animal. Mais dans les « réalités cela n'a point lieu. Car on ne peut dire que l'hu- « manité (ou l'*homméité* si vous voulez) qui est l'essence « de l'homme entière, est l'animalité, qui n'est qu'une « partie de cette essence. Cependant, ces êtres abstraits « et incomplets, signifiés par des termes abstraits réels, « ont aussi leurs genres et espèces, qui ne sont pas moins « exprimés par des termes abstraits réels : ainsi il y a pré- « dication entre eux, comme je l'ai montré par l'exemple « de la justice et de la vertu. »

de raisonnabilité c'est-à-dire, la puissance de raisonner.

§ 2. *Ils montrent la différence de nos idées.*

Cette distinction des noms fait voir aussi la différence de nos idées; car si nous y prenons garde, nous trouverons que nos idées simples ont toutes des noms abstraits aussi bien que des concrets, dont l'un (pour parler en grammairien) est un substantif, et l'autre un adjectif, comme *blancheur, blanc, douceur, doux*. Il en est de même à l'égard de nos idées des modes et des relations, comme *justice, juste; égalité, égal*; mais avec cette différence que quelques-uns des noms concrets des relations, surtout ceux qui concernent l'homme, sont substantifs, comme *paternité, père*; de quoi il ne serait pas difficile de rendre raison. Quant à nos idées de substances, elles n'ont que peu de noms abstraits, ou plutôt elles n'en ont absolument point. Car, quoique les écoles aient introduit les mots *animalité, humanité, corporéité*, et quelques autres, ce n'est rien en comparaison de ce nombre infini de noms de substances pour lesquelles les scolastiques n'ont jamais été si ridicules que de fabriquer des noms abstraits, et le petit nombre de ceux qu'ils ont forgés, et qu'ils ont mis dans la bouche de leurs écoliers, n'a jamais pu entrer dans l'usage ordinaire, ni être autorisé dans le monde. D'où l'on peut au moins conclure, ce me semble, que tous les hommes reconnaissent qu'ils n'ont point d'idées des essences réelles des substances, puisqu'ils n'ont point de noms pour les exprimer; et ils n'auraient pas manqué sans doute d'en imaginer de tels, si le sentiment par lequel ils sont intérieurement convaincus que ces essences leur sont inconnues, ne les eût détournés d'une si frivole entreprise. Ainsi, quoiqu'ils eussent assez d'idées pour distinguer l'or d'avec une pierre, et le métal d'avec le bois, ce n'est pourtant qu'avec une sorte de timidité qu'ils ont hasardé les mots [1] *aureitas, saxeitas, metalleitas, ligneitas*, et de tels autres noms, par où ils prétendaient exprimer les essences réelles de ces substances, dont ils étaient bien convaincus qu'ils n'avaient aucune idée. Et en effet, ce ne fut que la doctrine des formes substantielles, et la confiance téméraire de certaines personnes destituées d'une connaissance qu'ils prétendaient avoir, qui firent premièrement fabriquer, et ensuite introduire les mots d'*animalité* et d'*humanité*, et autres semblables, qui cependant ne furent guère employés hors de leurs écoles, et n'ont jamais pu être admis par les gens raisonnables. Je sais bien que le mot *humanitas* était en usage parmi les Romains, mais dans un sens fort différent, car il ne signifiait pas l'essence abstraite d'aucune substance; mais c'était seulement le nom abstrait d'un mode, son concret étant *humanus* [1], et non *homo*.

[1] Ces mots, qui sont tout à fait barbares en latin, paraîtraient de la dernière extravagance en français.

[1] C'est ainsi qu'en français, d'*humain* nous avons fait *humanité*.

CHAPITRE IX.

De l'imperfection des mots.

§ 1. *Nous nous servons des mots pour enregistrer nos propres pensées, et pour les communiquer aux autres.*

Il est aisé de voir, par ce qui a été dit dans les chapitres précédents, quelle imperfection il y a dans le langage, et comment la nature même des mots fait qu'il est presque inévitable que beaucoup d'entre eux n'aient une signification douteuse et incertaine. Pour découvrir en quoi consiste la perfection et l'imperfection des mots, il est nécessaire, en premier lieu, d'en considérer l'usage et la fin; car, selon qu'ils sont plus ou moins proportionnés à cette fin, ils sont plus ou moins parfaits. Dans la première partie de ce discours, nous avons souvent parlé, par occasion, d'un double usage qu'ont les mots.

1. L'un est d'enregistrer, pour ainsi dire, nos propres pensées.

2. L'autre, de communiquer nos pensées aux autres.

§ 2. *Tout mot peut servir à enregistrer nos pensées.*

Quant au premier de ces usages, qui est d'enregistrer nos propres pensées pour le soulagement de notre mémoire, et qui nous aide, pour ainsi dire, à nous parler à nous-même, tous les mots, quels qu'ils soient, peuvent y servir. Car, puisque les noms sont des signes arbitraires et indifférents de quelque idée que ce soit, un homme peut employer tels mots qu'il veut pour se représenter à lui-même ses propres idées; et ces mots n'auront jamais aucune imperfection, s'il se sert toujours du même signe pour désigner la même idée; car, en ce cas, il ne peut manquer d'en comprendre le sens, en quoi consiste

le véritable usage et la perfection du langage.

§ 3. *Il y a une double communication par paroles, l'une civile, l'autre philosophique.*

En second lieu, pour la communication qui se fait entre les hommes, par le moyen du langage, les mots ont aussi un double usage :

I. L'un, civil ;

II. L'autre, philosophique.

Premièrement, par l'usage civil, j'entends cette communication de pensées et d'idées par le secours des mots, autant qu'elle peut servir à la conversation et au commerce qui regarde les affaires et les relations ordinaires de la vie civile, dans les différentes sociétés qui lient les hommes les uns aux autres.

En second lieu, par l'usage philosophique des mots, j'entends l'usage qu'on en doit faire pour donner des notions précises des choses, et pour exprimer par des propositions générales des vérités certaines et indubitables, sur lesquelles l'esprit peut s'appuyer, et dont il peut être satisfait dans la recherche de la vérité. Ces deux usages sont fort distincts, et l'on peut se contenter dans l'un de beaucoup moins d'exactitude que dans l'autre, comme nous verrons dans la suite [1].

§ 4. *L'imperfection des mots, c'est l'ambiguïté de leur signification.*

La principale fin du langage, dans la communication que les hommes font de leurs pensées les uns aux autres, étant d'être entendu, les mots ne sauraient bien servir à cette fin, dans le discours soit civil, soit philosophique, lorsqu'un mot n'excite pas dans l'esprit de celui qui écoute la même idée qu'il signifie dans l'esprit de celui qui parle. Or, puisque les sons n'ont aucune liaison naturelle avec nos idées, mais qu'ils tirent tous leur signification de l'imposition arbitraire des hommes, ce qu'il y a de douteux et d'incertain dans leur signification (en quoi consiste l'imperfection dont nous parlons présentement) vient plutôt des idées qu'ils signifient, que d'aucune incapacité qu'un son ait plutôt qu'un autre, de signifier aucune idée ; car, à cet égard, ils sont tous également parfaits.

Par conséquent, ce qui fait que certains mots ont une signification plus douteuse et plus incertaine que d'autres, c'est la différence des idées qu'ils signifient.

§ 5. *Quelles sont les causes de leur imperfection.*

Comme les mots ne signifient rien naturellement, il faut que ceux qui veulent s'entrecommuniquer leurs pensées, et lier un discours intelligible avec d'autres personnes, en quelque langue que ce soit, apprennent et retiennent l'idée que chaque mot signifie ; ce qui est fort difficile à faire dans les cas suivants :

1° Lorsque les idées que les mots signifient sont extrêmement complexes, et composées d'un grand nombre d'idées jointes ensemble ;

2° Lorsque les idées que ces mots signifient n'ont point de liaison naturelle les unes avec les autres, de sorte qu'il n'y a dans la nature aucun modèle d'après lequel on puisse les rectifier et les combiner ;

3° Lorsque la signification d'un mot se rapporte à un modèle qu'il n'est pas aisé de connaître ;

4° Lorsque la signification d'un mot et l'essence réelle de la chose ne sont pas exactement les mêmes.

Ce sont là des difficultés attachées à la signification de plusieurs mots qui sont intelligibles. Pour les mots qui sont tout à fait inintelligibles, comme les noms qui signifient quelque idée simple qu'un autre ne peut connaître, faute d'organes ou de facultés propres à lui en donner la connaissance, tels que sont les noms des couleurs à l'égard d'un aveugle, ou des sons à l'égard d'un sourd, il n'est pas nécessaire d'en parler en cet endroit.

Dans tous ces cas, dis-je, nous trouverons de l'imperfection dans les mots ; ce que j'expliquerai plus au long en considérant les mots dans leur application particulière aux différentes sortes d'idées que nous avons dans l'esprit ; car, si nous y prenons garde, nous trouverons que les noms des modes mixtes sont le plus sujets à être douteux et imparfaits dans leur signification, pour les deux premières raisons ; et les noms des substances, pour les deux dernières.

§ 6. *Les noms des modes mixtes sont douteux.*

Je dis, premièrement, que les noms des mo-

[1] « Fort bien : les paroles ne sont pas moins des *marques* (*notæ*) pour nous (comme pourraient être les caractères des nombres ou de l'algèbre), que des *signes* pour les autres : et l'usage des paroles, comme des signes, a lieu, tant lorsqu'il s'agit d'appliquer les préceptes généraux à l'usage de la vie, ou aux individus, que lorsqu'il s'agit de trouver ou de vérifier ces préceptes. Le premier usage des *signes* est *civil*, et le second est *philosophique*. »

des mixtes sont la plupart sujets à une grande incertitude, et à une grande obscurité dans leur signification.

1° *Parce que les idées qu'ils signifient sont fort complexes.*

A cause de l'extrême compostion de ces sortes d'idées complexes. Pour faire que les modes servent au but d'un entretien mutuel, il faut, comme il a été dit, qu'ils excitent exactement la même idée dans celui qui écoute, que celle qu'ils signifient dans l'esprit de celui qui parle: sans quoi les hommes qui parlent ensemble ne font que se remplir la tête de vains sons, sans pouvoir se communiquer par là leurs pensées, et se peindre, pour ainsi dire, leurs idées les uns aux autres, ce qui est le but du discours et du langage. Mais lorsqu'un mot signifie une idée fort complexe, composée de différentes parties, qui sont elles-mêmes composées de plusieurs autres, il n'est pas facile aux hommes de former et de retenir cette idée avec une telle exactitude, qu'ils fassent signifier au nom qu'on lui donne dans l'usage ordinaire, la même idée précise, sans la moindre variation. De là vient que les noms des idées fort complexes (comme sont, pour la plupart, les termes de morale) ont rarement la même signification précise dans l'esprit de deux différentes personnes; parce que l'idée complexe d'un homme convient rarement avec celle d'un autre, et qu'elle diffère souvent de celle qu'il a lui-même en divers temps; de celle, par exemple, qu'il avait hier, ou qu'il aura demain.

§ 7. 2° *Parce qu'elles n'ont point de modèles.*

En second lieu, les noms des modes mixtes sont fort équivoques, parce qu'ils n'ont, pour la plupart, aucun modèle dans la nature, sur lequel les hommes puissent en rectifier et régler la signification. Ce sont des amas d'idées mises ensemble, comme il plaît à l'esprit, qui les forme par rapport au but qu'il se propose dans le discours, et à ses propres notions; par où il n'a pas en vue de copier aucune chose qui existe actuellement, mais de nommer et de ranger les choses selon qu'elles se trouvent conformes aux archétypes ou modèles qu'il a faits lui-même. Celui qui le premier a mis en usage les mots *tricher*, ou *enjôler*, ou *persifler*, a joint ensemble, comme il l'a jugé à propos, les idées qu'il a fait signifier à ces mots: et ce qui arrive à l'égard de quelques nouveaux noms de modes, qui commencent présentement à être introduits dans une langue, est arrivé à l'égard des mots anciens de cette espèce, lorsqu'ils ont commencé à être mis en usage. D'où il suit que les noms qui signifient des collections d'idées que l'esprit forme à plaisir, doivent être nécessairement d'une signification douteuse, lorsque ces collections ne peuvent se trouver nulle part constamment unies dans la nature, et qu'on ne peut montrer aucuns modèles par où l'on puisse les rectifier. Ainsi, l'on ne saurait jamais connaître par les choses mêmes ce qu'emportent les mots de *meurtre* ou de *sacrilége*, etc. Il y a plusieurs parties de ces idées complexes qui ne paraissent point dans l'action même: l'intention de l'esprit, ou le rapport aux choses saintes, qui font partie du meurtre ou du sacrilége, n'ont pas une liaison nécessaire avec l'action extérieure et visible de celui qui commet l'un ou l'autre de ces crimes; et l'action de tirer à soi la détente du mousquet avec lequel on commet un meurtre, et qui est peut-être la seule action visible, n'a point de liaison naturelle avec les autres idées qui composent cette idée complexe nommée *meurtre*, lesquelles tirent uniquement leur union et leur combinaison de l'entendement qui les assemble sous un seul nom. Mais, comme il fait cet assemblage sans règle ou modèle, il faut nécessairement que la signification du nom qui désigne de telles collections arbitraires, se trouve souvent différente dans l'esprit de différentes personnes, qui ont à peine aucun modèle fixe sur lequel ils règlent eux-mêmes leurs notions dans ces sortes d'idées arbitraires.

§ 8. *La propriété du langage ne suffit pas pour remédier à cet inconvénient.*

L'on peut supposer, à la vérité, que l'usage commun, qui règle la propriété du langage, nous est de quelque secours en cette rencontre pour fixer la signification des mots; et l'on ne peut nier qu'il ne la fixe jusqu'à un certain point. Il est, dis-je, hors de doute que l'usage commun règle assez bien le sens des mots pour la conversation ordinaire. Mais, comme personne n'a droit d'établir la signification précise des mots, ni de déterminer à quelles idées chacun doit les attacher, l'usage ordinaire ne suffit pas pour nous autoriser à les appliquer à des discours philosophiques: car à peine y a-t-il un nom d'aucune idée très-complexe (pour ne pas parler des autres) qui, dans l'usage ordinaire, n'ait une signification fort vague, et qui, sans devenir

impropre, ne puisse être fait signe d'idées fort différentes. D'ailleurs, la règle et la mesure de la propriété des termes n'étant déterminée nulle part, on a souvent occasion de disputer si, suivant la propriété du langage, on peut employer un mot de telle ou telle manière. Et de tout cela il s'ensuit fort visiblement que les noms de ces sortes d'idées fort complexes sont naturellement sujets à cette imperfection, d'avoir une signification douteuse et incertaine; et que, même dans l'esprit de ceux qui désirent sincèrement de s'entendre l'un l'autre, ils ne signifient pas toujours la même idée dans celui qui parle, et dans celui qui écoute. Quoique les noms de *gloire* et de *gratitude* soient les mêmes dans la bouche de chaque individu dans tout un pays, cependant, l'idée complexe que chacun a dans l'esprit, ou qu'il prétend signifier par l'un de ces noms, est sensiblement fort différente dans l'usage ou'en font bien des gens qui parlent la même langue.

§ 9. *La manière dont on apprend les noms des modes mixtes contribue encore à leur incertitude.*

D'ailleurs, la manière dont on apprend ordinairement les noms des modes mixtes, ne contribue pas peu à rendre leur signification douteuse. Car, si nous prenons la peine de considérer comment les enfants apprennent les langues, nous trouverons que, pour leur faire entendre ce que signifient les noms des idées simples et des substances, on leur montre ordinairement la chose dont on veut qu'ils aient l'idée, et qu'on leur dit plusieurs fois le nom qui en est le signe : *blanc*, *doux*, *lait*, *sucre*, *chien*, *chat*, etc. Mais pour ce qui est des modes mixtes, et surtout les plus importants, je veux dire ceux qui expriment des idées de morale, d'ordinaire les enfants apprennent premièrement les sons : et pour savoir ensuite quelles idées complexes sont signifiées par ces sons-là, ou ils en sont redevables à d'autres qui les leur expliquent, ou (ce qui arrive le plus souvent) on s'en remet à leur sagacité et à leurs propres observations. Et comme ils ne s'appliquent pas beaucoup à rechercher la véritable et précise signification des noms, il arrive que ces termes de morale ne sont guère autre chose que de simples sons dans la bouche de la plupart des hommes; on, s'ils ont quelque signification, c'est pour l'ordinaire une signification fort vague et fort indéterminée, et par conséquent très-obscure et très-confuse. Ceux-là même qui ont été les plus exacts à déterminer le sens qu'ils donnent a leurs notions, ont pourtant bien de la peine à éviter l'inconvénient de leur faire signifier des idées complexes, différentes de celles que d'autres personnes habiles attachent à ces mêmes noms. Où trouver, par exemple, un discours de controverse ou un entretien familier sur l'honneur, la foi, la grâce, la religion, l'église, etc., où il ne soit pas facile de remarquer la différence des notions que les hommes ont de ces objets; ce qui ne veut dire autre chose, sinon qu'ils ne conviennent point sur la signification des termes, et que les idées complexes qu'ils ont dans l'esprit et qu'ils leur font signifier, ne sont pas les mêmes; de sorte que toutes les disputes qui suivent de là, ne roulent en effet que sur la signification d'un son. Aussi voyons-nous, en conséquence de cela, qu'il n'y a point de fin aux interprétations des lois divines ou humaines : un commentaire produit un autre commentaire; une explication fournit matière à de nouvelles explications; et l'on ne cesse jamais de limiter, de distinguer, et de changer la signification de ces termes de morale. Comme les hommes forment eux-mêmes ces idées, ils peuvent les multiplier à l'infini, parce qu'ils ont toujours le pouvoir de les former. Combien y a-t-il de gens qui, fort satisfaits, à la première lecture, de la manière dont ils entendaient un texte de l'Écriture, ou une certaine clause dans le Code, en ont tout à fait perdu l'intelligence, en consultant les commentateurs, dont les explications n'ont servi qu'à leur faire avoir des doutes, ou à augmenter ceux qu'ils avaient déjà, et à répandre des ténèbres sur le passage en question! Je ne dis pas cela pour donner à entendre que je crois les commentaires inutiles, mais seulement pour faire voir combien les noms des modes mixtes sont naturellement incertains, dans la bouche même de ceux qui voulaient et pouvaient parler aussi clairement que la langue était capable d'exprimer leurs pensées [1].

[1] « Je crois qu'on peut remédier aux quatre défauts « énoncés précédemment, surtout depuis que l'écriture « est inventée, et qu'ils ne subsistent que par notre né- « gligence. Car il dépend de nous de fixer les significa- « tions, au moins dans quelque langue savante, et d'en « convenir, pour détruire cette tour de Babel. Mais il y a « deux défauts où il est plus difficile de remédier, qui « consistent, l'un, dans le doute où l'on est si des idées « sont compatibles, lorsque l'expérience ne nous les four- « nit pas toutes combinées dans un même sujet; l'autre, « dans la nécessité qu'il y a de faire des définitions pro-

§ 10. *C'est ce qui rend l'obscurité inévitable dans les anciens auteurs.*

Il serait inutile de faire remarquer quelle obscurité doit avoir été inévitablement répandue par ce moyen dans les écrits des hommes qui ont vécu dans des temps reculés, et en différents pays. Car le grand nombre de volumes que de savants hommes ont écrits pour éclaircir ces ouvrages, ne prouve que trop quelle pénétration, quelle force de raisonnement est nécessaire pour découvrir le véritable sens des anciens auteurs. Mais, comme il n'y a point d'ouvrages dont il importe extrêmement que nous nous mettions fort en peine de pénétrer le sens, excepté ceux qui contiennent ou des vérités que nous devons croire, ou des lois auxquelles nous devons obéir, et dont la fausse interprétation ou la transgression nous ferait tomber dans de fâcheux inconvénients, nous sommes en droit de ne pas nous tourmenter beaucoup à pénétrer le sens des autres auteurs qui n'écrivent que leurs propres opinions: car nous ne sommes pas plus obligés de nous instruire de ces opinions, qu'ils le sont de savoir les nôtres. Comme notre bonheur ou notre malheur ne dépend point de leurs décrets, nous pouvons ignorer leurs notions sans courir aucun danger. Si donc, en lisant leurs écrits, nous voyons qu'ils n'emploient pas les mots avec toute la clarté et la netteté requises, nous pouvons fort bien les laisser de côté, sans leur faire aucun tort, et dire en nous-même:

Si non vis intelligi, debes negligi [1].

§ 11. *La signification des noms des substances est incertaine.*

Si la signification des noms des modes mixtes est incertaine, parce qu'il n'y a point de modèles réels, existants dans la nature, auxquels ces idées puissent être rapportées, et par où elles puissent être réglées, les noms des substances sont équivoques par une raison toute contraire: je veux dire, à cause que les idées qu'ils signifient sont supposées conformes à la réalité des choses, et qu'elles sont rapportées à des modèles formés par la nature. Dans nos idées des substances nous n'avons pas la liberté, comme dans les modes mixtes, de faire toutes les combinaisons que nous jugeons propres à être des signes caractéristiques qui puissent nous servir à ranger et à nommer les choses. A l'égard de celles-là, nous sommes obligés de suivre la nature, de conformer nos idées complexes à des existences réelles, et de régler la signification de leurs noms sur les choses mêmes, si nous voulons que les noms que nous leur donnons en soient les signes, et servent à les exprimer. A la vérité, nous avons en cette occasion des modèles à suivre, mais des modèles qui rendront la signification de leurs noms fort incertaine; car les noms doivent avoir un sens fort incertain et fort variable, lorsque les idées qu'ils signifient se rapportent à des modèles hors de nous, qu'on ne peut absolument point connaître, ou qu'on ne peut connaître que d'une manière imparfaite et incertaine.

§ 12. *Les noms des substances se rapportent premièrement à des essences réelles qui ne peuvent être connues.*

Les noms des substances ont, dans l'usage ordinaire, un double rapport, comme on l'a déjà montré.

Premièrement, on suppose quelquefois qu'ils signifient la constitution réelle des choses, et qu'ainsi leur signification s'accorde avec cette constitution, d'où découlent toutes leurs propriétés, et à quoi elles aboutissent toutes. Mais cette constitution réelle, ou (comme on l'appelle communément) cette essence, nous étant entièrement inconnue, tout son qu'on emploie pour l'exprimer doit être d'une application fort incertaine; de sorte qu'il nous sera impossible, par exemple, de savoir quelles choses sont ou doivent être appelées *cheval* ou *anatomie*, si nous employons ces mots pour signifier des essences réelles, dont nous n'avons absolument aucune idée. Comme, dans cette supposition, l'on rapporte les noms des substances à des modèles qui ne peuvent être connus, leurs significations ne sauraient être réglées et déterminées par ces modèles.

§ 13. *Secondement, à des qualités qui coexistent dans les substances, et qu'on ne connaît qu'imparfaitement.*

En second lieu, ce que les noms des subs-

« visionnelles des choses sensibles, lorsque l'on n'a pas « assez d'expériences pour en avoir des définitions plus « complètes. »

[1] « Si tu ne veux pas être compris, on ne doit pas « s'occuper de toi. »

tances signifient immédiatement, n'étant autre chose que les idées simples qu'on trouve coexister dans les substances, ces idées, en tant que réunies dans ces différentes espèces des choses, sont les véritables modèles auxquels leurs noms se rapportent, et par lesquels on peut le mieux rectifier leurs significations. Mais c'est à quoi ces archétypes ne serviront pourtant pas si bien, qu'ils puissent exempter ces noms d'avoir des significations fort différentes et fort incertaines; parce que ces idées simples, qui coexistent et sont unies dans un même sujet, étant en très-grand nombre, et ayant toutes un égal droit d'entrer dans l'idée complexe et spécifique que le nom spécifique doit désigner, il arrive qu'encore que les hommes aient dessein de considérer le même sujet, ils s'en forment pourtant des idées fort différentes: ce qui fait que le nom qu'ils emploient pour l'exprimer a infailliblement différentes significations en différentes personnes. Les qualités qui composent ces idées complexes, étant pour la plupart des puissances, par rapport aux changements qu'elles sont capables de produire dans les autres corps, ou de recevoir des autres corps, sont presque infinies. Qui considérera combien de divers changements est capable de recevoir l'un des plus bas métaux quel qu'il soit, seulement par la différente application du feu, et combien plus il en reçoit entre les mains d'un chimiste par l'application d'autres corps, ne trouvera nullement étrange de m'entendre dire qu'il n'est pas aisé de rassembler les propriétés de quelque sorte de corps que ce soit, et de les connaître exactement par les différentes recherches où nos facultés peuvent nous conduire. Comme donc ces propriétés sont du moins en si grand nombre, que nul homme ne peut en connaître le nombre précis et défini, diverses personnes font différentes découvertes selon la diversité qui se trouve dans l'habitude, l'attention et les moyens qu'ils emploient à manier les corps qui en sont le sujet; et, par conséquent, ces personnes ne peuvent qu'avoir différentes idées de la même substance, et rendre la signification de son nom commun, fort variable et fort incertaine. Car les idées complexes des substances étant composées d'idées simples qu'on suppose coexister dans la nature, chacun a droit de renfermer dans son idée complexe les qualités qu'il a trouvées jointes ensemble. En effet, quoique dans la substance que nous nommons *or*, l'un se contente de comprendre la couleur et la pesanteur, cependant un autre croit que la capacité d'être dissous dans l'eau régale doit être jointe à cette couleur dans l'idée qu'il a de l'or, aussi nécessairement qu'un troisième croit devoir y faire entrer la fusibilité; parce que la capacité d'être dissous dans l'eau régale est une qualité aussi constamment unie à la couleur et à la pesanteur de l'or, que la fusibilité ou quelque autre qualité que ce soit: d'autres y mettent la ductilité, la fixité, etc., selon qu'ils ont appris par tradition, ou par expérience, que ces propriétés se rencontrent dans cette substance. Qui de tous ceux-là a établi la vraie signification du mot *or*, ou qui choisira-t-on pour la déterminer? Chacun a son modèle dans la nature, auquel il en appelle; et c'est avec raison qu'il croit avoir autant de droit de renfermer, dans son idée complexe signifiée par le mot *or*, les qualités que l'expérience lui a fait voir jointes ensemble, qu'un autre qui n'a pas si bien examiné la chose en a de les exclure de son idée, ou un troisième d'y en mettre d'autres qu'il y a trouvées après de nouvelles expériences. Car l'union naturelle de ces qualités étant un véritable fondement pour les unir dans une seule idée complexe, l'on n'a aucun sujet de dire que l'une de ces qualités doive être admise ou rejetée plutôt que l'autre. D'où il s'ensuivra toujours inévitablement que les idées complexes des substances seront fort différentes dans l'esprit des gens qui se servent des mêmes noms pour les exprimer, et que la signification de ces noms sera, par conséquent, fort incertaine.

§ 14. Outre cela, à peine y a-t-il une chose existante qui, par quelqu'une de ses idées simples, n'ait de la convenance avec un plus grand ou un plus petit nombre d'autres êtres particuliers. Qui determinera, dans ce cas, quelles sont les idées qui doivent constituer la collection précise qui est signifiée par le nom spécifique? ou qui a droit de définir quelles qualités communes et visibles doivent être exclues de la signification du nom de quelque substance, ou quelles plus secrètes et plus particulières y doivent entrer? toutes choses qui, considérées ensemble, ne manquent guère, ou plutôt jamais, de produire dans les noms des substances cette variété et cette ambiguïté de signification qui cause tant d'incertitude, de disputes et d'erreurs, lorsqu'on vient à les employer à un usage philosophique.

§ 15. *Malgré cette imperfection, ces noms peuvent servir dans la conversation ordinaire, mais non pas dans les discours philosophiques.*

A la vérité, dans le commerce civil et dans la conversation ordinaire, les noms généraux des substances, déterminés dans leur signification vulgaire par quelques qualités qui se présentent d'elles-mêmes (comme par la figure extérieure dans les choses qui viennent par une propagation séminale et connue, et dans la plupart des autres substances par la couleur jointe à quelques autres qualités sensibles), ces noms, dis-je, sont assez bons pour désigner les choses dont les hommes veulent entretenir les autres : aussi conçoit-on d'ordinaire assez bien quelles substances sont signifiées par les mots *or* ou *pomme*, pour pouvoir les distinguer l'une de l'autre. Mais, dans les recherches et dans les controverses philosophiques, où il faut établir des vérités générales, et tirer des conséquences des propositions qu'on a avancées, on trouvera que, dans ce cas, la signification précise des noms des substances, non-seulement n'est pas bien établie, mais qu'il est même bien difficile qu'elle le soit. Par exemple, celui qui fera entrer dans son idée complexe de l'or la malléabilité, ou un certain degré de fixité, peut faire des propositions au sujet de l'or, et en déduire des conséquences qui découleront véritablement et clairement de cette signification particulière du mot *or;* mais qui sont telles pourtant, qu'un autre homme ne peut jamais être obligé de les admettre, ni être convaincu de leur vérité, s'il ne regarde point la malléabilité ou le même degré de fixité, comme une partie de cette idée complexe que le mot *or* signifie, dans le sens qu'il l'emploie.

§ 16. *Exemple du mot* liqueur.

C'est là une imperfection naturelle et presque inévitablement attachée à presque tous les noms des substances dans toutes sortes de langues : ce que les hommes reconnaîtront sans peine toutes les fois que, renonçant aux notions confuses ou indéterminées, ils viendront à des recherches plus exactes et plus précises ; car alors ils verront combien sont douteux et obscurs dans leur signification les mots qui, dans l'usage ordinaire, paraissaient fort clairs et fort précis. Je me trouvai un jour dans une assemblée de médecins habiles et pleins d'esprit, où l'on vint à examiner par hasard si quelque liqueur passait à travers les filaments des nerfs : les sentiments furent partagés, et la dispute dura assez longtemps, chacun proposant de part et d'autre différents arguments pour appuyer son opinion. Comme je me suis mis dans l'esprit, depuis longtemps, qu'il pourrait bien être que la plus grande partie des disputes roule plutôt sur la signification des mots que sur une différence réelle qui se trouve dans la manière de concevoir les choses, je m'avisai de demander à ces messieurs, qu'avant que de pousser plus loin cette dispute, ils voulussent premièrement examiner et établir entre eux ce que signifiait le mot *liqueur*. Ils furent d'abord un peu surpris de cette proposition, et, s'ils eussent été moins polis, ils l'auraient peut-être regardée avec mépris, comme frivole et extravagante, puisqu'il n'y avait personne dans cette assemblée qui ne crût entendre parfaitement ce que signifiait le mot de *liqueur*, qui, je crois, n'est pas effectivement un des noms des substances le plus embarrassant. Quoi qu'il en soit, ils eurent la complaisance de céder à mes instances, et ils trouvèrent enfin, après avoir examiné la chose, que la signification de ce mot n'était pas si déterminée ni si certaine qu'ils l'avaient cru jusqu'alors, et qu'au contraire chacun d'eux le faisait signe d'une différente idée complexe. Ils virent par là que le fort de leur dispute roulait sur la signification de ce terme, et qu'ils convenaient tous à peu près de la même chose, savoir, que quelque matière fluide et subtile passait à travers les conduits des nerfs, quoiqu'il ne fût pas si facile de déterminer si cette matière devait porter le nom de *liqueur* ou non : ce qui, bien considéré par chacun d'eux, fut jugé indigne d'être un sujet de dispute.

§ 17. *Exemple tiré du mot* or.

J'aurai peut-être occasion de faire remarquer ailleurs que c'est de là que dépend la plus grande partie des disputes où les hommes s'engagent avec tant de chaleur. Contentons-nous de considérer un peu plus exactement le mot *or*, que nous avons proposé ci-dessus, et nous verrons combien il est difficile d'en déterminer précisément la signification. Je crois que tout le monde s'accorde à lui faire signifier un corps d'un certain jaune brillant ; et comme c'est l'idée à laquelle les enfants ont attaché ce nom-là, l'en-

droit de la queue d'un paon qui a cette couleur jaune, est proprement *or* à leurs yeux. D'autres, trouvant la fusibilité jointe à cette couleur jaune dans certaines parties de matière, en font une idée complexe à laquelle ils donnent le nom d'*or* pour désigner une sorte de substance, et par là excluent du privilége d'être de l'or tous les corps d'un jaune brillant que le feu peut réduire en cendres; ils n'admettent dans cette espèce, ou ne comprennent sous le nom d'or, que les substances qui, ayant cette couleur jaune, sont fondues par le feu, au lieu d'être réduites en cendres. Un autre, par la même raison, ajoute la pesanteur, qui, étant une qualité aussi étroitement unie à cette couleur que la fusibilité, a un égal droit, selon lui, d'être jointe à l'idée de cette substance, et d'être comprise sous le nom qu'on lui donne; d'où il conclut que l'autre idée qui ne contient qu'un corps d'une telle couleur et d'une telle fusibilité est imparfaite; et ainsi de tout le reste. Assurément, personne ne peut dire pour quelle raison quelques-unes des qualités inséparables qui sont toujours unies dans la nature, devraient entrer dans l'essence nominale, et d'autres en devraient être exclues; ou pourquoi le mot *or*, qui signifie cette sorte de corps dont est composé l'anneau qu'il a au doigt, devrait déterminer cette espèce par sa couleur, par son poids et par sa fusibilité, plutôt que par sa couleur, par son poids et par sa capacité d'être dissous dans l'eau régale, puisque cette dernière propriété en est aussi inséparable que celle d'être fondu par le feu : et que ces deux propriétés ne sont qu'un rapport que cette substance a avec deux autres corps qui ont la puissance d'opérer différemment sur elle. Car, de quel droit la fusibilité vient-elle à être partie de l'essence signifiée par le mot *or*, pendant que cette capacité d'être dissous dans l'eau régale n'en est qu'une propriété? Ou bien pourquoi sa couleur fait-elle partie de son essence, tandis que sa malléabilité n'est regardée que comme une propriété? Je veux dire par là que toutes ces choses n'étant que des propriétés qui dépendent de la constitution réelle de ce corps, et ces propriétés n'étant autre chose que des puissances actives ou passives par rapport à d'autres corps, personne n'a le droit de fixer la signification du mot *or* (en tant qu'il se rapporte à un tel corps existant dans la nature), à une certaine collection d'idées qu'on peut trouver dans ce corps, plutôt qu'à une autre. D'où il suit que la signification de ce mot doit être nécessairement fort incertaine, puisque différentes personnes observent différentes propriétés dans la même substance, comme il a été dit; et je crois pouvoir ajouter que personne ne les découvre toutes. Ce qui fait que nous n'avons que des descriptions fort imparfaites des choses, et que la signification des mots est très-incertaine.

§ 18. *Les noms des idées simples sont les moins douteux.*

De tout ce qu'on vient de dire, il est aisé de conclure, ce qui a été remarqué ci-dessus, que les noms des idées simples sont le moins sujets à équivoque, et cela, pour les raisons suivantes. La première, parce que chacune des idées qu'ils signifient n'étant qu'une simple perception, on les forme plus aisément, et on les conserve plus distinctement que celles qui sont plus complexes; et, par conséquent, elles sont moins sujettes à cette incertitude qui accompagne ordinairement les idées complexes des substances et des modes mixtes, au sujet desquelles on ne convient pas si facilement du nombre précis des idées simples dont elles sont composées, et qu'on ne retient pas non plus si bien. La seconde raison pourquoi l'on est moins sujet à se méprendre dans les noms des idées simples, c'est qu'ils ne se rapportent à aucune autre essence qu'à la perception même que les choses produisent en nous, et que ces noms signifient immédiatement; lequel rapport est au contraire la véritable cause qui rend la signification des noms des substances naturellement si confuse, et donne occasion à tant de disputes. Ceux qui n'abusent pas des termes, pour tromper les autres ou pour se tromper eux-mêmes, se méprennent rarement, dans une langue qui leur est connue, sur l'usage et la signification des noms des idées simples. *Blanc*, *doux*, *jaune*, *amer*, sont des mots dont le sens se présente si naturellement, que quiconque l'ignore et veut s'en instruire, le comprend aussitôt d'une manière précise, ou l'aperçoit sans beaucoup de peine. Mais il n'est pas si aisé de savoir quelle collection d'idées simples est désignée au juste par les termes de *modestie* ou de *frugalité*, dans l'emploi qu'en fait une autre personne. Et quoique nous soyons portés à croire que nous comprenons assez bien ce qu'on entend par *or* ou par *fer*, cependant, il s'en faut bien que nous connaissions exactement l'idée complexe dont chacun de ces mots est le signe pour d'autres hommes. C'est fort rare-

ment, à mon avis, qu'ils signifient précisément la même collection d'idées dans l'esprit de celui qui parle et de celui qui écoute. Ce qui ne peut que produire des mécomptes et des disputes, lorsque ces mots sont employés dans des discours où les hommes font des propositions générales, et voudraient établir dans leur esprit des vérités universelles, et considérer les conséquences qui en découlent.

§ 19. *Et après cela ceux des modes simples.*

Après les noms des idées simples, ceux des modes simples sont, par la même règle, le moins sujets à être ambigus, et surtout ceux des figures et des nombres, dont on a des idées si claires et si distinctes. Car, qui jamais a mal pris le sens de *sept* ou d'un *triangle*, s'il a eu dessein de comprendre ce que c'est? Et, en général, on peut dire qu'en chaque espèce les noms des idées le moins composées, sont les moins douteux.

§ 20. *Les noms les plus douteux sont ceux des modes mixtes fort complexes, et des substances.*

C'est pourquoi, les modes mixtes qui ne sont composés que d'un petit nombre d'idées simples les plus communes, ont ordinairement des noms dont la signification n'est pas fort incertaine. Mais les noms des modes mixtes qui contiennent un grand nombre d'idées simples, ont communément des significations fort douteuses et fort indéterminées, comme nous l'avons déjà montré. Les noms de substances qu'on attache à des idées qui ne sont ni des essences réelles ni des représentations exactes des modeles auxquels elles se rapportent, sont encore sujets à une plus grande incertitude, surtout quand nous les employons à un usage philosophique.

§ 21. *Pourquoi l'on rejette cette imperfection sur les mots.*

Comme la plus grande confusion qui se trouve dans les noms des substances procède pour l'ordinaire du défaut de connaissance et de l'incapacité où nous sommes de découvrir leurs constitutions réelles, on pourra s'étonner, avec quelque apparence de raison, que j'attribue cette imperfection aux mots, plutôt que de la mettre sur le compte de notre entendement. Et cette objection paraît si juste, que je me crois obligé de dire pourquoi j'ai suivi cette méthode. J'avoue donc que, lorsque je commençai cet ouvrage, et longtemps après, il ne me vint nullement dans l'esprit qu'il fût nécessaire de faire aucune réflexion sur les mots pour traiter cette matière. Mais, quand j'eus reconnu l'origine et la composition de nos idées, et que je commençai à examiner l'étendue et la certitude de nos connaissances, je trouvai qu'elles ont une liaison si étroite avec nos paroles, qu'à moins qu'on n'eût considéré auparavant avec exactitude, quelle est la force des mots, et comment ils signifient les choses, on ne saurait guère parler clairement et raisonnablement de la connaissance, qui, roulant uniquement sur la vérité, est toujours renfermée dans des propositions. Et quoiqu'elle se termine aux choses, je m'aperçus que c'était principalement par l'intermédiaire des mots, qui par cette raison me semblaient à peine pouvoir être séparés de nos connaissances générales. Il est du moins certain qu'ils s'interposent de telle manière entre notre esprit et la vérité que l'entendement veut contempler et comprendre, que, semblables au milieu par où passent les rayons des objets visibles, ils répandent souvent des nuages sur nos yeux, et imposent à notre entendement, par le moyen de ce qu'ils ont d'obscur et de confus. Si nous considérons que la plupart des illusions que les hommes se font à eux-mêmes aussi bien qu'aux autres, que la plupart des méprises qui se trouvent dans leurs notions et dans leurs disputes, viennent des mots et de leur signification incertaine ou mal entendue, nous aurons tout sujet de croire que ce défaut n'est pas un petit obstacle à la vraie et solide connaissance. D'où je conclus qu'il est d'autant plus nécessaire que nous soyons soigneusement avertis, que, bien loin qu'on ait regardé cela comme un inconvénient, l'art d'augmenter cet inconvénient a fait la plus considérable partie de l'étude des hommes, et a passé pour érudition et pour subtilité d'esprit, comme nous le verrons dans le chapitre suivant. Mais, je suis tenté de croire que, si l'on examinait plus à fond les imperfections du langage, considéré comme l'instrument de nos connaissances, la plus grande partie des disputes tomberaient d'elles-mêmes, et que le chemin de la connaissance et peut-être de la paix serait beaucoup plus ouvert aux hommes qu'il n'est encore.

§ 22. *Cette incertitude des mots nous devrait apprendre à être modérés, quand il s'agit de faire adopter aux autres le sens que nous attribuons aux anciens auteurs.*

Une chose au moins dont je suis assuré, c'est que, dans toutes les langues, la signification des mots, dépendant extrêmement des pensées, des notions, et des idées de celui qui les emploie, elle doit être inévitablement très-incertaine dans l'esprit de bien des gens du même pays et qui parlent la même langue. Cela est si visible dans les auteurs grecs, que quiconque prendra la peine de feuilleter leurs écrits, trouvera, dans presque chacun d'eux, un langage différent, quoiqu'il voie partout les mêmes mots [1]. Que si, à cette difficulté naturelle qui se rencontre dans chaque pays, nous ajoutons celles que doit produire la différence des lieux et l'éloignement des temps, dans lesquels ceux qui ont parlé et écrit ont eu différentes notions, divers tempéraments, différentes coutumes, allusions et figures de langage, etc., chacune desquelles choses avait quelque influence sur la signification des mots, quoique présentement elles nous soient tout à fait inconnues, la raison nous obligera à avoir de l'indulgence et de la charité les uns pour les autres, à l'égard des interprétations ou des faux sens que l'on peut quelquefois donner à ces anciens écrits. Car, encore qu'il nous importe beaucoup de les bien entendre, ils renferment d'inévitables difficultés, attachées au langage, qui (excepté dans les noms des idées simples, et dans quelques autres fort communs) ne saurait faire connaître, d'une manière claire et déterminée, le sens et l'intention de celui qui parle, à celui qui écoute, sans de continuelles définitions des termes. Et dans les discours de religion, de droit et de morale, où les matières sont d'une plus haute importance, on trouvera qu'il y a aussi de plus grandes difficultés.

[1] « J'ai été surpris de voir que des auteurs grecs, si éloignés les uns des autres à l'égard des temps et des lieux, comme Homère, Hérodote, Strabon, Plutarque, Lucien, Eusèbe, Procope, Photius, s'approchent tant; au lieu que les Latins ont tant changé, et les Allemands, Anglais et Français, bien davantage. Mais c'est que les Grecs ont eu, dès le temps d'Homère, et plus encore lorsque la ville d'Athènes était dans un état florissant, de bons auteurs que la postérité a pris pour modèles, au moins en écrivant. Car sans doute la langue vulgaire des Grecs devait être déjà bien changée sous la domination des Romains; et cette même raison fait que l'italien n'a pas tant changé que le français; parce que les Italiens, ayant eu plus tôt des écrivains d'une réputation durable, ont imité et estiment encore Dante, Pétrarque, Boccace, et autres auteurs d'une époque dont les auteurs français ne sont plus de mise. »

§ 23. Le grand nombre de commentaires qu'on a faits sur le vieux et sur le nouveau Testament, en sont des preuves bien sensibles. Quoique tout ce qui est contenu dans le texte soit infailliblement véritable, le lecteur peut fort bien se tromper dans la manière dont il l'explique; ou plutôt, il ne saurait éviter de tomber sur cela dans quelque méprise. Et il ne faut pas s'étonner que la volonté de Dieu, lorsqu'elle est ainsi revêtue de paroles, soit sujette à des ambiguïtés qui sont inévitablement attachées à cette manière de communication, puisque son fils même était sujet à toutes les faiblesses et à toutes les incommodités de notre nature, excepté le péché, tandis qu'il a été revêtu de la chair humaine. Du reste, nous devons exalter sa bonté de ce qu'il a daigné exposer en caractères si lisibles ses ouvrages et sa providence aux yeux de tout le monde, et de ce qu'il a accordé au genre humain une assez grande mesure de raison, pour que ceux qui n'ont jamais entendu parler de sa parole écrite, ne puissent point douter de l'existence d'un Dieu, ni de l'obéissance qui lui est due, s'ils appliquent leur esprit à cette recherche. Puis donc que les préceptes de la religion naturelle sont clairs et tout à fait proportionnés à l'intelligence du genre humain; qu'ils ont été rarement mis en question, et que d'ailleurs les autres vérités révélées qui nous sont transmises par des livres et par le moyen des langues, sont sujettes aux obscurités et aux difficultés qui sont naturellement attachées aux mots, ce serait, ce me semble, une chose bienséante aux hommes de s'appliquer avec plus de soin et d'exactitude à l'observation des lois naturelles, et d'être moins impérieux et moins décisifs à imposer aux autres le sens qu'ils donnent aux vérités que la révélation nous propose.

CHAPITRE X.

De l'abus des mots.

§ 1. *Abus des mots.*

Outre l'imperfection naturelle au langage, outre l'obscurité et la confusion qu'il est si difficile d'éviter dans l'usage des mots, il y a plusieurs fautes et plusieurs négligences volontaires, que les hommes commettent dans cette manière de

communiquer leurs pensées, par où ils rendent la signification de ces signes moins claire et moins distincte qu'elle ne devrait être naturellement.

§ 2. 1° *On se sert de mots auxquels on n'attache aucune idée, ou du moins aucune idée claire.*

Le premier et le plus visible abus qu'on commet en ce point, c'est qu'on se sert de mots auxquels on n'attache aucune idée claire et distincte, ou, qui pis est, qu'on établit signes, sans leur faire signifier aucune chose. On peut distinguer ces mots en deux classes.

I. Chacun peut remarquer, dans toutes les langues, certains mots qu'on trouvera, après les avoir bien examinés, ne signifier, dans leur première origine et dans leur usage ordinaire, aucune idée claire et déterminée. La plupart des sectes de philosophie et de religion en ont introduit quelques-uns. Leurs auteurs ou leurs promoteurs, affectant des sentiments singuliers et au-dessus de la portée ordinaire des hommes, ou bien voulant soutenir quelque opinion étrange, ou cacher quelque endroit faible de leurs systèmes, ne manquent guère de fabriquer de nouveaux termes qu'on peut justement appeler de vains sons, quand on vient à les examiner de près. Car, ces mots ne contenant pas une collection d'idées qui leur aient été attachées quand on les a inventés pour la première fois, ou renfermant du moins des idées qu'on trouvera incompatibles après les avoir examinées, il ne faut pas s'étonner que dans la suite ce ne soient, dans l'usage ordinaire qu'en fait le parti, que de vains sons qui ne signifient que peu de chose, ou rien du tout, parmi des gens qui se figurent qu'il suffit de les avoir souvent à la bouche, comme des caractères distinctifs de leur église ou de leur école, sans se mettre beaucoup en peine d'examiner quelles sont les idées précises que ces mots signifient. Il n'est pas nécessaire que j'entasse ici des exemples de ces sortes de termes, chacun peut en remarquer un assez grand nombre dans les livres et dans la conversation : ou, s'il en veut faire une plus ample provision, je crois qu'il trouvera de quoi se contenter pleinement chez les scolastiques et les métaphysiciens, parmi lesquels on peut ranger, à mon avis, les philosophes de ces derniers siècles, qui ont excité tant de disputes sur des questions de physique et de morale.

§ 3. II. Il y en a d'autres qui portent cet abus encore plus loin, prenant si peu garde de s'abstenir des mots qui, dans leur premier usage, signifient à peine quelque idée claire et distincte, que, par une négligence inexcusable, ils emploient, au contraire, souvent des mots consacrés par l'usage de la langue à des idées fort importantes, sans y attacher eux-mêmes aucune idée distincte. Les mots de *sagesse*, de *gloire*, de *grâce*, etc., sont fort souvent dans la bouche des hommes : mais, parmi ceux qui s'en servent, combien y en a-t-il qui, si on leur demandait ce qu'ils entendent par là, s'arrêteraient tout court, sans savoir que répondre? Preuve évidente qu'encore qu'ils aient appris ces sons, et qu'ils les rappellent aisément dans leur mémoire, ils n'ont pourtant pas dans l'esprit des idées déterminées, qui puissent être manifestées aux autres par le moyen de ces termes.

§ 4. *Cela vient de ce qu'on apprend les mots, avant que de connaître les idées qui leur appartiennent.*

Comme il est facile aux hommes d'apprendre et de retenir des mots, et qu'ils ont été accoutumés à cela dès le berceau, avant qu'ils connussent ou qu'ils eussent formé les idées complexes auxquelles les mots sont attachés, ou qui doivent se trouver dans les choses dont ils sont regardés comme les signes, ils continuent ordinairement d'en user de même pendant toute leur vie : de sorte que, sans prendre la peine de fixer dans leur esprit des idées déterminées, ils se servent des mots pour désigner leurs notions vagues et confuses, se contentant d'employer les mêmes mots que les autres emploient, comme si le son même de ces mots devait nécessairement avoir toujours le même sens. Mais, quoique les hommes s'accommodent de ce désordre dans les affaires ordinaires de la vie, où ils ne laissent pas de se faire entendre en cas de besoin, se servant de tant de différentes expressions qu'ils font enfin concevoir aux autres ce qu'ils veulent dire; cependant, lorsqu'ils viennent à raisonner sur leurs propres opinions, ou sur leurs intérêts, ce défaut de signification dans leurs mots remplit visiblement leurs discours de quantité de vains sons, et principalement sur des points de morale, où les mots ne signifiant pour l'ordinaire que des collections arbitraires d'une multitude d'idées, qui ne sont point unies régulièrement et constamment dans la nature, il arrive souvent qu'on

ne pense qu'au son des syllabes dont ces mots sont composés, ou du moins qu'aux notions obscures et fort incertaines qu'on y a attachées. Les hommes prennent les mots qu'ils trouvent en usage chez leurs voisins; et, pour ne pas paraître ignorer ce que ces mots signifient, ils les emploient avec confiance, sans se mettre beaucoup en peine de les prendre en un sens fixe et déterminé. Outre que cette conduite est commode, elle leur procure encore cet avantage, c'est que, comme dans ces sortes de discours il leur arrive rarement d'avoir raison, ils sont aussi rarement convaincus qu'ils ont tort : car, entreprendre de tirer d'erreur ces gens qui n'ont point de notions déterminées, c'est vouloir déposséder de son habitation un vagabond qui n'a point de demeure fixe. C'est ainsi que j'imagine la chose; et chacun peut observer en lui-même et dans les autres, s'il en est ainsi, ou autrement.

§ 5. 2° *Il y a beaucoup d'inconstance dans la manière dont on applique les mots.*

En second lieu, un autre grand abus qu'on commet en cette rencontre, c'est l'usage inconstant qu'on fait des mots. Il est difficile de trouver un discours écrit sur quelque sujet, particulièrement de controverse, où celui qui voudra le lire avec attention, ne s'aperçoive que les mêmes mots, et pour l'ordinaire ceux qui sont les plus essentiels dans le discours, et sur lesquels roule le fort de la question, sont employés en divers sens, tantôt pour désigner une certaine collection d'idées simples, et tantôt pour en désigner une autre; ce qui est un parfait abus du langage. Comme les mots sont destinés à être signes de mes idées, pour me servir à faire connaître ces idées aux autres hommes (non par une signification qui leur soit naturelle, mais par une institution purement arbitraire), c'est une manifeste tromperie que de faire signifier aux mots tantôt une chose et tantôt une autre : procédé qu'on ne peut attribuer, s'il est volontaire, qu'à une extrême folie, ou à une extrême malice. Un homme qui a un compte à faire avec un autre, peut aussi honnêtement faire signifier aux caractères des nombres quelquefois une certaine collection d'unités, et quelquefois une autre (prendre, par exemple, ce caractère 3, tantôt pour trois, tantôt pour quatre, et quelquefois pour huit), qu'il peut, dans un discours ou dans un raisonnement, employer les mêmes mots pour signifier différentes collections d'idées simples. S'il se trouvait des gens qui en usassent ainsi dans leurs comptes, qui, je vous prie, voudrait avoir affaire avec eux? Il est visible que quiconque parlerait de cette manière dans les affaires du monde, donnant à cette figure 8, quelquefois le nom de sept, et quelquefois celui de neuf, selon qu'il y trouverait mieux son compte, serait regardé comme un fou ou un méchant homme. Cependant, dans les discours et dans les disputes des savants, cette manière d'agir passe ordinairement pour subtilité et pour véritable savoir. Mais pour moi, je n'en juge point ainsi, et si j'ose dire librement ma pensée, il me semble qu'un tel procédé est aussi malhonnête que de mal placer les jetons en supputant un compte; et que la tromperie est d'autant plus grande, que la vérité est d'une bien plus haute importance et d'un plus grand prix que l'argent.

§ 6. 3° *Obscurité affectée par l'application vicieuse des termes.*

Un troisième abus qu'on fait du langage, c'est une obscurité affectée, soit en donnant à des termes d'usage des significations nouvelles et inusitées, soit en introduisant des termes nouveaux et ambigus, sans définir ni les uns ni les autres, ou bien en les joignant ensemble d'une manière qui confonde le sens qu'ils ont ordinairement. Quoique la philosophie péripatéticienne se soit rendue remarquable par ce défaut, les autres sectes n'en ont pourtant pas été tout à fait exemptes. A peine y en a-t-il aucune (telle est l'imperfection des connaissances humaines) qui n'ait été embarrassée de quelques difficultés qu'on a été contraint de couvrir par l'obscurité des termes, et en confondant la signification des mots, afin que cette obscurité fût comme un nuage devant les yeux du peuple, qui pût l'empêcher de découvrir les endroits faibles de l'hypothèse. Quiconque est capable d'un peu de réflexion, voit sans peine, que dans l'usage ordinaire, *corps* et *extension* signifient deux idées distinctes; cependant il y a des gens qui trouvent nécessaire d'en confondre la signification. Il n'y a rien qui ait plus contribué à mettre en vogue le dangereux abus du langage qui consiste à confondre la signification des termes, que la logique et les sciences, telles qu'on les a enseignées dans les écoles; et l'art de disputer, qui a été en si grande admiration, a aussi beaucoup augmenté les imperfections naturelles du langage, tant qu'on l'a fait servir à embrouiller la signification des mots,

plutôt qu'à découvrir la nature et la vérité des choses. En effet, qu'on jette les yeux sur les savants écrits de cette espèce, et l'on verra que les mots y ont un sens plus obscur, plus incertain et plus indéterminé que dans la conversation ordinaire.

§ 7. *La logique et les disputes ont beaucoup contribué à cet abus.*

Cela doit être nécessairement ainsi, partout où l'on juge de l'esprit et du savoir des hommes par l'adresse qu'ils ont à disputer. Et lorsque la réputation et les récompenses sont attachées à ces sortes de victoires, qui dépendent le plus souvent de la subtilité des mots, ce n'est pas merveille que l'esprit de l'homme, étant tourné de ce côté-là, confonde, embrouille et subtilise la signification des sons, en sorte qu'il lui reste toujours quelque chose à dire pour combattre ou pour défendre quelque question que ce soit; la victoire étant adjugée, non à celui qui a la victoire de son côté, mais à celui qui parle le dernier dans la dispute.

§ 8. *Cette obscurité est faussement appelée* subtilité.

Quoique ce soit une adresse bien inutile, et, à mon avis, entièrement propre à nous détourner du chemin de la connaissance, elle a pourtant passé jusqu'ici pour subtilité et pénétration d'esprit, et a remporté l'applaudissement des écoles et d'une partie des savants. Ce qui n'est pas fort surprenant, puisque les anciens philosophes (j'entends ces philosophes subtils et chicaneurs que Lucien tourne si joliment et si raisonnablement en ridicule), et depuis ce temps-là les scolastiques, prétendant acquérir de la gloire et gagner l'estime des hommes par une connaissance universelle, à laquelle il est bien plus aisé de prétendre qu'il n'est facile de l'acquérir effectivement, ont trouvé par là un bon moyen de couvrir leur ignorance par un tissu curieux, mais inexplicable, de paroles obscures, et de se faire admirer des autres hommes par des termes inintelligibles, d'autant plus propres à causer de l'admiration qu'ils peuvent être moins entendus. Cependant, il paraît bien, par toute l'histoire, que ces profonds docteurs n'ont été, ni plus sages, ni de plus grand service que leurs voisins, et qu'ils n'ont pas fait grand bien aux hommes en général, ni aux sociétés particulières dont ils ont fait partie; à moins que ce ne soit une chose utile à la vie humaine, et digne de louange et de récompense, que de fabriquer de nouveaux mots, sans proposer de nouvelles choses auxquelles ils puissent être appliqués, ou d'embrouiller et obscurcir la signification de ceux qui sont déjà usités, et par là de mettre tout en question et en dispute.

§ 9. *Ce savoir ne fait pas grand bien à la société.*

En effet, ces savants disputeurs, ces docteurs si capables et si intelligents, ont eu beau paraître dans le monde avec toute leur science; c'est à des politiques, qui ignorent cette doctrine des écoles, que les gouvernements du monde doivent leur tranquillité, leur défense et leur liberté: et, c'est de la mécanique, toute idiote et méprisée qu'elle est (car ce nom est disgracié dans le monde), c'est de la mécanique, dis-je, exercée par des gens sans lettres, que nous viennent ces arts si utiles à la vie, qu'on perfectionne tous les jours. Cependant, le savoir qui s'est introduit dans les écoles a fait entièrement prévaloir, dans ces derniers siècles, cette ignorance artificielle, et ce docte jargon, qui par là a été en si grand crédit dans le monde, qu'il a engagé les gens de loisir et d'esprit dans mille disputes embarrassées sur des mots inintelligibles; labyrinthe où l'admiration des ignorants et des idiots, qui prennent pour savoir profond tout ce qu'ils n'entendent pas, les a retenus, bon gré, mal gré qu'ils en eussent. D'ailleurs, il n'y a point de meilleur moyen, pour mettre en vogue ou pour défendre des doctrines étranges et absurdes, que de les munir d'une légion de mots obscurs, douteux, et indéterminés; ce qui pourtant rend ces retraites bien plus semblables à des cavernes de brigands, ou à des tanières de renards, qu'à des forteresses de généreux guerriers. Que s'il est malaisé d'en chasser ceux qui s'y réfugient, ce n'est pas à cause de la force de ces lieux-là, mais à cause des ronces, des épines et de l'obscurité des buissons dont ils sont environnés. Car, la fausseté étant par elle-même incompatible avec l'esprit de l'homme, il n'y a que l'obscurité qui puisse servir de défense à ce qui est absurde.

§ 10. *Il détruit au contraire les instruments de l'instruction et de la conversation.*

C'est ainsi que cette docte ignorance, que cet art qui ne tend qu'à éloigner de la véritable connaissance les gens même qui cherchent à

s'instruire, s'est propagé dans le monde, et a répandu des ténèbres dans l'entendement, en prétendant l'éclairer. Car nous voyons tous les jours que d'autres personnes de bon sens qui, par leur éducation, n'ont pas été dressées à cette espèce de subtilité, peuvent exprimer nettement leurs pensées les uns aux autres, et se servir utilement du langage, en le prenant dans sa simplicité naturelle. Mais, quoique les gens sans étude entendent assez bien les mots *blanc* et *noir*, et qu'ils aient des notions constantes des idées que ces mots signifient, il s'est trouvé des philosophes qui avaient assez de savoir et de subtilité pour prouver que la neige est noire, c'est-à-dire, que le blanc est noir; par où ils avaient l'avantage d'anéantir les instruments du discours, de la conversation, de l'instruction, et de la société; tout leur art et toute leur subtilité n'aboutissant à autre chose qu'à brouiller et confondre la signification des mots, et à rendre ainsi le langage moins utile qu'il ne l'est malgré ses défauts réels : admirable talent, qui a été inconnu jusqu'ici aux gens sans lettres.

§ 11. *Il est aussi utile que le serait l'art de confondre les caractères de l'écriture.*

Cette sorte de savants sert autant à éclairer l'entendement des hommes et à leur procurer des commodités dans ce monde, que celui qui, altérant la signification des caractères déjà connus, ferait voir dans ses écrits, par une savante subtilité, fort supérieure à la capacité d'un esprit idiot, grossier et vulgaire, qu'il peut mettre un A pour un C, et un D pour un E, etc., au grand étonnement de son lecteur, à qui une telle invention serait fort peu avantageuse. Car, employer le mot de *noir*, qu'on reconnaît universellement signifier une certaine idée simple, pour exprimer une autre idée, ou une idée contraire, c'est-à-dire, appeler la neige *noire*, c'est une aussi grande extravagance que de mettre ce caractère A, à qui l'on est convenu de faire signifier une modification de son, faite par un certain mouvement des organes de la parole, pour B, à qui l'on est convenu de faire signifier une autre modification du son, produite par un autre mouvement des mêmes organes.

§ 12. *Cet art d'obscurcir les mots a obscurci les notions de religion et de justice.*

Mais ce mal ne s'est pas arrêté aux pointilleries de logique, ou à de vaines spéculations, il s'est insinué dans ce qui intéresse le plus la vie et la société humaine, ayant obscurci et embrouillé les vérités les plus importantes du droit et de la théologie, et jeté le désordre et l'incertitude dans les affaires du genre humain. De sorte que, s'il n'a pas détruit ces deux grandes règles des actions de l'homme, la religion et la justice, il les a rendues en grande partie inutiles. A quoi ont servi la plupart des commentaires et des controverses sur les lois de Dieu et des hommes, qu'à en rendre le sens plus douteux et plus embarrassé? Combien de distinctions curieuses, multipliées sans fin, combien de subtilités délicates a-t-on inventé? Et qu'ont-elles produit que l'obscurité et l'incertitude, en rendant les mots plus inintelligibles, et en dépaysant davantage le lecteur? Autrement, d'où viendrait qu'on entend si facilement les princes dans les ordres qu'ils donnent communément de bouche ou par écrit, et qu'ils sont si peu intelligibles dans les lois qu'ils prescrivent à leurs peuples? Et n'arrive-t-il pas souvent, comme il a été remarqué ci-dessus, qu'un homme d'une capacité ordinaire, lisant un passage de l'Écriture, ou une loi, l'entend fort bien, jusqu'à ce qu'il ait consulté un interprète ou un avocat, qui, après avoir employé beaucoup de temps à expliquer ces endroits, fait en sorte que les mots ne signifient rien du tout, ou qu'ils signifient tout ce qu'il lui plaît [1]?

§ 13. *Il ne doit pas passer pour savoir.*

Je ne prétends point examiner, en cet endroit, si quelques-uns de ceux qui exercent ces professions ont introduit ce désordre pour quelque intérêt de parti; mais je laisse à penser s'il ne serait pas avantageux aux hommes, à qui il importe de connaître les choses comme elles sont,

[1] « Ces plaintes sont justes en bonne partie. Il est vrai « cependant qu'il y a, mais rarement, des obscurités par- « donnables, et même louables, comme lorsqu'on fait « profession d'être énigmatique, et que l'*énigme* est de « saison. Pythagore en usait ainsi, et c'est assez la ma- « nière des Orientaux. Les alchimistes qui se nomment « *adeptes*, déclarent ne vouloir être entendus que des *fils* « *de l'art*; mais cela serait bon, si ces prétendus fils de « l'art avaient la clef du chiffre.... Mais *la religion* et *la* « *justice* demandent des idées claires : il semble que le « peu d'ordre qu'on y a apporté, en les enseignant, en a « rendu la doctrine embrouillée, et l'indétermination des « termes y est peut-être plus nuisible que l'obscurité. « Quant à la *logique*, comme elle est l'art qui enseigne « l'ordre et la liaison des pensées, je ne vois point de sujet « de la blâmer. Au contraire, c'est faute de logique que « les hommes se trompent. »

de faire ce qu'ils doivent, et non d'employer leur vie à discourir de ces choses à perte de vue, ou à se jouer sur des mots ; si, dis-je, il ne vaudrait pas mieux qu'on rendît l'usage des mots simple et direct, et que le langage qui nous a été donné pour nous perfectionner dans la connaissance de la vérité, et pour lier les hommes en société, ne fût point employé à obscurcir la vérité, à confondre les droits des peuples, et à couvrir la morale et la religion de ténèbres impénétrables ; ou que, du moins, si cela doit arriver ainsi, on ne le fît point passer pour connaissance et pour véritable savoir.

§ 14. 4° *Autre abus du langage, prendre les mots pour des choses.*

En quatrième lieu, un grand abus qu'on fait des mots, c'est qu'on les prend pour des choses. Quoique cela regarde en quelque manière tous les noms en général, il arrive plus particulièrement à l'égard des noms des substances ; et ceux-là sont surtout sujets à commettre cet abus, qui renferment leurs pensées dans un certain système, et se laissent fortement prévenir en faveur de quelque hypothèse reçue qu'ils croient sans défauts, par où ils viennent à se persuader que les termes de cette secte sont si conformes à la nature des choses, qu'ils répondent parfaitement à leur existence réelle. Qui est-ce, par exemple, qui, ayant été élevé dans la philosophie péripatéticienne, ne se figure que les dix noms sous lesquels sont rangés les dix prédicaments sont exactement conformes à la nature des choses ? Qui, dans cette école, n'est pas persuadé que les formes substantielles, les âmes végétatives, l'horreur du vide, les espèces intentionnelles, etc., sont quelque chose de réel ? Comme ils ont appris ces mots en commençant leurs études, et qu'ils ont trouvé que leurs maîtres, et les systèmes qu'on leur mettait entre les mains, étaient principalement fondés sur ces termes-là, ils ne sauraient se mettre dans l'esprit que ces mots ne soient pas conformes aux choses mêmes, et qu'ils ne représentent aucun être réellement existant. Les platoniciens ont leur âme du monde, et les épicuriens la tendance de leurs atomes au mouvement dans le même temps qu'ils sont en repos. A peine y a-t-il une secte de philosophie qui n'ait une collection particulière de termes que les autres n'entendent point. Et enfin, ce jargon, qui, vu la faiblesse de l'entendement humain, est si propre à pallier l'ignorance des hommes, et à couvrir leurs erreurs, devenant familier à ceux de la même secte, il passe dans leur esprit pour ce qu'il y a de plus essentiel dans le langage, et de plus expressif dans le discours. Si les véhicules aériens et éthériens du docteur More eussent été une fois généralement introduits dans quelque endroit du monde, où cette doctrine eût prévalu, ces termes auraient fait sans doute d'assez fortes impressions sur les esprits des hommes, pour leur persuader l'existence réelle de ces véhicules, tout aussi bien qu'on a été ci-devant entêté des formes substantielles, et des espèces intentionnelles des péripatéticiens [1].

§ 15. *Exemple sur le mot de* matière.

Pour comprendre clairement combien les noms pris pour des choses sont propres à jeter l'entendement dans l'erreur, il ne faut que lire avec attention les écrits des philosophes. Et peut-être en trouvera-t-on la preuve dans des mots qu'on ne s'avise guère de soupçonner de ce défaut. Je me contenterai d'en proposer un seul, et qui est fort commun. Combien de disputes embarrassées n'a-t-on pas excité sur la matière, comme si c'était un certain être réellement existant dans la nature, distinct du corps, et cela parce que le mot de *matière* signifie une idée distincte de celle du corps, ce qui est de la dernière évidence ; car, si les idées que ces deux termes

[1] « On ne prend pas proprement les mots pour des « choses, mais on croit vrai ce qui ne l'est point ; erreur « qui n'est que trop commune parmi les hommes, mais « qui ne dépend pas du seul abus des mots, et consiste « en tout autre chose. Le dessein des *prédicaments* est « fort utile, et on doit penser à les rectifier plutôt qu'à les « rejeter. Les substances, quantités, qualités, actions ou « passions et relations, considérées comme cinq titres gé- « néraux des êtres, pouvaient suffire avec ceux qui se « forment de leur composition ; notre auteur lui-même, « en rangeant les idées, semble avoir voulu les donner « comme des prédicaments. J'ai parlé ci-dessus des *for-* « *mes substantielles*, et je ne sais si l'on est assez fondé « à rejeter les *âmes végétatives*, puisque l'on reconnaît « généralement une grande analogie entre les plantes et « les animaux, et que l'auteur paraît lui-même admettre « l'âme des bêtes. L'*horreur du vide* se peut entendre « sainement ; c'est-à-dire, supposé que la nature ait une « fois rempli les espaces, et que les corps soient impé- « nétrables et incondensables, elle ne saurait admettre des « vides : et je tiens ces trois suppositions bien fondées. « Mais les *espèces intentionnelles*, qui doivent faire le « commerce de l'âme et du corps, ne le sont pas, quoi- « qu'on puisse excuser peut-être les *espèces sensibles*, « qui vont de l'objet à l'organe éloigné, en y sous-enten- « dant la propagation des mouvements. J'avoue qu'il n'y « a point d'*âme du monde* de Platon, car Dieu est au- « dessus du monde, *extramundana intelligentia*, ou « plutôt *supramundana*. »

signifient étaient précisément les mêmes, on pourrait les mettre indifféremment partout l'un à la place de l'autre. Mais il est visible que, quoiqu'on puisse dire proprement qu'une seule matière compose tous les corps, on ne saurait dire qu'un seul corps compose toutes les matières. Nous disons ordinairement, *un corps est plus grand qu'un autre ;* mais ce serait une façon de parler bien choquante, et dont on ne s'est jamais avisé de se servir, à ce que je crois, que de dire, *une matière est plus grande qu'une autre.* Pourquoi cela? C'est qu'encore que la matière et le corps ne soient pas réellement distincts, mais que l'un soit partout où est l'autre, cependant la matière et le corps signifient deux différentes conceptions, dont l'une est incomplète et n'est qu'une partie de l'autre. Car le corps signifie une substance solide, étendue et figurée, dont la matière n'est qu'une conception partielle et plus confuse, qu'on n'emploie, ce me semble, que pour exprimer la substance et la solidité du corps, sans considérer son étendue et sa figure. C'est pour cela qu'en parlant de la matière, nous en parlons comme d'une chose unique, parce qu'en effet elle ne renferme que l'idée d'une substance solide, qui est partout la même, qui est partout uniforme. Telle étant notre idée de la matière, nous ne concevons pas plus différentes matières dans le monde que différentes solidités; nous ne parlons non plus de différentes matières que de différentes solidités, quoique nous imaginions différents corps, et que nous en parlions à tout moment, parce que l'étendue et la figure sont capables de variation. Mais, comme la solidité ne saurait exister sans étendue et sans figure, dès qu'on a pris la matière pour un nom de quelque chose qui existait réellement sous cette précision, cette pensée a produit, sans doute, tous ces discours obscurs et inintelligibles, toutes ces disputes embrouillées sur la matière première, qui ont rempli la tête et les livres des philosophes [1]. Je laisse à penser jusqu'à quel point cet abus peut regarder quantité d'autres termes généraux. Ce que je crois du moins pouvoir assurer, c'est qu'il y aurait beaucoup moins de disputes dans le monde, si les mots étaient pris pour ce qu'ils sont, seulement pour des signes de nos idées, et non pour les choses mêmes. Car, lorsque nous raisonnons sur la matière, ou sur tel autre terme, nous ne raisonnons effectivement que sur l'idée que nous exprimons par ce son, soit que cette idée précise convienne avec quelque chose qui existe réellement dans la nature, ou non. Et si les hommes voulaient dire quelles idées ils attachent aux mots dont ils se servent, il ne pourrait point y avoir la moitié tant d'obscurité ou de disputes dans la recherche ou dans la défense de la vérité, qu'il y en a.

§ 16. *C'est ce qui perpétue les erreurs.*

Mais, quelque inconvénient qui naisse de cet abus des mots, je suis assuré que, par le constant et ordinaire usage qu'on en fait en ce sens, ils entraînent les hommes dans des notions fort éloignées de la vérité des choses. En effet, il serait bien malaisé de persuader à quelqu'un que les mots dont se sert son père, son maître, son curé, ou quelque autre vénérable docteur, ne signifient rien qui existe réellement dans le monde : prévention qui n'est peut-être pas l'une des moindres raisons pourquoi il est difficile de désabuser les hommes de leurs erreurs, même dans des opinions purement philosophiques, et où ils n'ont point d'autre intérêt que la vérité. Car, les mots auxquels ils ont été accoutumés depuis longtemps, demeurant fortement imprimés dans leur esprit, ce n'est pas merveille que l'on n'en puisse éloigner les fausses notions qui y sont attachées.

[1] Il me semble que cet exemple sert plutôt à excuser « qu'à blâmer la philosophie péripatéticienne : si tout « l'argent était figuré, ou plutôt parce que tout l'argent « est figuré par la nature ou par l'art, en sera-t-il moins « permis de dire que l'argent est un être réellement existant dans la nature, distinct (en le prenant dans sa « *précision*) de la vaisselle et de la monnaie? on ne dira « pas pour cela que l'argent n'est autre chose que quelques qualités de la monnaie. Aussi n'est-il pas aussi « inutile qu'on pense de raisonner, dans la physique générale, de la matière première, et d'en déterminer la « nature, pour savoir si elle est uniforme toujours, si elle « a quelque autre propriété que l'impénétrabilité (comme « en effet j'ai montré, après Kepler, qu'elle a encore ce « qu'on peut appeler *inertie*), etc., quoiqu'elle ne se « trouve jamais toute nue : comme il serait permis de raisonner de l'argent pur, quand il n'y en aurait point chez « nous, et quand nous n'aurions pas le moyen de le purifier. Je ne désapprouve donc point qu'Aristote ait « parlé de la matière première; mais on ne saurait s'empêcher de blâmer ceux qui s'y sont trop arrêtés, et qui « ont forgé des chimères sur des mots mal entendus de ce « philosophe, qui peut-être aussi a donné quelquefois trop « d'occasion aux méprises et au galimatias ; mais on ne « doit pas exagérer les défauts de cet auteur célèbre, « parce qu'on sait que plusieurs de ses ouvrages n'ont pas « été achevés ni publiés par lui-même. »

§ 17. 5° *On donne aux mots une signification qu'ils ne peuvent avoir.*

Un cinquième abus qu'on fait des mots, c'est de les mettre à la place des choses qu'ils ne signifient ni ne peuvent signifier en aucune manière. On peut observer, à l'égard des noms généraux des substances, dont nous ne connaissons que les essences nominales, comme nous l'avons déjà prouvé, que lorsque nous en formons des propositions, et que nous affirmons ou nions quelque chose sur leur sujet, nous avons coutume de supposer ou de prétendre tacitement que ces noms signifient l'essence réelle d'une certaine espèce de substances. Car, lorsqu'un homme dit, *l'or est malléable*, il entend et voudrait donner à entendre quelque chose de plus que ceci, *ce que j'appelle* or, *est malléable* (quoique, dans le fond, cela ne signifie pas autre chose), prétendant faire entendre, par là, que l'or, c'est-à-dire, ce qui a l'essence réelle de l'or, est malléable; ce qui revient à ceci, que la malléabilité dépend et est inséparable de l'essence réelle de l'or. Mais, si un homme ignore en quoi consiste cette essence réelle, la malléabilité n'est pas jointe effectivement dans son esprit avec une essence qu'il ne connaît pas, mais seulement avec le son *or*, qu'il met à la place de cette essence. Ainsi, quand nous disons que c'est bien définir l'homme que de dire qu'il est un animal raisonnable, et qu'au contraire, c'est le mal définir, que de dire que c'est un animal sans plumes, à deux pieds, avec de larges ongles, il est visible que nous supposons que le nom d'*homme* signifie, dans ce cas là, l'essence réelle d'une espèce; et que c'est autant que si l'on disait que l'expression animal raisonnable renferme une meilleure description de cette essence, qu'animal à deux pieds, sans plumes, et avec de larges ongles. Car, autrement, pourquoi Platon ne pouvait-il pas faire signifier aussi proprement au mot ἄνθρωπος, ou *homme*, une idée complexe composée de celle d'un corps distingué des autres par une certaine figure et par d'autres apparences extérieures, qu'Aristote a pu former une idée complexe, qu'il a nommée ἄνθρωπος, ou *homme*, composée d'un corps et de la faculté de raisonner qu'il a joint ensemble? à moins qu'on ne suppose que le mot ἄνθρωπος, ou *homme*, signifie quelque autre chose que ce qu'il signifie, et qu'il tient la place d'autre chose que de l'idée qu'un homme déclare vouloir exprimer par ce mot.

§ 18. *Par exemple, lorsqu'on s'en sert pour exprimer les essences réelles des substances.*

A la vérité, les noms des substances seraient beaucoup plus commodes, et les propositions qu'on formerait sur ces noms, beaucoup plus certaines, si les essences réelles des substances étaient les idées mêmes que nous avons dans l'esprit, et que ces noms signifient. Et c'est parce que ces essences réelles nous manquent, que nos paroles répandent si peu de lumière ou de certitude dans les discours que nous faisons sur les substances. C'est pour cela que l'esprit, voulant écarter cette imperfection autant qu'il peut, suppose tacitement que les mots signifient une chose qui a cette essence réelle, comme si par là il en approchait de plus près. Car, quoique le mot *homme*, ou *or*, ne signifie effectivement autre chose qu'une idée complexe de propriétés jointes ensemble dans une certaine sorte de substance, cependant, à peine se trouve-t-il une personne qui, dans l'usage de ces mots, ne suppose que chacun d'eux signifie une chose qui a l'essence réelle, d'où dépendent ces propriétés. Mais, tant s'en faut que l'imperfection de nos mots diminue par ce moyen, qu'au contraire elle est augmentée par l'abus visible que nous en faisons, en leur voulant faire signifier quelque chose dont le nom que nous donnons à notre idée complexe ne peut absolument point être le signe, parce qu'elle n'est point renfermée dans cette idée.

§ 19. *C'est pourquoi nous croyons que tout changement dans l'idée d'une substance, n'en change pas l'espèce.*

Nous voyons par là pourquoi, à l'égard des modes mixtes, dès qu'une des idées qui entrent dans la composition d'une idée complexe, est exclue ou changée, on reconnaît aussitôt qu'il est autre chose; c'est-à-dire, qu'il est d'une autre espèce; comme on le voit clairement dans les mots [1] *meurtre, assassinat, parricide*, etc.

[1] L'auteur propose, outre le mot de *parricide*, trois mots qui marquent trois espèces de meurtre bien distinctes. J'ai été obligé de les omettre, parce qu'on ne peut les exprimer en français que par périphrase. Le premier est *chancemedley*, meurtre commis par hasard et sans aucun dessein. Le second, *man-slaughter*, meurtre qui n'a pas été fait de dessein prémédité, quoique volontairement; comme lorsque, dans une querelle entre deux personnes, l'agresseur, ayant le premier tiré l'épée, vient

La raison de cela, c'est que l'idée complexe signifiée par le nom d'un mode mixte, est l'essence réelle aussi bien que la nominale, et qu'il n'y a point de secret rapport de ce nom à aucune autre essence qu'à celle-là. Mais, il n'en est pas de même à l'égard des substances. Car, quoique dans celle que nous nommons *or*, l'un mette dans son idée complexe ce qu'un autre omet, et, au contraire, les hommes ne croient pourtant pas que pour cela l'espèce soit changée, parce qu'en eux-mêmes ils rapportent secrètement ce nom à une essence réelle et immuable d'une chose existante, de laquelle essence ces propriétés dépendent, et à laquelle ils supposent que ce nom est attaché. Celui qui ajoute à son idée complexe de l'or celle de fixité, ou de capacité d'être dissous dans l'eau régale, qu'il n'y mettait pas auparavant, ne passe pas pour avoir changé l'espèce, mais seulement pour avoir une idée plus parfaite, en ajoutant une autre idée simple, qui est toujours actuellement jointe aux autres, dont était composée sa première idée complexe. Mais, bien loin que ce rapport du nom à une chose dont nous n'avons point d'idée, nous soit de quelque secours, il ne sert qu'à nous jeter dans de plus grandes difficultés. Car, par ce secret rapport à l'essence réelle d'une certaine espèce de corps, le mot *or*, par exemple (qui, étant pris pour une collection plus ou moins parfaite d'idées simples, sert assez bien dans la conversation ordinaire à désigner cette sorte de corps), vient à n'avoir absolument aucune signification, si on le prend pour quelque chose dont nous n'avons nulle idée; et par conséquent il ne peut rien signifier, lorsque le corps lui-même n'est plus sous nos yeux. Car, bien qu'on puisse se figurer que c'est la même chose de raisonner sur le nom d'*or*, et sur une partie de ce corps même, comme sur une feuille d'or qui est devant nos yeux : et quoique dans le discours ordinaire nous soyons obligés de mettre le nom à la place de la chose même, on trouvera partout, si l'on y prend bien garde, que c'est une chose entièrement différente [1].

§ 20. *La cause de cet abus, c'est qu'on suppose que la nature agit toujours régulièrement.*

Ce qui, je crois, dispose si fort les hommes à mettre les noms à la place des essences réelles des espèces, c'est la supposition, dont nous avons déjà parlé, que la nature agit régulièrement dans la production des choses, et fixe des bornes à chacune de ces espèces, en donnant exactement la même constitution réelle et intérieure à chaque individu que nous rangeons sous un nom général [2]. Mais, quiconque observe leurs différentes qualités, ne peut guère douter que plusieurs des individus qui portent le même nom, ne soient aussi différents l'un de l'autre, dans leur constitution intérieure, que plusieurs de ceux qui sont rangés sous différents noms spécifiques. Cependant, cette supposition qu'on fait, que la même constitution intérieure suit

à être tué. Le troisième, *murder*, homicide de dessein prémédité.

[1] « J'ai déjà dit que ce qu'on remarque ici au sujet des « substances se trouve aussi dans les modes; en voici un « exemple. La *parabole*, au sens des géomètres, est une « figure dans laquelle tous les rayons parallèles à une cer« taine droite sont réunis, par la réflexion, dans un cer« tain point ou *foyer*. Mais c'est plutôt l'*extérieur* et « l'*effet* qui est exprimé par cette idée ou définition, que « l'*essence interne* de cette figure, ou ce qui en puisse « faire connaître d'abord l'*origine*. On peut même douter « au commencement si une telle figure qu'on souhaite, et « qui doit faire cet effet, est possible; et c'est, selon moi, « ce qui fait connaître si une définition est seulement no« minale et prise des propriétés, ou si elle est encore « *réelle*. Cependant, celui qui nomme la parabole, et ne « la connaît que par la définition que je viens de dire, ne « laisse pas, lorsqu'il en parle, d'entendre une figure qui « a une certaine construction ou constitution, qu'il ne « sait pas, mais qu'il souhaite d'apprendre pour la pou« voir tracer. Un autre, qui l'aura plus approfondie, y « ajoutera quelque autre propriété; il y découvrira, par « exemple, que, dans la figure qu'on demande, la por« tion de l'axe interceptée entre l'ordonnée et la perpen« diculaire tirées au même point de la courbe, est toujours « constante, et qu'elle est égale à la distance du *sommet* « et du foyer. Ainsi il aura une idée plus parfaite que le « premier, et arrivera plus aisément à tracer la figure, « quoiqu'il n'y soit pas encore; et cependant on convien« dra que c'est la même figure, mais dont la constitution « est encore cachée. Par où l'on voit que ce que notre au« teur remarque, et blâme en partie, dans l'usage des « mots qui signifient des choses substantielles, se trouve « encore justifié manifestement dans l'usage des mots qui « signifient des modes composés. Mais ce qui lui a fait « croire qu'il y avait de la différence entre les substances « et les modes, c'est qu'il n'a point consulté ici des modes « intelligibles de difficile discussion, qu'on trouve res« sembler en tout ceci aux corps, qui sont encore plus « difficiles à connaître. »

[2] « L'exemple des modes géométriques prouve qu'on « n'a pas trop de tort de se rapporter aux essences internes « et spécifiques; quoiqu'il y ait bien de la différence entre « les modes sensibles, soit substances, soit modes, dont « nous n'avons que des définitions nominales provision« nelles, et entre les modes intelligibles de difficile dis« cussion, puisque nous pouvons enfin parvenir à la « constitution intérieure des figures géométriques. »

toujours le même nom spécifique, porte les hommes à prendre ces noms ponr des représentations de ces essences réelles; quoique, dans le fond, ils ne signifient autre chose que les idées complexes qn'on a dans l'esprit, quand on se sert de ces noms-là. De sorte que, signifiant, pour ainsi dire, nne certaine ehose, et étant mis à la place d'nne antre, ils ne peuvent qu'apporter beancoup d'incertitude dans les discours des hommes, et surtout de ceux dont l'esprit a été entièrement imbu de la doctrine des formes substantielles, par laquelle ils sont fortement persuadés que les différentes espèces des choses sont déterminées et distinguées avec la dernière exactitude.

§ 21. *Cet abus est fondé sur deux fausses suppositions.*

Mais, quelque absurdité qu'il y ait à faire signifier aux noms que nous donnons aux choses, des idées que nous n'avons pas, on (ce qui est la même chose) des essences qui nous sont inconnues, ce qui est, en effet, rendre nos paroles signes d'un pur néant, il est pourtant évident, pour quiconque réfléchit un peu sur l'usage que les hommes font des mots, que rien n'est plus ordinaire. Quand nn homme demande si telle on telle chose qu'il voit (que ce soit nn magot ou un fœtus monstrueux) est un homme ou non, il est visible que la question n'est pas, si cette chose particulière convient avec l'idée complexe que cette personne a dans l'esprit, et qu'il signifie par le nom d'*homme*, mais si elle renferme l'essence réelle d'une espèce certaine de choses; et il suppose que cette essence est exprimée par le nom d'*homme*. Or, cette manière d'employer les noms des substances contient ces denx fausses suppositions.

La première, qn'il y a certaines essences précises, selon lesquelles la nature forme tontes les choses particulières, et par où elles sont distinguées en espèces. Il est hors de doute qne chaque ehose a une constitution réelle, par où elle est ce qu'elle est, et d'où dépendent ses qualités sensibles: mais je pense avoir prouvé que ce n'est pas là ce qui fait la distinction des espèces, de la manière que nous les rangeons, ni ce qui en détermine les noms.

Secondement, cet nsage des mots donne tacitement à entendre que nons avons des idées de ces essences. Car, autrement, à quoi bon rechercher si telle ou telle chose a l'essence réelle de l'espèce que nous nommons *homme*, si nous ne supposions pas qu'il y a une telle essence spécifique qui est connue? Ce qui pourtant est tout à fait faux. D'où il suit que cette application des noms, par où nous voudrions leur faire signifier des idées que nous n'avons pas, doit apporter nécessairement bien dn désordre dans les discours et dans les raisonnements qu'on fait sur ces noms-là, et causer de grands inconvénients dans la communication que nous avons ensemble par le moyen des mots.

§ 22. 6° *On abuse encore des mots en supposant qu'ils ont une signification certaine et évidente.*

En sixième lieu, nn antre abus qu'on fait des mots, et qui est plus général, quoique peut-être moins remarqué, c'est que les hommes étant accoutumés par un long et familier usage, à leur attacher certaines idées, sont portés à se figurer qu'il y a une liaison si étroite et si nécessaire entre les noms et la signification qu'on leur donne, qu'ils supposent sans peine qu'on ne saurait n'en pas comprendre le sens, et qu'il faut, par conséquent, recevoir les mots qui entrent dans le discours, sans en demander la signification, comme s'il était indubitable qne dans l'usage de ces sons ordinaires et usités, celui qui parle et celui qui écoute ont nécessairement et précisément la même idée; d'où ils conelnent, que lorsqu'ils se sont servis de qnelques termes dans leurs discours, ils ont, par ce moyen, mis, pour ainsi dire, devant les yenx des autres la chose même dont ils parlent. Et prenant de même les mots des autres comme si naturellement ils avaient au juste la signification qu'ils ont coutume eux-mêmes de leur donner, ils ne se mettent nullement en peine d'expliquer le sens qu'ils attachent aux mots, ou d'entendre nettement celui que les antres leur donnent. C'est ce qui produit communément bien du bruit et des disputes, qui ne contribuent en rien à l'avancement ou à la connaissance de la vérité, tandis qu'on se figure que les mots sont des signes constants et exacts des notions reçues d'un commnn consentement, quoique, dans le fond, ce ne soient que des signes arbitraires et variables des idées que chacun a dans l'esprit. Cependant les hommes tronvent fort étrange qu'on s'avise quelquefois de leur demander, dans un entretien ou dans la dispnte, où cela est absolument nécessaire, quelle est la signifi-

cation des mots dont ils se servent ; quoiqu'il paraisse évidemment, dans les raisonnements qu'on fait en conversation, comme chacun peut s'en convaincre tous les jours par lui-même, qu'il y a peu de noms d'idées complexes que deux hommes emploient pour signifier précisément la même collection d'idées. Il est difficile de trouver un mot qui n'en soit pas un exemple sensible. Il n'y a point de terme plus commun que celui de *vie*, et il se trouverait peu de gens qui ne prissent pour un affront qu'on leur demandât ce qu'ils entendent par ce mot. Cependant, s'il est vrai qu'on mette en question si une plante, qui est déjà formée dans la semence, a de la vie, si le poulet, dans un œuf qui n'a pas encore été couvé, ou un homme en défaillance, sans sentiment ni mouvement, est en vie ou non, il est aisé de voir qu'une idée claire, distincte et déterminée, n'accompagne pas toujours l'usage d'un mot aussi connu que celui de *vie*. A la vérité, les hommes ont quelques conceptions grossières et confuses auxquelles ils appliquent les mots ordinaires de leur langue ; et cet usage vague qu'ils font des mots leur sert assez bien dans leurs discours et dans leurs affaires ordinaires. Mais cela ne suffit pas dans des recherches philosophiques. La véritable connaissance et le raisonnement exact demandent des idées précises et déterminées. Et quoiqu'on ne veuille ni paraître si peu intelligents et si importuns que de ne pouvoir comprendre ce que les autres disent, sans leur demander une explication de tous les termes dont ils se servent, ni se montrer des critiques si incommodes que de reprendre sans cesse les autres de l'usage qu'ils font des mots, cependant, lorsqu'il s'agit d'un point où la vérité est intéressée et dont on veut s'instruire exactement, je ne vois pas quelle faute il peut y avoir à s'informer de la signification des mots dont le sens paraît douteux, ou pourquoi un homme devrait avoir honte d'avouer qu'il ignore en quel sens une autre personne prend les mots dont il se sert ; puisque, pour le savoir certainement, il n'a point d'autre voie que de lui faire dire quelles sont les idées qu'il y attache précisément. Cet abus qu'on fait des mots, en les prenant au hasard, sans savoir exactement quel sens les autres leur donnent, s'est répandu plus avant et a eu de plus dangereuses suites parmi les gens d'étude que parmi le reste des hommes. La multiplication et l'opiniâtreté des disputes, d'où sont venus tant de désordres dans le monde savant, ne doivent leur principale origine qu'au mauvais usage des mots ; car, encore qu'on croie, en général, que tant de livres et de disputes qui troublent le monde, contiennent une grande diversité d'opinions, cependant, tout ce que je puis voir, dans les raisonnements qu'étalent les uns contre les autres, les savants de différents partis, c'est qu'ils parlent différents langages ; et je suis fort tenté de croire que, lorsqu'ils viennent à quitter les mots pour penser aux choses et considérer ce qu'ils pensent, il arrive qu'ils pensent tous la même chose, quoique peut-être leurs intérêts soient différents.

§ 23. *Les fins du langage sont*, 1. *de faire entrer nos idées dans l'esprit des autres hommes.*

Pour conclure ces considérations sur l'imperfection et l'abus du langage : comme la fin qu'on se propose dans la conversation avec les autres hommes, consiste principalement dans ces trois choses : premièrement, à faire connaître nos pensées ou nos idées aux autres ; secondement, à le faire avec autant de facilité et de promptitude qu'il est possible ; et, en troisième lieu, à faire entrer dans l'esprit, par ce moyen, la connaissance des choses : le langage est mal appliqué ou imparfait, quand il manque de remplir l'une de ces trois fins.

Je dis, en premier lieu, que les mots ne répondent pas à la première de ces fins, et ne font pas connaître les idées d'un homme à une autre personne, lorsqu'on se contente de prononcer des noms, sans avoir dans l'esprit aucune idée déterminée dont ces noms soient les signes ; ou, en second lieu, lorsqu'on applique les termes ordinaires et usités d'une langue à des idées auxquelles l'usage commun de cette langue ne les applique point ; et enfin, lorsqu'on ne met aucune constance dans cette application, faisant signifier aux mots tantôt une idée, et tantôt une autre.

§ 24. 2. *De le faire promptement.*

En second lieu, les hommes manquent à faire connaître leurs pensées avec toute la promptitude et toute la facilité possible, lorsqu'ils ont dans l'esprit des idées complexes, sans avoir des noms distincts pour les désigner. C'est quelquefois la faute de la langue même, qui n'a point de terme qu'on puisse appliquer à une

telle signification ; et quelquefois la faute de l'homme qui n'a pas encore appris le nom dont il pourrait se servir pour exprimer l'idée qu'il voudrait faire connaître à un autre.

§ 25. 3. *De leur donner par là la connaissance des choses.*

En troisième lieu, les mots dont se servent les hommes ne sauraient donner aucune connaissance véritable, quand leurs idées ne s'accordent pas avec l'existence réelle des choses. Quoique ce défaut ait son origine dans nos idées, qui ne sont pas si conformes à la nature des choses qu'elles peuvent le devenir par le moyen de l'attention, de l'étude et de l'application, il ne laisse pourtant pas de s'étendre aussi sur notre langage, lorsque nous employons les mots comme signes d'êtres réels, qui pourtant n'ont jamais eu aucune réalité.

§ 26. *Comment les mots dont se servent les hommes manquent à remplir ces trois fins.*

Premièrement, quiconque retient les mots d'une langue, sans les appliquer à des idées distinctes qu'il ait dans l'esprit, ne fait autre chose, toutes les fois qu'il les emploie dans le discours, que prononcer des sons qui ne signifient rien. Et quelque savant qu'il paraisse, par l'emploi qu'il fait de certains mots extraordinaires ou scientifiques, il n'est pas plus avancé par là dans la connaissance des choses, que ne le serait en fait d'érudition celui qui n'aurait dans son cabinet que de simples titres de livres, sans savoir ce qu'ils contiennent. Car, quoique tous ces termes soient placés dans un discours, selon les règles les plus exactes de la grammaire, et avec une cadence harmonieuse de périodes les mieux tournées, ils ne renferment pourtant que de simples sons, et rien davantage.

§ 27. En second lieu, quiconque a dans l'esprit des idées complexes, sans des noms particuliers pour les désigner, est à peu près dans le cas où se trouverait un libraire qui aurait dans sa boutique quantité de livres en feuilles et sans titres, qu'il ne pourrait, par conséquent, faire connaître aux autres, qu'en leur montrant les feuilles détachées, et les donnant l'une après l'autre. De même, cet homme est embarrassé dans la conversation, faute de mots pour communiquer aux autres ses idées complexes, qu'il ne peut leur faire connaître que par une énumération des idées simples dont elles sont composées ; de sorte qu'il est souvent obligé d'employer vingt mots pour exprimer ce qu'une autre personne donne à entendre par un seul.

§ 28. En troisième lieu, celui qui n'emploie pas constamment le même signe pour signifier la même idée, mais qui se sert des mêmes mots, tantôt dans un sens et tantôt dans un autre, doit passer, dans les écoles et dans les conversations ordinaires, pour un homme aussi sincère que celui qui, au marché et à la bourse, vend différentes choses sous le même nom.

§ 29. En quatrième lieu, celui qui applique les mots d'une langue à des idées différentes de celles qu'ils signifient dans l'usage ordinaire du pays, a beau avoir l'entendement rempli de lumière, il ne pourra guère éclairer les autres sans définir ses termes. Car, encore que ce soient des sons vulgairement connus, aisément entendus de ceux qui y sont accoutumés, cependant, s'ils viennent à signifier d'autres idées que celles qu'ils signifient communément, et qu'ils ont coutume d'exciter dans l'esprit de ceux qui les entendent, ils ne sauraient faire connaître les pensées de celui qui les emploie dans un autre sens.

§ 30. En cinquième lieu, celui qui, ayant imaginé des substances qui n'ont jamais existé, et s'étant rempli la tête d'idées qui n'ont aucun rapport avec la nature réelle des choses, ne laisse pas de donner à ces substances et à ces idées des noms fixes et déterminés, peut bien remplir ses discours, et peut-être la tête d'une autre personne, de ses imaginations chimériques ; mais il ne saurait, par ce moyen, avancer d'un seul pas dans la véritable connaissance.

§ 31. Celui qui a des noms sans idées, n'attache aucun sens à ses mots, et ne prononce que de vains sons. Celui qui a des idées complexes, sans noms pour les désigner, ne saurait s'exprimer facilement et en peu de mots, mais est obligé de se servir de périphrases. Celui qui emploie les mots d'une manière vague et inconstante, ne sera pas écouté, ou, du moins, ne sera point entendu. Celui qui applique les mots à des idées différentes de celles qu'ils marquent dans l'usage ordinaire, ignore la propriété de sa

langue et parle jargon ; et celui qui a des idées des substances, incompatibles avec l'existence réelle des choses, est dépourvu par cela même des matériaux de la vraie connaissance, et n'a l'esprit rempli que de chimères.

§ 32. *Comment à l'égard des substances.*

Dans les notions que nous nous formons des substances, nous pouvons commettre toutes les fautes dont je viens de parler. 1. Par exemple, celui qui se sert du mot de *tarentule*, sans avoir aucune image ou idée de ce qu'il signifie, se sert d'un bon terme ; mais, jusque-là, il n'entend rien du tout par ce son. 2. Celui qui, dans un pays nouvellement découvert, voit plusieurs sortes d'animaux et de végétaux qu'il ne connaissait pas auparavant, peut en avoir des idées aussi véritables que d'un cheval ou d'un cerf ; mais il ne saurait en parler que par des descriptions, jusqu'à ce qu'il apprenne les noms que les habitants du pays leur donnent, ou qu'il leur en ait imposé lui-même. 3. Celui qui emploie le mot de *corps*, tantôt pour désigner la simple étendue, et quelquefois pour exprimer l'étendue et la solidité jointes ensemble, parlera d'une manière trompeuse et entièrement sophistique. 4. Celui qui donne le nom de *cheval* à l'idée que l'usage ordinaire désigne par le mot de *mule*, parle improprement, et ne veut point être entendu. 5. Celui qui se figure que le mot de *centaure* signifie quelque être réel, se trompe lui-même, et prend des mots pour des choses.

§ 33. *Comment à l'égard des modes et des relations.*

Dans les modes et dans les relations, nous ne sommes sujets, en général, qu'aux quatre premiers de ces inconvénients. Car, 1. je puis me ressouvenir des noms des modes, comme de celui de *gratitude* ou de *charité*, et cependant n'avoir dans l'esprit aucune idée précise, attachée à ces noms-là. 2. Je puis avoir des idées et ne savoir pas les noms qui leur appartiennent : je puis avoir, par exemple, l'idée d'un homme qui boit jusqu'à ce qu'il change de couleur et d'humeur, qu'il commence à bégayer, à avoir les yeux rouges et à ne pouvoir se soutenir sur ses pieds, et cependant ne savoir pas que cela s'appelle *ivresse*. 3. Je puis avoir des idées des vertus ou des vices, et en connaître les noms, mais les mal appliquer, comme lorsque j'applique le mot de *frugalité* à l'idée que d'autres appellent *avarice*, et qu'ils désignent par ce son. 4. Je puis enfin employer ces noms-là d'une manière inconstante, tantôt pour être signes d'une idée, et tantôt d'une autre. 5. Mais, du reste, dans les modes et dans les relations, je ne saurais avoir des idées incompatibles avec l'existence des choses. Car, comme les modes sont des idées complexes que l'esprit forme à plaisir, que la relation n'est autre chose que la manière dont je considère ou compare deux choses ensemble, et que c'est aussi une idée de mon invention, à peine peut-il arriver que de telles idées soient incompatibles avec aucune chose existante, puisqu'elles ne sont pas dans l'esprit comme des copies de choses faites régulièrement par la nature, ni comme des propriétés qui découlent inséparablement de la constitution intérieure ou de l'essence d'aucune substance : mais plutôt comme des modèles placés dans ma mémoire, avec des noms que je leur assigne, pour m'en servir à dénoter les actions et les relations à mesure qu'elles viennent à exister. La méprise que je fais communément en cette occasion, c'est de donner un faux nom à mes conceptions ; d'où il arrive qu'employant les mots dans un sens différent de celui que les autres hommes leur donnent, je me rends inintelligible, et l'on croit que j'ai de fausses idées de ces choses, lorsque je leur donne de faux noms. Mais, si, dans mes idées des modes mixtes ou des relations, je mets ensemble des idées incompatibles, je me remplirai aussi la tête de chimères ; puisque, à bien examiner de telles idées, il est tout visible qu'elles ne sauraient exister dans l'esprit, tant s'en faut qu'elles puissent servir à dénoter quelque être réel.

§ 34. 7° *Les termes figurés doivent être comptés pour un abus du langage.*

Comme ce que l'on appelle *esprit* et *imagination* est mieux reçu dans le monde que la connaissance réelle et la vérité toute sèche, on aura de la peine à regarder les termes figurés et les allusions comme une imperfection et un véritable abus du langage. J'avoue que, dans des discours où nous cherchons plutôt à plaire et à divertir, qu'à instruire, et à perfectionner le jugement, on ne peut guère faire passer pour fautes ces sortes d'ornements qu'on emprunte des figures. Mais, si nous voulons représenter les choses comme elles sont, il faut reconnaître,

qn'excepté l'ordre et la netteté, tont l'art de la rhétorique, toutes les applications artificielles et figurées qu'on fait des mots, suivant les règles que l'éloquence a inventées, ne servent à autre chose qu'à insinuer de fausses idées dans l'esprit, qu'à émouvoir les passions et à séduire par là le jugement : de sorte que ce sont en effet de véritables supercheries. Et, par conséquent, l'art oratoire a bean les faire recevoir ou même les faire admirer, il est hors de doute qu'il faut les éviter absolument dans tous les discours qui sont destinés à l'instruction ; et l'on ne peut les regarder que comme de grands défauts, ou dans le langage, ou dans la personne qui s'en sert, toutes les fois que la vérité y est intéressée. Il serait inutile de dire ici quels sont ces tours d'éloquence, et combien d'espèces différentes il y en a ; les livres de rhétorique dont le monde est abondamment pourvu, en informeront ceux qui l'ignorent. Une seule chose que je ne puis m'empêcher de remarquer, c'est combien les hommes prennent peu d'intérêt à la conservation et à l'avancement de la vérité, puisque c'est à ces arts fallacieux qu'on accorde le premier rang et les récompenses. Il est, dis-je, bien visible que les hommes aiment beancoup à tromper et à être trompés, puisque la rhétorique, ce puissant instrument d'erreur et de déception, a ses professeurs gagés, qu'elle est enseignée publiquement, et qu'elle a toujours été en grande réputation dans le monde. Cela est si vrai, que je ne doute pas que ce que je viens de dire [1] contre cet art, ne soit regardé comme l'effet d'nne extrême andace, pour ne pas dire d'une brutalité sans exemple. Car l'éloquence, comme le beau sexe, a des charmes trop puissants pour qu'on puisse être admis à parler contre elle. C'est en vain qu'on découvre les défauts de certains arts décevants, par lesquels les hommes prennent plaisir à être trompés.

CHAPITRE XI.

Des remèdes qu'on peut apporter aux imperfections et aux abus dont on vient de parler.

§ 1. *C'est une chose digne de nos soins, de chercher les moyens de remédier aux abus dont on vient de parler.*

Nous venons de voir au long quelles sont les imperfections naturelles du langage, et celles que les hommes y ont introduites : et comme le discours est le grand lien de la société humaine, et le canal commun par où les progrès qu'nn homme fait dans la connaissance se transmettent à d'autres hommes et d'nne génération à l'autre, c'est une chose bien digne de nos soins de considérer quels remèdes on ponrrait apporter aux inconvénients qui ont été proposés dans les deux chapitres précédents.

§ 2. *Ils ne sont pas faciles à trouver.*

Je ne suis pas assez vain pour m'imaginer que qui que ce soit puisse songer à tenter de réformer parfaitement, je ne dis pas toutes les langues du monde, mais même celle de son propre pays, sans se rendre lui-même ridicule. Car, exiger que les hommes employassent constamment les mots dans un même sens, et ponr n'exprimer que des idées déterminées et nniformes, ce serait se figurer que tous les hommes devraient avoir les mêmes notions, et ne parler que des choses dont ils ont des idées claires et distinctes : ce que personne ne doit espérer, s'il n'a la vanité de se figurer qu'il pourra engager les hommes à être fort éclairés ou fort taciturnes. Et il faut avoir bien peu de connaissance du monde ponr croire qu'nne grande volubilité de langue ne se trouve qu'à la suite d'nn bon jugement, et que la règle que les hommes se font, pour se permettre de parler plus ou moins, soit fondée uniquement sur le plus ou le moins de connaissance qu'ils ont.

§ 3. *Mais ils sont nécessaires à la philosophie.*

Mais, quoiqu'il ne faille pas se mettre en

[1] Je crois que qui distinguerait exactement les artifices de la déclamation d'avec les règles solides d'une véritable éloquence, serait convaincu que l'éloquence est en effet un art très-sérieux et très-utile, « propre à instruire, à « réprimer les passions, à corriger les mœurs, à soutenir « les lois, à diriger les délibérations publiques, à rendre « les hommes bons et heureux, » comme l'assure et le prouve l'illustre auteur du *Télémaque*, dans ses *Réflexions sur la rhétorique*, page 19, d'où j'ai transcrit cet éloge de l'éloquence. Si on lit tout ce que ce grand homme ajoute pour caractériser le véritable orateur, et le distinguer « du déclamateur fleuri qui ne cherche que « des phrases brillantes et des tours ingénieux, qui, igno- « rant le fond des choses, sait parler avec grâce sans sa- « voir ce qu'il faut dire, qui énerve les plus grandes vérités « par des ornements vains et excessifs, » on reconnaîtra que la véritable éloquence a une beauté réelle, et que ceux qui la connaissent telle qu'elle est, en peuvent faire un très-bon usage. Et j'ose assurer que s'il ne paraissait aucune trace de la véritable éloquence dans cet ouvrage de M. Locke, peu de gens pourraient ou voudraient se donner la peine de la lire. »

peine de réformer le langage du marché et de la bourse, et d'ôter aux femmelettes leur ancien privilége, et quoiqu'il puisse peut-être sembler mauvais aux étudiants, et aux logiciens de profession, qu'on leur propose quelque moyen d'abréger la longueur ou le nombre de leurs disputes, je crois pourtant que ceux qui s'occupent sérieusement de la recherche de la vérité, ou qui aspirent à la défendre, devraient se faire une obligation d'étudier comment ils pourraient s'exprimer sans ces obscurités, ces incertitudes et ces équivoques, auxquelles les mots dont les hommes se servent, sont naturellement sujets, si l'on n'a le soin de les en dégager.

§ 4. *L'abus des mots cause de grandes erreurs.*

Car, qui considérera les erreurs, la confusion, les méprises et les ténèbres que le mauvais usage des mots a répandues dans le monde, trouvera quelque sujet de douter si le langage, considéré dans l'usage qu'on en a fait, a plus contribué à avancer qu'à empêcher la connaissance de la vérité parmi les hommes. Combien n'y a-t-il pas de gens qui, lorsqu'ils veulent penser aux choses, attachent uniquement leurs pensées aux mots, surtout quand ils appliquent leur esprit à des sujets de morale? Le moyen d'être surpris, après cela, que le résultat de ces contemplations ou raisonnements qui ne roulent que sur des sons, en sorte que les idées qu'on y attache sont très-confuses ou fort incertaines, ou peut-être ne sont rien du tout; le moyen, dis-je, d'être surpris que de telles pensées et de tels raisonnements ne se terminent qu'à des décisions obscures et erronées, sans produire aucune connaissance claire, aucun jugement exact?

§ 5. *L'opiniâtreté.*

Les hommes souffrent de cet inconvénient, causé par le mauvais usage des mots, dans leurs méditations particulières; mais les désordres qu'il produit dans leur conversation, dans leurs discours et dans leurs raisonnements avec les autres hommes, sont encore plus visibles. Car, le langage étant le grand canal par où les hommes s'entre-communiquent leurs découvertes, leurs raisonnements et leurs connaissances, quoique celui qui en fait un mauvais usage ne corrompe pas les sources de la connaissance, qui sont dans les choses mêmes, il ne laisse pas, autant qu'il dépend de lui, de rompre ou de boucher les canaux par lesquels elle se répand, pour l'usage et le bien du genre humain. Celui qui se sert des mots sans leur donner un sens clair et déterminé, ne fait autre chose que se tromper lui-même, et induire les autres en erreur; et quiconque en use ainsi de propos délibéré, doit être regardé comme ennemi de la vérité et de la connaissance. L'on ne doit pourtant pas être surpris qu'on ait si fort surchargé les sciences et toutes les parties de la connaissance, de termes obscurs et équivoques, d'expressions douteuses et destituées de sens, toutes propres à faire que l'esprit le plus attentif ou le plus pénétrant ne soit guère plus instruit ou plus orthodoxe, ou plutôt ne le soit pas davantage que l'homme le plus grossier, qui reçoit ces mots sans s'appliquer le moins du monde à les comprendre; puisque la subtilité a passé si hautement pour vertu dans la personne de ceux qui font profession d'enseigner ou de défendre la vérité : vertu qui, ne consistant pour l'ordinaire que dans un usage illusoire de termes obscurs ou trompeurs, n'est propre qu'à rendre les hommes plus vains dans leur ignorance, et plus obstinés dans leurs erreurs.

§ 6. *Les disputes.*

On n'a qu'à jeter les yeux sur des livres de controverse de toute espèce, pour voir que tous ces termes obscurs, indéterminés ou équivoques, ne produisent autre chose que du bruit et des querelles sur des sons, sans jamais convaincre ou éclairer l'esprit. Car, si celui qui parle et celui qui écoute ne conviennent point entre eux des idées que signifient les mots dont ils se servent, le raisonnement ne roule point sur des choses, mais sur des mots. Aussi souvent qu'un de ces mots, dont la signification n'a point été convenue entre eux, vient à être employé dans le discours, il ne se présente à leur esprit d'autre objet sur lequel ils soient d'accord, qu'un simple son; les choses auxquelles ils pensent en ce temps-là, et qu'ils croient exprimées par ce mot, étant tout à fait différentes.

§ 7. *Exemple tiré des mots* chauve-souris *et* oiseau.

Lorsqu'on demande si une chauve-souris est un oiseau ou non, la question n'est pas si une chauve-souris est autre chose que ce qu'elle est effectivement, ou si elle a d'autres qualités que celles qu'elle a véritablement; car il serait de la dernière absurdité d'avoir aucun doute là-dessus. Mais la question est, 1° ou entre des gens

qui reconnaissent n'avoir que des idées imparfaites de l'une des espèces de choses qu'on suppose que ces noms signifient, ou de toutes les deux. En ce cas-là, c'est une recherche réelle sur le nom de l'oiseau ou de la chauve-souris, par où ils tâchent de rendre plus complètes les idées qu'ils en ont, tout imparfaites qu'elles sont; et cela, en examinant si toutes les idées simples qui, combinées ensemble, sont désignées par le nom d'oiseau, se peuvent rencontrer dans une chauve-souris : ce qui n'est point une question de gens qui disputent, mais de personnes qui examinent, sans affirmer ou nier quoi que ce soit. 2° Ou bien, cette question s'agite entre des gens qui disputent, dont l'un affirme et l'autre nie qu'une chauve-souris soit un oiseau : mais alors la question roule simplement sur la signification d'un de ces mots, ou de tous les deux ensemble; parce que, n'ayant pas, de part et d'autre, les mêmes idées complexes des choses qu'ils désignent par ces deux noms, l'un soutient que ces deux noms peuvent être affirmés l'un de l'autre, et son antagoniste le nie. S'ils étaient d'accord sur la signification de ces deux noms, il serait impossible qu'ils y pussent trouver un sujet de dispute; car, cela étant une fois arrêté entre eux, ils verraient d'abord, et avec la dernière évidence, si toutes les idées du nom le plus général, qui est *oiseau*, se trouvent dans l'idée complexe d'une chauve-souris, ou non : et, par ce moyen, on ne saurait douter si une chauve-souris est un oiseau, ou non. A propos de quoi, je voudrais bien qu'on considérât et qu'on examinât soigneusement, si la plus grande partie des disputes qu'il y a dans le monde ne sont pas purement verbales, et ne roulent point uniquement sur la signification des mots; et s'il n'est pas vrai qu'en prenant soin de définir les termes dont on se sert dans ces discussions, et les réduisant aux collections déterminées des idées simples qu'ils signifient (ce qu'on peut faire lorsqu'ils signifient effectivement quelque chose), ces disputes finiraient d'elles-mêmes, et s'évanouiraient aussitôt. Qu'on voie, après cela, ce que c'est que l'art de disputer, et combien la profession de ceux dont l'étude ne consiste que dans une vaine ostentation de paroles, c'est-à-dire qui emploient toute leur vie à des disputes et des controverses, contribue à leur avantage, ou à celui des autres hommes. Du reste, quand je remarquerai que quelqu'un de ces disputeurs écarte de tous les termes l'équivoque et l'obscurité (ce que chacun peut faire à l'égard des mots dont il se sert lui-même), je croirai qu'il combat sincèrement pour la vérité et pour la paix, et qu'il n'est point esclave de la vanité, de l'ambition, ou de l'esprit de parti.

§ 8. 1er *Remède. N'employer aucun mot sans y attacher une idée.*

Pour remédier aux défauts de langage dont on a parlé dans les deux derniers chapitres, et pour prévenir les inconvénients qui s'en ensuivent, je m'imagine que l'observation des règles suivantes pourra être de quelque usage, jusqu'à ce que quelque autre, plus habile que moi, veuille bien prendre la peine de méditer plus profondément sur ce sujet, et faire part de ses pensées au public.

Premièrement donc, chacun devrait prendre soin de ne se servir d'aucun mot sans signification, ni d'aucun nom auquel il n'attachât quelque idée. Cette règle ne paraîtra pas inutile à quiconque prendra la peine de rappeler en lui-même, combien de fois il a remarqué des mots de cette nature, comme *instinct*, *sympathie*, *antipathie*, etc., employés dans les discours des autres hommes, de manière qu'il lui est aisé d'en conclure que ceux qui s'en servent, n'ont dans l'esprit aucunes idées auxquelles ils aient pris soin de les attacher, mais qu'ils les prononcent seulement comme de simples sons, qui, pour l'ordinaire, tiennent lieu de raison en pareille rencontre [1]. Ce n'est pas que ces mots et autres semblables n'aient des significations propres dans lesquelles on peut les employer raisonnablement. Mais, comme il n'y a point de liaison naturelle entre aucun mot et aucune idée, il peut arriver que des gens, apprenant ces mots-là, et quelques autres que ce soient, par routine, les prononcent ou les écrivent, sans avoir dans l'esprit des idées auxquelles ils les aient attachés, et dont ils les rendent signes; ce qu'il faut pourtant que les hommes fassent nécessairement, s'ils veulent se rendre intelligibles à eux-mêmes.

[1] « La règle est bonne; mais je ne sais si les exemples « sont convenables. Il semble que tout le monde entend « par l'*instinct*, une inclination d'un animal à ce qui lui « est convenable, sans qu'il en conçoive pour cela la rai- « son; et les hommes mêmes devraient moins négliger ces « instincts, qui se découvrent encore en eux, quoique « leur manière de vivre artificielle les ait presque ef- « facés dans la plupart. Le médecin de soi-même l'a bien « remarqué. Quant à la *sympathie* et à l'*antipathie*,

§ 9. 2e *Remède. Avoir des idées distinctes attachées aux mots qui expriment des modes.*

En second lieu, il ne suffit pas qu'un homme emploie les mots comme signes de quelques idées : il faut encore que les idées qu'il leur attache, si elles sont si simples, soient claires et distinctes ; et si elles sont complexes, qu'elles soient déterminées, c'est-à-dire, qu'une collection précise d'idées simples soit fixée dans l'esprit, avec un son qui lui soit attaché comme signe de cette collection précise et déterminée, et non d'aucune autre chose. Ceci est fort nécessaire par rapport aux noms des *modes*, et surtout par rapport aux termes de morale ; car, comme il n'y a dans la nature aucun objet déterminé d'où les idées qu'ils expriment soient déduites comme de leurs originaux, ils sont sujets à tomber dans une grande confusion. Le mot de *justice* est dans la bouche de tout le monde, mais il est accompagné le plus souvent d'une signification fort vague et fort indéterminée : ce qui sera toujours ainsi, à moins qu'un homme n'ait dans l'esprit une collection distincte de toutes les parties dont cette idée complexe est composée : et si ces parties renferment d'autres parties, il doit pouvoir les diviser encore, jusqu'à ce qu'il vienne enfin aux idées simples qui la composent. Sans cela, l'on fait un mauvais usage des mots : de celui de *justice*, par exemple, ou de quelque autre que ce soit. Je ne dis pas qu'un homme soit obligé de rappeler et de faire cette analyse au long, toutes les fois que le nom de *justice* se rencontre dans son chemin ; mais il faut du moins qu'il ait examiné la signification de ce mot, et qu'il ait fixé dans son esprit l'idée de toutes ses parties, de telle manière qu'il puisse en venir là quand il lui plaît. Si, par exemple, quelqu'un se représente la justice comme une conduite à l'égard de la personne et des biens d'autrui, qui soit conforme à la loi ; et que, cependant, il n'ait aucune idée claire et distincte de ce qu'il nomme *loi*[1], qui fait une partie de son idée complexe de justice, il est évident que son idée même de justice sera confuse et imparfaite. Cette exactitude paraîtra, peut-être, trop incommode et trop pénible ; et, par cette raison, la plupart des hommes croiront pouvoir se dispenser de déterminer si précisément dans leur esprit les idées complexes des modes mixtes. N'importe : je suis pourtant obligé de dire que jusqu'à ce qu'on en vienne là, il n'y a pas lieu de s'étonner que les hommes aient l'esprit rempli de tant de ténèbres, et que leurs discours avec les autres hommes soient l'occasion de tant de disputes.

§ 10. *Et avoir des idées distinctes et conformes aux choses, quand les mots expriment des substances.*

Quant aux noms des substances, il ne suffit pas, pour en faire un bon usage, d'en avoir des idées déterminées, il faut encore que les noms soient conformes aux choses, selon qu'elles existent : mais c'est de quoi j'aurai bientôt occasion de parler plus au long. Cette exactitude est absolument nécessaire dans les recherches philosophiques, et dans les controverses qui tendent à la découverte de la vérité. Il serait aussi fort avantageux qu'elle s'introduisît jusque dans la conversation ordinaire et dans les affaires communes de la vie ; mais c'est ce qu'on ne peut guère attendre, à mon avis. Les notions vulgaires s'accordent avec les discours vulgaires ; et quelque confusion qui les accompagne, on s'en accommode assez bien au marché et à la promenade. Les marchands, les amants, les cuisiniers, les tailleurs, etc., ne manquent pas de mots pour expédier leurs affaires ordinaires. Les philosophes et les controversistes pourraient aussi terminer les leurs, s'ils avaient envie d'entendre nettement, et d'être entendus de même.

§ 11. 3e *Remède. Se servir de termes propres.*

En troisième lieu, ce n'est pas assez que les hommes aient des idées, et des idées déterminées, auxquelles ils attachent des mots qui en soient les signes, il faut encore qu'ils prennent soin d'approprier leurs mots, autant qu'il est possible, aux idées que l'usage ordinaire leur a assignées. Car, comme les mots, et surtout ceux des langues déjà formées, n'appartiennent point en propre à aucun homme, mais sont la règle commune du commerce et de la communication qu'il y a entre les hommes, il n'est pas raisonnable que chacun change à plaisir l'empreinte sous laquelle ils ont cours, ni qu'il altère les idées qui y sont attachées ; ou, du moins, lorsqu'il se

« quoiqu'on n'ait point l'intelligence de ces inclinations, « ou tendances, qui serait à souhaiter, on a pourtant une « notion suffisante pour en discourir intelligiblement. »

[1] « On pourrait dire ici que la *loi* est un précepte de la « sagesse, ou de la science de la félicité. »

voit dans la nécessité de le faire, il est obligé d'en avertir. Quand les hommes parlent, leur intention est, ou devrait être au moins de se faire comprendre : ce qu'on ne fait point, lorsqu'on s'écarte de l'usage ordinaire, sans des explications fréquentes, ou des demandes, et autres telles interruptions incommodes. Ce qui fait entrer nos pensées dans l'esprit des autres hommes, de la manière la plus facile et la plus avantageuse, c'est la propriété du langage, dont la connaissance est par conséquent bien digne d'une partie de nos soins et de notre étude, surtout à l'égard des mots qui expriment des idées de morale. Mais de qui peut-on le mieux apprendre la signification propre et le véritable usage des termes ? C'est sans doute de ceux qui, dans leurs écrits et dans leurs discours, paraissent avoir eu de plus claires notions des choses, et avoir employé les termes les mieux choisis et les plus justes pour les exprimer. A la vérité, malgré tout le soin qu'un homme prend de ne se servir des mots que selon l'exacte propriété du langage, il n'a pas toujours le bonheur d'être entendu : mais, en ce cas-là, l'on en impute ordinairement la faute à celui qui a si peu de connaissance de sa propre langue, qu'il ne l'entend pas, lors même qu'on l'emploie conformément à l'usage établi.

§ 12. 4° *Remède. Déclarer en quel sens on prend les mots.*

Mais, parce que l'usage commun n'a pas si visiblement attaché des significations aux mots, qu'on puisse toujours connaître certainement ce qu'ils signifient au juste ; et parce que les hommes, en perfectionnant leurs connaissances, viennent à avoir des idées qui diffèrent des idées vulgaires, de sorte que, pour désigner ces nouvelles idées, ils sont obligés ou de faire de nouveaux mots (ce qu'on hasarde rarement, de peur que cela ne passe pour affectation ou pour un désir d'innover), ou d'employer des termes usités, dans un sens tout nouveau : pour cet effet, après avoir observé les règles précédentes, je dis, en quatrième lieu, qu'il est quelquefois nécessaire, pour fixer la signification des mots, de déclarer en quel sens on les prend, lorsque l'usage commun les a laissés dans une signification vague et incertaine (comme dans la plupart des noms des idées fort complexes), ou lorsqu'on s'en sert dans un sens un peu particulier, ou lorsque le terme, étant très-essentiel dans le discours, et celui qui fait le principal sujet de la question, se trouve sujet à quelque équivoque ou à quelque mauvaise interprétation.

§ 13. *Ce qu'on peut faire en trois manières.*

Comme les idées que nos mots signifient sont de différentes espèces, il y a aussi différents moyens de faire connaître, dans l'occasion, les idées qu'ils signifient. Car, quoique la définition passe pour la voie la plus commode de faire connaître la signification propre des mots, il y en a pourtant quelques-uns qui ne peuvent être définis, comme il y en a d'autres dont on ne saurait faire connaître le sens précis par le moyen de la définition ; et peut-être y en a-t-il une troisième espèce qui participe un peu des deux autres, comme nous le verrons en considérant les noms des *idées simples*, des *modes* et des *substances*.

§ 14. 1° *A l'égard des idées simples, par des termes synonymes, ou en montrant la chose.*

Premièrement donc, quand un homme se sert du nom d'une *idée simple* qu'il voit qu'on n'entend pas, ou qu'on peut mal interpréter, il est obligé, dans les règles de la véritable honnêteté, et selon le but même du langage, de déclarer le sens de ce mot, et de faire connaître quelle est l'idée qu'il lui fait signifier. Or, c'est ce qui ne se peut faire que par voie de définition, comme nous l'avons[1] déjà montré. Et par conséquent, lorsqu'un terme synonyme ne peut servir à cela, l'on n'en peut venir à bout que par l'un de ces deux moyens. Premièrement, il suffit quelquefois de nommer le sujet où se trouve l'*idée simple*, pour en rendre le nom intelligible à ceux qui connaissent ce sujet, et qui en savent le nom. Ainsi, pour faire entendre à un paysan quelle est la couleur qu'on nomme *feuille-morte*, il suffit de lui dire que c'est la couleur des feuilles sèches qui tombent en automne. Mais, en second lieu, la seule voie de faire connaître sûrement à un autre la signification du nom d'une *idée simple*, c'est de présenter à ses sens l'objet qui peut la produire dans son esprit, et lui faire avoir actuellement l'idée qui est signifiée par ce nom-là.

[1] Livre III, chap. IV, § 6, 7, 8, 9, 10 et 11.

§ 15. 2° *A l'égard des modes mixtes, par des définitions.*

Voyons, en second lieu, le moyen de faire entendre les noms des *modes mixtes*. Comme ces modes, surtout ceux qui appartiennent à la morale, sont pour la plupart des combinaisons d'idées que l'esprit joint ensemble par un effet de son propre choix, et dont on ne trouvo pas toujours des modèles fixes et actuellement existants dans la nature, on ne peut pas faire connaître la signification de leurs noms, comme on fait entendre ceux des idées simples, en montrant quoi que ce soit : mais, en récompense, on peut les définir parfaitement et avec la dernière exactitude. Car, ces modes étant des combinaisons de différentes idées quo l'esprit a assemblées arbitrairement, sans rapport à aucun archétype, les hommes peuvent connaître exactement, s'ils veulent, les diverses idées qui entrent dans chaque combinaison, et ainsi employer ces mots dans nn sens fixe et assuré, et déclarer parfaitement ce qu'ils signifient, lorsque l'occasion s'en présente. Si l'on réfléchissait sérieusement à cela, on reconnaîtrait combien sont blâmables ceux qni ne s'expriment pas nettement et distinctement dans leurs discours de morale. Car, puisqu'on peut connaître la signification précise des noms des *modes mixtes*, ou, ce qui est la même chose, l'essence réelle de chaque espèce, puisqu'ils ne sont pas formés par la nature, mais par les hommes mêmes, c'est nne grande négligenee ou une extrême malice que de disconrir des choses morales d'une manière vague et obscure : ce qui est plus excusable lorsqu'on traite des *substances naturelles*, où il est difficile d'éviter les termes équivoques, par une raison tout opposée, comme nous verrons tont à l'heure.

§ 16. *Que la morale est capable de démonstration.*

C'est sur ce fondement que j'ose me persuader que la morale est capable de démonstration, aussi bien que les mathématiques, puisqu'on peut connaître parfaitement et précisément l'essence réelle des choses que les termes de *morale* signifient, et par conséquent découvrir certainement quelle est la convenanee on la disconvenance des ehoses mêmes, en quoi consiste la parfaite connaissance. Et qu'on ne m'objecte pas que, dans la morale, on a souvent occasion d'employer les noms des substances, aussi bien que ceux des modes, ce qui y causera de l'obscurité : car, pour les substances qui entrent dans les discours de morale, on en suppose les diverses natures plutôt qu'on ne songe à les rechercher. Par exemplo, quand nous disons que l'homme est snjet aux lois, nous n'entendons autre chose par le mot *homme* qu'une créature corporelle et raisonnable, sans uous mettre aucunement en peine do savoir quelle est l'essence réelle ou les autres qualités do cette créature. Ainsi, que les naturalistes disputent tant qu'ils voudront entre eux, si nn enfant ou un imbécile est homme dans nn sens physique, cela n'intéresse en aucune manière l'homme moral, si j'ose l'appeler ainsi, qui ne renferme autre ehose que cette idée immnable et inaltérable d'un être corporel et raisonnable. Car, si l'on tronvait un singe, ou quelque autre animal, qui eût l'usage de la raison à tel degré qu'il fût capable d'entendre les signes génération, et de tirer des conséquences des idées générales, il serait sans donte sujet anx lois, et serait homme, en ce sens-là, quelque différent qu'il fût, par sa forme extérieure, des autres êtres qui portent lo nom d'*homme*. Si les noms *des substances* sont employés comme il faut dans les discours de morale, ils n'y causeront pas plus de désordre que dans les disconrs de mathématique, dans lesquels, si les mathématiciens viennent à parler d'un cube ou d'nn globe, d'or ou de quelque antre matière, leur idée est elaire et invariablement déterminée, quoiqu'elle puisse être appliquée par erreur à un corps particulier auquel elle n'appartient pas.

§ 17. *Les sujets de morale peuvent être traités clairement par le moyen des définitions.*

J'ai proposé cela, en passant, pour faire voir combien il importe qu'à l'égard des noms que les hommes donnent aux modes mixtes, et par conséquent dans tons leurs discours do moralo, ils aient soin de définir les mots, lorsque l'occasion s'en présente; puisqne par là l'on peut porter la connaissance des vérités morales à un si haut point de elarté et de certitudo. Et c'est avoir bien peu de sincérité, pour ne pas dire pis, que de refuser de le faire, puisque la définition est le seul moyen qu'on ait de faire connaître le sens précis des termes de morale, et un moyen par où l'on pent en faire comprendre le sens d'une manière certaine, et sans laisser

sur cela aucun lieu à la dispute. C'est pourquoi la négligence ou la malice des hommes est inexcusable, si leurs discours de morale ne sont pas plus clairs que ceux de physique; puisque les discours de morale roulent sur des idées qu'on a dans l'esprit, et dont aucune n'est fausse ni disproportionnée, par la raison qu'elles ne se rapportent jamais à des êtres extérieurs, comme à des archétypes auxquels elles doivent être conformes. Il est bien plus facile aux hommes de former dans leur esprit une idée, pour être un modele auquel ils donnent le nom de *justice*, de sorte que toutes les actions qui seront conformes à ce modèle, passent sous cette dénomination, que de se former, après avoir vu Aristide, une idee qui, en toutes choses, ressemble exactement à cette personne, qui est toujours ce qu'elle est, sous quelque idée qu'il plaise aux hommes de se la représenter. Pour former la première de ces idees, ils n'ont besoin que de connaître la combinaison des idées qui sont jointes ensemble dans leur esprit; et pour former l'autre, il faut qu'ils s'engagent dans la recherche de la constitution cachée et abstruse de toute la nature, et des diverses qualités d'une chose qui existe hors d'eux-mêmes.

§ 18. *Et c'est le seul moyen.*

Une autre raison qui rend la définition des modes mixtes si nécessaire, et surtout celle des mots qui appartiennent à la morale, c'est ce que je viens de dire en passant, que c'est la seule voie par où l'on puisse s'assurer de la signification de la plupart de ces mots. Car la plus grande partie des idées qu'ils signifient, étant de telle nature qu'elles n'existent nulle part ensemble, mais sont dispersées et mêlées avec d'autres, c'est l'esprit seul qui les assemble et les réunit en une idée : et ce n'est que par le moyen seul des paroles que, venant à faire l'énumération des différentes idées simples que l'esprit a jointes ensemble, nous pouvons faire connaître aux autres ce qu'emportent les noms de ces *modes mixtes*. Car les sens ne peuvent en ce cas-là nous être d'aucun secours, en nous présentant des objets sensibles, pour nous montrer les idées que les noms de ces modes signifient; comme ils le font souvent à l'égard des noms des *idées simples* qui nous viennent par les sens, et aussi, jusqu'à un certain point, à l'égard des noms des substances.

§ 19. 3° *A l'égard des substances, le moyen de faire connaître en quel sens on prend leurs noms, c'est de montrer la chose et de définir le nom.*

Pour ce qui est, en troisième lieu, des moyens d'expliquer la signification des noms *des substances*, en tant qu'ils signifient les idees que nous avons de leurs especes distinctes, il faut, en plusieurs rencontres, recourir nécessairement aux deux voies dont nous venons de parler, qui sont de montrer la chose qu'on veut connaître, et de définir les noms qu'on emploie pour l'exprimer. Car, comme il y a ordinairement en chaque sorte de substance quelques qualités directrices, si j'ose m'exprimer ainsi, auxquelles nous supposons que les autres idées qui composent notre idée complexe de cette espèce, sont attachées, nous donnons hardiment le nom spécifique à la chose dans laquelle se trouve cette marque caractéristique, que nous regardons comme l'idée la plus distinctive de cette espèce. Ces qualités directrices, ou, pour ainsi dire, caractéristiques, sont, pour l'ordinaire, dans les différentes espèces d'animaux et de végétaux, la figure, comme nous l'avons déjà remarqué [1], et la couleur dans les corps inanimés; et, dans quelques-uns, c'est la couleur et la figure tout ensemble.

§ 20. *On acquiert mieux les idées des qualités sensibles des substances par la présence de ces substances mêmes.*

Ces qualités sensibles que je nomme *directrices*, sont, pour ainsi dire, les principaux ingrédients de nos idées spécifiques, et sont, par conséquent, la plus remarquable et la plus immuable partie des définitions des noms que nous donnons aux espèces des substances qui viennent à notre connaissance. Car, quoique le son *homme* soit, par sa nature, aussi propre à signifier une idée complexe, composée d'animalité et de raisonnabilité, unies dans un même sujet, qu'à signifier quelque autre combinaison; néanmoins, étant employé pour désigner une sorte de créature que nous rangeons dans notre propre espèce, peut-être que la figure extérieure doit entrer aussi nécessairement dans notre idée complexe, signifiée par le mot *homme*, qu'aucune autre qualité que nous y trouvions. C'est pourquoi il

[1] Livre III, ch. VI, § 29, et ch. IX, § 15.

n'est pas aisé de faire voir par quelle raison l'animal de Platon, sans plumes, à deux pieds avec de larges ongles, ne serait pas une aussi bonne définition du mot *homme*, considéré comme signifiant cette espèce de créature; car c'est la figure qui, comme qualité directrice, semble plutôt déterminer cette espèce, que la faculté de raisonner, qui ne paraît pas d'abord, et même jamais dans quelques-uns. Que si cela n'est point ainsi, je ne vois pas comment on peut excuser de meurtre, ceux qui mettent à mort des productions monstrueuses (comme on a coutume de les nommer), à cause de leur forme extraordinaire, sans connaître si elles ont une âme raisonnable ou non; ce qui ne se peut pas plus connaître dans un enfant bien formé que dans un enfant contrefait, lorsqu'ils ne font que de naître. Et qui nous a appris qu'une âme raisonnable ne saurait habiter dans un logis qui n'a pas justement une telle sorte de frontispice, ou qu'elle ne peut s'unir à une espèce de corps qui n'a pas précisément une telle configuration extérieure?

§ 21. Or, le meilleur moyen de faire connaître ces qualités caractéristiques, c'est de montrer le corps où elles se trouvent; et à grand' peine pourrait-on les faire connaître autrement. Car la figure d'un cheval ou d'un casoar ne peut être imprimée dans l'esprit, par des paroles, que d'une manière fort grossière et fort imparfaite. Cela se fait cent fois mieux en voyant ces animaux. De même, on ne peut acquérir l'idée de la couleur particulière de l'or par aucune description, mais seulement par une fréquente habitude que les yeux se font de considérer cette couleur; comme on le voit évidemment dans les personnes accoutumées à examiner ce métal, qui distinguent souvent par la vue le véritable or d'avec le faux, le pur d'avec celui qui est falsifié: tandis que d'autres, qui ont d'aussi bons yeux, mais qui n'ont pas acquis par l'usage l'idée précise de cette couleur particulière, n'y remarqueront aucune différence [1]. On peut dire la même chose des autres idées simples, particulières en leur espèce à une certaine substance, dont les idées précises n'ont point reçu des noms particuliers. Ainsi, le son particulier qu'on remarque dans l'or, et qui est distinct du son des autres corps, n'a été désigné par aucun nom particulier, non plus que la couleur jaune qui appartient à ce métal.

§ 22. *On acquiert mieux les idées de leurs puissances par des définitions.*

Mais parce que la plupart des idées simples qui composent nos idées spécifiques des substances, sont des puissances qui ne sont pas présentes à nos sens, dans les choses considérées selon qu'elles paraissent ordinairement, il s'ensuit de là que, dans les noms *des substances*, l'on peut mieux donner à connaître une partie de leur signification, en faisant une énumération de ces idées simples, qu'en montrant la substance même. Car celui qui, outre ce jaune brillant qu'il a remarqué dans l'or par le moyen de la vue, acquerra les idées d'une grande ductilité, de fusibilité, de fixité, et de capacité d'être dissous dans l'eau régale, en conséquence de l'énumération que je lui en ferai, aura une idée plus parfaite de l'or, qu'il ne peut l'avoir par la vue d'une pièce d'or, par où il ne peut recevoir dans l'esprit que la seule empreinte des qualités les plus ordinaires de l'or. Mais si la constitution formelle de cette chose brillante, pesante, ductile, etc., d'où découlent toutes ces propriétés, paraissait à nos sens d'une manière aussi distincte que nous voyons la constitution formelle ou l'essence d'un triangle, la signification du mot *or* pourrait être aussi aisément déterminée que celle d'un triangle [1].

[1] « Tout revient sans doute aux définitions qui peu« vent aller jusqu'aux idées primitives. Un même sujet « peut avoir plusieurs définitions; mais, pour savoir « qu'elles conviennent au même, il faut l'apprendre par « la raison, en démontrant une définition par l'autre: ou « par l'expérience, en éprouvant qu'elles vont constam« ment ensemble. Pour ce qui est de la morale, une partie « en est toute fondée en raison; mais il y en a une autre « qui dépend des expériences, et se rapporte aux tempé« raments. Pour connaître les substances, la figure et la « couleur (c'est-à-dire le visible), nous donnent les pre« mières idées, parce que c'est par là qu'on connaît les « choses de loin; mais elles sont ordinairement trop pro« visionnelles; et, dans les choses qui nous importent, on « tâche de connaître la substance de plus près... Au reste, « il est vrai qu'une grande pratique fait beaucoup pour « discerner à la vue ce qu'un autre peut savoir à peine « par des essais difficiles. Et des médecins d'une grande « expérience, qui ont la vue et la mémoire fort bonnes, « connaissent souvent, au premier aspect du malade, ce « qu'un autre lui arrachera à peine à force d'interroger et « de tâter le pouls. Mais il est bon de joindre ensemble « tous les indices qu'on peut avoir. »

[1] « Elle serait tout aussi déterminée, et il n'y aurait « plus rien de *provisionnel*; mais elle ne serait pas si ai« sément déterminée. Car je crois qu'il faudrait une défi« nition un peu prolixe pour expliquer la contexture de « l'or, comme il y a même en géométrie des figures dont « la définition est longue. »

§ 23. *Réflexion sur la manière dont les purs esprits connaissent les choses corporelles.*

Nous pouvons voir par là combien le fondement de toute la connaissance que nous avons des choses corporelles, dépend de nos sens. Car, pour les esprits séparés des corps (qui en ont une connaissance et des idées certainement beaucoup plus parfaites que les nôtres), nous n'avons absolument aucune idée ou notion de la manière [1] dont ces choses leur sont connues. Nos connaissances ou imaginations ne s'étendent point au delà de nos propres idées, qui sont elles-mêmes bornées à notre manière d'apercevoir les choses. Et quoiqu'on ne puisse point douter que les esprits d'un rang plus sublime que ceux qui sont comme plongés dans la chair, ne puissent avoir d'aussi claires idées de la constitution radicale des substances, que celles que nous avons de la constitution d'un triangle, et reconnaître, par ce moyen, comment toutes leurs propriétés et opérations en découlent, il est toujours certain que la manière dont ils parviennent à cette connaissance, est au-dessus de notre conception.

§ 24. *Les idées des substances doivent être conformes aux choses.*

Mais bien que les définitions servent à expliquer les noms des substances, en tant qu'ils signifient nos idées, elles les laissent pourtant dans une grande imperfection, en tant qu'ils signifient des choses. Car, les noms des substances n'étant pas simplement employés pour désigner nos idées, mais étant aussi destinés à représenter les choses mêmes, et, par conséquent, à en tenir la place, leur signification doit s'accorder avec la vérité des choses, aussi bien qu'avec les idées des hommes. C'est pourquoi, dans les substances, il ne faut pas toujours s'arrêter à l'idée complexe qu'on s'en forme d'ordinaire, et qu'on regarde communément comme la signification du nom qui leur a été donné : mais nous devons aller un peu plus avant, rechercher la nature et les propriétés des choses mêmes, et par cette recherche perfectionner, autant que nous pouvons, les idées que nous avons de leurs espèces distinctes; ou bien apprendre quelles sont ces propriétés, de ceux qui connaissent mieux cette espèce de choses par usage et par expérience. Car, puisqu'on prétend que les noms des substances doivent signifier des collections d'idées simples qui existent réellement dans les choses mêmes, aussi bien que l'idée complexe qui est dans l'esprit des autres hommes, et que ces noms signifient dans leur usage ordinaire : il faut, pour pouvoir bien définir ces noms des substances, étudier l'histoire naturelle, et examiner les substances mêmes avec soin, pour en découvrir les propriétés [2]. Car, pour éviter tout inconvénient dans nos discours et dans nos raisonnements sur les corps naturels et sur les choses substantielles, il ne suffit pas d'avoir appris quelle est l'idée ordinaire, mais confuse ou très-imparfaite, à laquelle chaque mot est appliqué selon la propriété du langage, et toutes les fois que nous employons ces mots, de les attacher constamment à ces sortes d'idées; il faut, outre cela, que nous acquérions une connaissance historique de telle ou telle espèce de choses, afin de rectifier et de fixer par là notre idée complexe qui appartient à chaque nom spécifique : et dans nos entretiens avec les autres hommes (si nous voyons qu'ils prennent mal notre pensée) nous devons leur dire quelle est l'idée complexe que nous faisons signifier à un tel nom. Tous ceux qui cherchent à s'instruire exactement des choses, sont d'autant plus obligés d'observer cette méthode, que les enfants apprenant les mots, quand ils n'ont que des notions fort imparfaites des choses, les appliquent au hasard, et sans songer beaucoup à acquérir les idées déterminées que ces mots doivent signifier. Comme cette coutume n'engage à aucun effort d'esprit, et qu'on s'en accommode assez bien dans la conversation et dans les affaires ordinaires de la vie, ils sont sujets à continuer de la suivre après qu'ils sont hommes faits, et, par ce moyen, ils commencent tout à rebours, apprenant en premier lieu les

[1] « L'homme, dit Montaigne, ne peut être que ce qu'il « est, ni imaginer que selon sa portée. C'est plus grande « présomption, dit Plutarque, à ceux qui ne sont qu'hommes, d'entreprendre de parler et discourir des dieux, « que ce n'est à un homme ignorant de musique, vouloir « juger ceux qui chantent; ou à un homme qui ne fut « jamais au camp, vouloir disputer des armes et de la « guerre, en présumant comprendre, par quelque légère « conjecture, les effets d'un art qui est hors de sa connaissance. » Essais, liv. II, ch. 12, t. II, p. 405, édition de la Haye, 1727.

[2] « On voit donc que le nom de l'*or*, par exemple, signifie non pas seulement ce que celui qui le prononce « connaît, mais encore ce qu'il ne connaît pas, et qu'un « autre en peut connaître : c'est-à-dire un corps doué « d'une constitution interne, dont découle la couleur et la « pesanteur, et dont naissent encore d'autres propriétés « qu'il avoue être mieux connues des experts. »

mots, et parfaitement, mais formant fort grossièrement les notions auxquelles ils appliquent ces mots dans la suite. Il arrive par là que des gens qui parlent la langue de leur pays correctement, c'est-à-dire, selon les règles grammaticales de cette langue, parlent pourtant fort improprement des choses mêmes : de sorte que, malgré tous les raisonnements qu'ils font entre eux, ils ne découvrent pas beaucoup de vérités utiles, et n'avancent que fort peu dans la connaissance des choses, à les considérer comme elles sont en elles-mêmes, et non dans notre propre imagination. Et, dans le fond, peu importe pour l'avancement de nos connaissances, comment on nomme les choses qui en doivent être le sujet.

§ 25. *Il n'est pas aisé de les rendre telles.*

C'est pourquoi il serait à souhaiter que ceux qui se sont exercés à des recherches physiques, et qui ont une connaissance particulière des diverses sortes de corps naturels, voulussent proposer les idées simples dans lesquelles ils observent que les individus de chaque espèce conviennent constamment. Cela remédierait, en grande partie, à cette confusion que produit l'usage que différentes personnes font du même nom, pour désigner une collection d'un plus grand ou d'un plus petit nombre de qualités sensibles, selon qu'ils ont été plus ou moins instruits des qualités d'une telle espèce de choses qui passent sous une seule dénomination, ou qu'ils ont été plus ou moins exacts à les examiner. Mais, pour composer un dictionnaire de cette espèce, qui contînt, pour ainsi dire, une histoire naturelle, il faudrait trop de personnes, trop de temps, trop de dépense, trop de peine et trop de sagacité, pour qu'on puisse jamais espérer de voir un tel ouvrage; et, jusqu'à ce qu'il soit fait, nous devons nous contenter des définitions des noms des substances, qui expliquent le sens que leur donnent ceux qui s'en servent. Et ce serait un grand avantage, s'ils voulaient nous donner ces définitions, lorsqu'il est nécessaire. C'est du moins ce qu'on n'a pas coutume de faire. Au lieu de cela, les hommes s'entretiennent et disputent sur des mots dont le sens n'est point fixé entre eux, s'imaginant faussement que la signification des mots communs est déterminée incontestablement, et que les idées précises que ces mots signifient sont si parfaitement connues, qu'il y a de la honte à les ignorer: deux suppositions entièrement fausses. Car il n'y a point de noms d'idées complexes qui aient des significations si fixes et si déterminées, qu'ils soient constamment employés pour signifier justement les mêmes idées; et un homme ne doit pas avoir honte de ne connaître certainement une chose, que par les moyens qu'il faut employer nécessairement pour la connaître. Par conséquent, il n'y a aucun déshonneur à ignorer quelle est l'idée précise qu'un certain son signifie dans l'esprit d'un autre homme, s'il ne me le déclare lui-même d'une autre manière, qu'en employant ce son-là; puisque, sans une telle déclaration, je ne puis le savoir certainement par aucune autre voie. A la vérité, la nécessité de s'entre-communiquer ses pensées par le moyen du langage, ayant engagé les hommes à convenir de la signification des mots communs, dans une certaine latitude qui peut assez bien servir à la conversation ordinaire, l'on ne peut supposer qu'un homme ignore entièrement quelles sont les idées que l'usage commun a attachées aux mots dans une langue qui lui est familière. Mais, parce que l'usage ordinaire est une règle incertaine, qui se réduit enfin aux idées des particuliers, c'est souvent un modèle fort variable. Au reste, quoiqu'un dictionnaire, tel que celui dont je viens de parler, demandât trop de temps, trop de peine et trop de dépense pour pouvoir espérer de le voir dans ce siècle, il n'est pourtant pas, je crois, mal à propos d'avertir que les mots qui signifient des choses qu'on connaît et qu'on distingue par leur figure extérieure, devraient être accompagnés de petites tailles-douces qui représentassent ces choses. Un dictionnaire fait de cette manière, enseignerait peut-être plus facilement, et en moins de temps [1], la véritable signification de quantité de termes, surtout dans des langues de pays ou de siècles éloignés, et fixerait dans l'esprit des hommes de plus justes idées de quantité de choses, dont nous lisons les noms dans les anciens auteurs, que tous les vastes et laborieux commentaires des plus savants critiques. Les naturalistes, qui traitent des plantes et des ani-

[1] Ce dessein a été enfin exécuté par un savant antiquaire, le fameux P. de Montfaucon. Son ouvrage est intitulé : L'ANTIQUITÉ EXPLIQUÉE ET REPRÉSENTÉE EN FIGURES, fol. 10 vol. Paris, 1722. Il a publié, en 1724, un supplément en 5 vol. in-fol. Ce curieux ouvrage est plein de tailles-douces qui nous donnent des idées exactes de la plupart des choses dont on trouve les noms dans les anciens auteurs grecs et latins, et qui, n'étant plus en usage, ne peuvent être bien représentées à l'esprit que par les figures qui en restent dans des bas-reliefs, sur les médailles et dans d'autres monuments antiques.

maux, ont fort bien compris l'avantage de cette méthode; et quiconque a eu occasion de les consulter, n'aura pas de peine à reconnaître qu'il a, par exemple, une plus claire idée de l'*ache* [1] ou d'un *bouquetin* [2], par une figure de cette herbe ou de cet animal, qu'il ne pourrait avoir par le moyen d'une longue définition du nom de l'une ou de l'autre de ces choses. De même, il aurait sans doute une idée bien plus distincte de ce que les Latins appelaient *strigilis* et *sistrum*, si, au lieu des mots *étrille* et *cymbale*, que l'on trouve dans quelques dictionnaires français, comme explications de ces deux mots latins, il pouvait voir à la marge de petites figures de ces instruments, tels qu'ils étaient en usage parmi les anciens. On traduit sans peine les mots *toga*, *tunica* et *pallium*, par ceux de *toge*, de *tunique* et de *manteau;* mais, par là, nous n'avons non pas de véritables idées de la manière dont ces habits étaient faits chez les Romains, que du visage des tailleurs qui les faisaient. Les figures qu'on tracerait de ces sortes de choses, que l'œil distingue par leur forme extérieure, les feraient bien mieux entrer dans l'esprit, et par là détermineraient bien mieux la signification des noms qu'on met à la place, ou dont on se sert pour les définir. Mais cela soit dit en passant [3].

§ 26. 5° *Remède. Employer constamment le même terme dans le même sens.*

En cinquième lieu, si les hommes ne veulent pas prendre la peine d'expliquer le sens des mots dont ils se servent, et qu'on ne puisse les obliger à définir leurs termes, le moins qu'on puisse attendre, c'est que, dans tous les discours où un homme en prétend instruire ou convaincre un autre, il emploie constamment le même terme dans le même sens. Si l'on en usait ainsi (ce que personne ne peut refuser de faire, s'il a quelque sincérité), combien de livres n'aurait-on pas pu s'épargner la peine de faire? Combien de controverses, qui, malgré tout le bruit qu'elles font dans le monde, s'en iraient en fumée? Combien de gros volumes, pleins de mots ambigus, qu'on emploie tantôt dans un sens, et bientôt après dans un autre, seraient réduits à un fort petit espace? Combien de livres de philosophes (pour ne parler que de ceux-là) pourraient être renfermés dans une coque de noix, aussi bien que les ouvrages du poëte?

§ 27. *Quand on change la signification d'un mot, il faut avertir en quel sens on le prend.*

Mais, après tout, il y a une si petite provision de mots, en comparaison de cette diversité infinie de pensées qui viennent dans l'esprit, que les hommes, manquant de termes pour exprimer au juste leurs véritables notions, seront souvent obligés, quelque précaution qu'ils prennent, de se servir des mêmes mots dans des sens un peu différents. Et quoique, dans la suite d'un discours ou d'un raisonnement, il soit bien malaisé de trouver l'occasion de donner la définition particulière d'un mot aussi souvent qu'on en change la signification; cependant le but général du discours, si l'on ne s'y propose rien de sophistique, suffira, pour l'ordinaire, à conduire un lecteur intelligent et sincère au véritable sens de ce mot. Mais, lorsque cela ne suffit pas pour guider le lecteur, l'écrivain est obligé d'expliquer sa pensée, et de faire voir en quel sens il emploie ce terme dans cet endroit-là.

LIVRE QUATRIÈME.

DE LA CONNAISSANCE.

CHAPITRE PREMIER.

De la connaissance en général.

§ 1. *Toute notre connaissance roule sur nos idées.*

Puisque l'esprit n'a point d'autre objet de ses pensées et de ses raisonnements que ses propres idées, qui sont la seule chose qu'il contemple ou qu'il puisse contempler, il est évident que ce n'est que sur nos idées que roule toute notre connaissance.

§ 2. *La connaissance est la perception de la convenance ou la disconvenance de deux idées.*

Il me semble donc que la connaissance n'est autre chose que la perception de la liaison et

[1] *Apium.*

[2] *Ibex*, espèce de bouc sauvage.

[3] « Sans les guerres qui ont troublé l'Europe, depuis « les premières fondations des sociétés ou académies « royales, on serait allé loin, et on serait déjà en état de « profiter de nos travaux; mais les grands, pour la plupart, n'en connaissent pas l'importance, ni de quels « biens ils se privent en négligeant l'avancement des connaissances solides; outre qu'ils sont ordinairement trop « dérangés, par les soins de la guerre ou de l'ambition, « pour peser les choses qui ne les frappent pas d'abord. »

convenance, ou de l'opposition et de la disconvenance qui se trouve entre quelques-unes de nos idées; c'est en cela seul qu'elle consiste. Partout où se trouve cette perception, il y a connaissance; lorsqu'elle n'a pas lieu, nous ne saurions jamais parvenir à la connaissance, quoiqu'il nous soit possible d'imaginer, de conjecturer ou de croire. Car, lorsque nous connaissons que le blanc n'est pas le noir, que faisons-nous autre chose qu'apercevoir que ces deux idées ne conviennent point ensemble? De même, quand nous sommes fortement convaincus en nous-mêmes, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, nous ne faisons autre chose qu'apercevoir que l'égalité à deux angles droits convient nécessairement avec les trois angles d'un triangle, et qu'elle en est entièrement inséparable [1].

§ 3. *Cette convenance est de quatre espèces.*

Mais, pour voir un peu plus distinctement en quoi consiste cette convenance ou disconvenance, je crois qu'on peut la réduire à ces quatre espèces.

1. *Identité* ou *diversité*.
2. *Relation*.
3. *Coexistence* ou *connexion necessaire*.
4. *Existence réelle*.

§ 4. 1. *D'identité ou de diversité.*

Et pour ce qui est de la première espèce de convenance ou de disconvenance, qui est de l'*identité* ou la *diversité*; le premier et le principal acte de l'esprit, lorsqu'il a quelque sentiment ou quelque idée, c'est d'apercevoir les idées qu'il a, et, autant qu'il les aperçoit, de voir ce que chacune est en elle-même, et par là d'apercevoir aussi leur différence, et comment l'une n'est pas l'autre. C'est une chose si nécessaire, que sans cela l'esprit ne pourrait ni connaître, ni imaginer, ni raisonner, ni avoir absolument aucune pensée distincte. C'est par là, dis-je, qu'il aperçoit clairement, et d'une manière infaillible, que chaque idée convient avec elle-même, et qu'elle est ce qu'elle est; et qu'au contraire toutes les idées distinctes disconviennent entre elles, c'est-à-dire, que l'une n'est pas l'autre : ce qu'il voit sans peine, sans effort, sans faire aucune déduction, mais dès la première vue, par la puissance naturelle qu'il a d'apercevoir et de distinguer les choses. Quoique les logiciens aient réduit cela à ces deux règles générales : *Ce qui est, est*; et, *Il est impossible qu'une même chose soit, et ne soit pas en même temps*, afin de les pouvoir promptement appliquer à tous les cas où l'on peut avoir sujet d'y faire réflexion, il est pourtant certain que c'est sur des idées particulières que cette faculté commence à s'exercer. Un homme n'a pas plutôt dans l'esprit les idées qu'il nomme *blanc* et *rond*, qu'il connaît infailliblement que ces idées sont véritablement ce qu'elles sont, et non d'autres idées qu'il appelle *rouge* ou *carré*. Et il n'y a aucune maxime ou proposition dans le monde qui puisse le lui faire connaître plus nettement ou plus certainement qu'il ne faisait auparavant, sans le secours d'aucune règle générale. C'est donc là la première convenance ou disconvenance que l'esprit aperçoit dans ses idées, et qu'il aperçoit toujours dès la première vue. Et, s'il s'élève jamais quelque doute sur ce sujet, on trouvera toujours que c'est sur les mots et non sur les idées elles-mêmes, dont on apercevra toujours l'identité et la diversité, aussi promptement et aussi clairement qu'on aperçoit les idées mêmes. Cela ne saurait être autrement.

§ 5. 2. *De relation.*

La seconde sorte de convenance ou de disconvenance que l'esprit aperçoit dans quelqu'une de ses idées peut être appelée *relative*;

[1] « La *connaissance* se prend encore plus généralement, en sorte qu'elle se trouve dans les idées, ou termes, avant qu'on vienne aux propositions ou vérités... « C'est pourquoi certains logiciens n'avaient point tort de « dire que les *topiques*, ou lieux d'invention, servent « autant à l'explication ou description bien circonstanciée « d'une chose, ou d'une idée, qu'à la preuve d'une proposition ou vérité... Mais prenant le mot *connaissance*, « pour la vérité elle-même, comme fait ici l'auteur, sans « doute elle est toujours fondée dans la convenance ou « disconvenance de nos idées; mais on ne peut pas dire « généralement que notre connaissance de la vérité soit « une perception de cette convenance ou disconvenance. « Car lorsque nous ne savons la vérité qu'empiriquement, « sans apercevoir la connexion des choses, et la raison « qu'il y a dans ce que nous avons expérimenté, nous n'avons point de perception de cette convenance ou disconvenance; à moins qu'on ne veuille dire que nous la « sentons confusément, sans nous en apercevoir. Or, les « exemples allégués ici, marquent, ce semble, que l'on « exige une connaissance où l'on s'aperçoive de la connexion ou de l'opposition, ce qu'il est impossible d'accorder. Enfin, la définition de notre auteur paraît seulement accommodée aux vérités catégoriques, où il y a « deux idées, le sujet et le prédicat; mais il y a encore « une connaissance des vérités hypothétiques, ou qui s'y « peuvent réduire (comme les disjonctives et autres), où « il y a de la liaison entre la proposition antécédente et la « proposition conséquente, ainsi il y peut entrer plus de « deux idées. »

et ce n'est autre chose que la perception du rapport qui est entre deux idées, de quelque espèce qu'elles soient, substances, modes, ou autres. Car, puisque toutes les idées distinctes doivent être éternellement reconnues pour n'être pas les mêmes, et ainsi être universellement et constamment niées l'une de l'autre, nous n'aurions absolument point de moyen d'arriver à aucune connaissance positive, si nous ne pouvions apercevoir aucun rapport entre nos idées, ni découvrir la convenance ou la disconvenance qu'elles ont l'une avec l'autre, dans les différents moyens dont l'esprit se sert pour les comparer ensemble.

§ 6. 3. *De coexistence.*

La troisième espèce de convenance ou de disconvenance qu'on peut trouver dans nos idées, et sur laquelle s'exerce la perception de l'esprit, c'est la coexistence ou la non coexistence dans le même sujet; ce qui regarde particulièrement les substances. Ainsi, quand nous affirmons, au sujet de l'or, qu'il est fixe, la connaissance que nous avons de cette vérité se réduit uniquement à ceci: que la fixité, ou la puissance de demeurer dans le feu sans se consumer, est une idée qui se trouve toujours jointe avec cette espèce particulière de jaune, de pesanteur, de fusibilité, de malléabilité et de capacité d'être dissous dans l'eau régale, qui compose l'idée complexe que nous désignons par le mot *or*.

§ 7. 4. *D'existence réelle.*

La dernière et quatrième espèce de convenance, c'est celle d'une existence actuelle et réelle, qui convient à quelque chose, dont nous avons l'idée dans l'esprit. Toute la connaissance que nous avons ou pouvons avoir, est renfermée, si je ne me trompe, dans ces quatre sortes de convenance ou de disconvenance. Car toutes les recherches que nous pouvons faire sur nos idées, tout ce que nous connaissons ou pouvons affirmer au sujet de quelque idée que ce soit, c'est qu'elle est ou n'est pas la même qu'une autre; qu'elle coexiste ou ne coexiste pas toujours avec quelque autre idée dans le même sujet; qu'elle a tel ou tel rapport avec quelque autre idée; ou qu'elle a une existence réelle hors de l'esprit. Ainsi, cette proposition, *Le bleu n'est pas le jaune*, marque une disconvenance d'identité; celle-ci, *Deux triangles dont la base est égale, et qui sont entre deux lignes parallèles, sont égaux*, signifie une convenance de rapport; cette autre, *Le fer est susceptible des impressions de l'aimant*, emporte une convenance de coexistence; et ces mots, *Dieu existe*, renferment une convenance d'existence réelle [1]. Quoique l'identité et la coexistence ne soient effectivement que de simples relations, elles fournissent pourtant à l'esprit des moyens si particuliers de considérer la convenance ou la disconvenance de nos idées, qu'elles méritent bien d'être considérées comme des chefs distincts, et non simplement sous le titre de relation en général; puisque ce sont des fondements d'affirmation et de négation fort différents, comme il paraîtra aisément à quiconque prendra seulement la peine de réfléchir sur ce qui est dit en plusieurs endroits de cet essai. Je devrais examiner présentement les différents degrés de notre connaissance, mais il faut considérer auparavant les divers sens du mot *connaissance*.

§ 8. *La connaissance est actuelle ou habituelle.*

Il y a différents moyens par lesquels l'esprit se trouve en possession de la vérité, et auxquels on donne le nom de *connaissance*.

1. Il y a une connaissance actuelle qui est la perception présente que l'esprit a de la convenance ou de la disconvenance de quelques-unes de ses idées, ou du rapport qu'elles ont l'une à l'autre.

2. On dit, en second lieu, qu'un homme connaît une proposition, lorsque cette proposition ayant été une fois présente à son esprit, il a aperçu évidemment la convenance ou la disconvenance des idées dont elle est composée, et qu'il l'a fixée de telle manière dans sa mémoire, que toutes les fois qu'il vient à réfléchir sur cette

[1] « Je crois qu'on peut dire que la *liaison* n'est autre « chose que le rapport ou la relation, prise généralement. « Or, j'ai déjà fait remarquer que tout rapport est ou de « *comparaison* ou de *concours*. Celui de comparaison « donne la diversité et l'identité, en tout, ou en quelque « chose; ce qui fait le même ou le divers, le semblable ou « le dissemblable. Le *concours* contient ce qu'on appelle « ici coexistence, ou connexion d'existence. Mais lorsqu'on « dit qu'une chose existe, ou qu'elle a l'existence réelle, « cette existence même est le prédicat, c'est-à-dire, elle a « une notion liée avec l'idée dont il s'agit, et il y a con- « nexion entre ces deux notions. On peut concevoir aussi « l'existence de l'objet d'une idée, comme le concours de « cet objet avec moi. Ainsi je crois qu'on peut dire qu'il « n'y a que comparaison ou concours; mais que la com- « paraison, qui marque l'identité ou diversité, et le con- « cours de la chose avec moi, sont les rapports qui mé- « ritent d'être distingués parmi les autres. »

proposition, il la voit sous son véritable point de vue, sans doute, ni hésitation, y donne son assentiment, et est assuré de la vérité qu'elle contient. C'est ce qu'on peut, à mon avis, appeler *connaissance habituelle.* D'après cela, l'on peut dire d'un homme, qu'il connaît toutes les vérités qui sont dans sa mémoire, en vertu d'une pleine et évidente perception qu'il en a eue auparavant, et sur laquelle l'esprit se repose hardiment, sans avoir le moindre doute, toutes les fois qu'il a occasion de réfléchir sur ces vérités. Car, un entendement aussi borné que le nôtre, n'étant capable de penser clairement et distinctement qu'à une seule chose à la fois, si les hommes ne connaissaient que ce qui est l'objet actuel de leurs pensées, ils seraient tous extrêmement ignorants; et celui qui connaîtrait le plus, ne connaîtrait qu'une seule vérité, l'esprit de l'homme n'étant capable d'en considérer qu'une seule à la fois [1].

§ 9. *Deux sortes de connaissance habituelle.*

Il y a aussi, vulgairement parlant, deux degrés de connaissance habituelle.

1. L'un regarde ces vérités mises comme en réserve dans la mémoire, qui ne se présentent pas plutôt à l'esprit qu'il voit le rapport qui est entre ces idées. Ce qui se rencontre dans toutes les vérités dont nous avons une connaissance intuitive, où les idées mêmes font connaître, par une vue immédiate, la convenance ou la disconvenance qu'il y a entre elles.

2. Le second degré de connaissance habituelle appartient à ces vérités, dont l'esprit, quand il en a été une fois convaincu, conserve le souvenir, sans en retenir les preuves. Ainsi, un homme qui se souvient certainement qu'il a vu une fois d'une manière démonstrative, que *les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits*, est assuré qu'il connaît la vérité de cette proposition, parce qu'il ne saurait en douter. Quoiqu'on puisse s'imaginer qu'en adhérant ainsi à une vérité dont la démonstration qui nous l'a fait premièrement connaître nous est échappée de l'esprit, l'on en croit plutôt sa mémoire, qu'on ne connaît réellement la vérité en question; et quoique cette manière de retenir une vérité m'ait paru autrefois quelque chose qui tient le milieu entre l'opinion et la connaissance, une espèce d'assurance qui est au-dessus d'une simple croyance fondée sur le témoignage d'autrui; cependant je trouve, après y avoir bien pensé, que cette connaissance renferme une parfaite certitude, et est, en effet, une véritable connaissance. Ce qui d'abord peut nous faire illusion sur ce sujet, c'est que, dans ce cas-là, l'on n'aperçoit pas la convenance ou la disconvenance des idées, comme on avait fait la première fois, par une vue actuelle de toutes les idées intermédiaires, par le moyen desquelles la convenance ou la disconvenance des idées contenues dans la proposition avait été aperçue la première fois, mais par d'autres idées moyennes qui font voir la convenance ou la disconvenance des idées renfermées dans la proposition, dont la certitude nous est connue par voie de réminiscence. Par exemple, dans cette proposition : *Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits*, quiconque a vu et aperçu clairement la démonstration de cette vérité, connaît que cette proposition est véritable, lors même que la démonstration lui est si bien échappée de l'esprit, qu'il ne la voit plus, et que peut-être il ne saurait la rappeler; mais il le connaît d'une autre manière qu'il ne faisait auparavant. Il aperçoit la convenance des deux idées qui sont jointes dans cette proposition, mais c'est par l'intervention d'autres idées que celles qui ont premièrement produit cette perception. Il se souvient, c'est-à-dire il connaît (car le souvenir n'est autre chose que le renouvellement d'une connaissance passée) qu'il a été une fois assuré de la vérité de cette proposition, que *les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits.* L'immuabilité des mêmes rapports entre les mêmes choses immuables, est présentement l'idée qui lui fait voir que si les trois angles d'un triangle ont été une fois égaux à deux droits, ils ne cesseront jamais d'être égaux à deux droits. D'où il suit certainement que ce qui a été une fois véritable est toujours vrai dans le même cas; que les idées

[1] « Il est vrai que notre science, même la plus démonstrative, se devant acquérir fort souvent par une longue « chaîne de conséquences, doit envelopper le souvenir « d'une démonstration passée, qu'on n'envisage plus distinctement, quand la conclusion est faite; autrement, « ce serait répéter toujours cette démonstration. Et même, « pendant qu'elle dure, on ne la saurait comprendre tout « entière à la fois, car toutes ses parties ne sauraient être « en même temps présentes à l'esprit... Ce qui fait aussi « que, sans l'écriture, il serait difficile de bien étudier les « sciences, la mémoire n'étant pas assez sûre... Cependant « on voit par là que toute croyance consistant dans la mémoire de la vue passée des preuves ou raisons, il n'est « pas en notre pouvoir, ni en notre franc arbitre, de croire « ou de ne pas croire, puisque la mémoire n'est pas une « chose qui dépende de notre volonté. »

qui conviennent une fois entre elles, conviennent toujours, et par conséquent que ce qu'on a une fois connu véritable, on le reconnaîtra toujours pour véritable, aussi longtemps qu'on pourra se ressouvenir de l'avoir une fois connu comme tel. C'est sur ce fondement que dans les mathématiques, les démonstrations particulières fournissent des connaissances générales. Si donc la connaissance n'était pas suffisamment établie sur cette perception, que les mêmes idées doivent toujours avoir les mêmes rapports, il ne pourrait y avoir aucune connaissance de propositions générales dans les mathématiques: car nulle démonstration mathématique ne serait que particulière. Lorsqu'un homme aurait démontré une proposition touchant un triangle ou un cercle, sa connaissance ne s'étendrait point au delà de cette figure particulière. S'il voulait l'étendre plus avant, il serait obligé de renouveler sa démonstration dans un autre exemple, avant qu'il pût être assuré qu'elle est véritable à l'égard d'un autre semblable triangle, et ainsi du reste: auquel cas, on ne pourrait jamais parvenir à la connaissance d'aucune proposition générale [1]. Je ne crois pas que personne puisse nier que M. Newton ne connaisse certainement que chaque proposition qu'il lit présentement dans son livre [2], en quelque temps que ce soit, est véritable, quoiqu'il n'ait pas actuellement devant les yeux cette suite admirable d'idées moyennes par lesquelles il en découvrit au commencement la vérité. On peut être assuré qu'une mémoire qui serait capable de retenir un tel enchaînement de vérités particulières, est au delà des facultés humaines, puisqu'on voit par expérience que la découverte, la perception et l'assemblage de l'admirable suite d'idées qui paraît dans cet excellent ouvrage, surpasse la compréhension de la plupart des lecteurs. Il est pourtant visible que l'auteur lui-même connaît que telle et telle proposition de son livre est véritable, dès là qu'il se souvient d'avoir vu une fois la connexion de ces idées, aussi certainement qu'il sait qu'un tel homme en a blessé un autre, parce qu'il se souvient de lui avoir vu passer son épée au travers du corps. Mais, parce que le simple souvenir n'est pas toujours si clair que la perception actuelle, et que par succession de temps elle déchoit plus ou moins dans la plupart des hommes, c'est une raison entre autres qui fait voir que la connaissance démonstrative est beaucoup plus imparfaite que la connaissance intuitive, ou de simple vue, comme nous l'allons voir dans le chapitre suivant.

CHAPITRE II.

Des degrés de notre connaissance.

§ 1. *Ce que c'est que la connaissance intuitive.*

Toute notre connaissance consistant, comme j'ai dit, dans la vue que l'esprit a de ses propres idées, ce qui fait la plus vive lumière et la plus grande certitude dont nous soyons capables, avec les facultés que nous avons et selon la manière dont nous pouvons connaître les choses, il ne sera pas mal à propos de nous arrêter un peu à considerer les différents degrés d'évidence dont cette connaissance est accompagnée. Il me semble que la différence qui se trouve dans la clarté de nos connaissances, consiste dans la différente manière dont notre esprit aperçoit la convenance ou la disconvenance de ses propres idées. Car si nous réfléchissons sur notre manière de penser, nous trouverons que quelquefois l'esprit aperçoit la convenance ou la disconvenance de deux idées, immédiatement par elles-mêmes, sans l'intervention d'aucune autre, ce qu'on peut appeler une *connaissance intuitive*. Car, en ce cas, l'esprit ne prend aucune peine pour prouver ou examiner la vérité; mais il l'aperçoit comme l'œil voit la lumière, uniquement parce qu'il est tourné vers elle. Ainsi,

[1] « L'idée *médiate*, dont parle notre auteur, suppose « la fidélité du souvenir; mais il arrive quelquefois que « notre souvenir nous trompe, et que nous n'avons point « fait toutes les diligences nécessaires, quoique nous le « croyions maintenant. Cela se voit clairement dans les « révisions des comptes... Les hommes peuvent avoir des « démonstrations rigoureuses sur le papier, et en ont sans « doute une infinité; mais, sans se souvenir d'avoir « usé d'une parfaite rigueur, on ne peut avoir cette certi- « tude dans l'esprit. Et cette rigueur consiste dans un rè- « glement dont l'observation sur chaque partie soit une « assurance à l'égard du tout; comme dans l'examen de « la chaîne par anneaux, où visitant chacun, pour voir « s'il est ferme, et prenant des mesures avec la main, « pour n'en sauter aucun, on est assuré de la bonté de la « chaîne. Par ce moyen, on obtient toute la certitude dont « les choses humaines sont capables. Au reste, il faut sa- « voir que ce ne sont pas les figures qui donnent la preuve « chez les géomètres. La force de la démonstration est in- « dépendante de la figure tracée, qui n'est que pour faci- « liter l'intelligence de ce qu'on veut dire, et fixer l'atten- « tion. Ce sont les propositions universelles, c'est-à-dire « les définitions, les axiomes et les théorèmes déjà dé- « montrés, qui font le raisonnement, et le soutiendraient, « quand la figure n'y serait pas. »

[2] Intitulé *Philosophiæ naturalis Principia Mathematica.*

l'esprit voit que le *blanc* n'est pas le *noir*, qu'un *cercle* n'est pas un *triangle*, que *trois* est plus que *deux*, et est égal à *deux* et *un*. Dès que l'esprit voit ces idées ensemble, il aperçoit ces sortes de vérités par une simple intuition, sans l'intervention d'aucune autre idée; et cette espèce de connaissance est la plus claire et la plus certaine, dont la faiblesse humaine soit capable. Elle agit d'une manière irrésistible : semblable à l'éclat d'un beau jour, elle se fait voir immédiatement, comme par force, dès que l'esprit tourne la vue vers elle; et, sans lui permettre d'hésiter, de douter, ou d'entrer dans aucun examen, elle le pénètre aussitôt de sa lumière. C'est sur cette intuition qu'est fondée toute la certitude et toute l'évidence de nos connaissances; et chacun sent en lui-même que cette certitude est si grande, qu'il n'en saurait imaginer, ni par conséquent demander une plus grande. Car personne ne se peut croire capable d'une plus grande certitude que de connaître qu'une idée, qu'il a dans l'esprit, est telle qu'il l'aperçoit : et que deux idées, entre lesquelles il voit de la différence, sont différentes et ne sont pas précisément les mêmes. Quiconque demande une plus grande certitude que celle-là, ne sait ce qu'il demande, et fait voir seulement qu'il a envie d'être sceptique, sans en pouvoir venir à bout. La certitude dépend si fort de cette intuition, que dans le degré suivant de connaissance, que je nomme *démonstrative*, cette intuition est absolument nécessaire pour toutes les connexions des idées intermédiaires; de sorte que, sans elle, nous ne saurions parvenir à aucune connaissance ou certitude[1].

§ 2. *Ce que c'est que la connaissance démonstrative.*

Ce qui constitue cet autre degré de notre connaissance, c'est quand nous découvrons la convenance ou la disconvenance de quelques idées, mais non pas d'une manière immédiate. Quoique, partout où l'esprit aperçoit la convenance ou la disconvenance de quelques-unes de ses idées, il y ait une connaissance certaine, il n'arrive pourtant pas toujours que l'esprit voie la convenance ou la disconvenance qui est entre

[1] Les vérités *primitives*, qu'on sait par *intuition*, sont « de deux sortes, comme les *dérivatives*. Elles sont des « vérités *de raison*, ou des vérités *de fait*. Les vérités de « raison sont nécessaires, et celles de fait sont contingen- « tes. Les vérités primitives de raison, sont celles que « j'appelle d'un nom général *identiques*, parce qu'il sem- « ble qu'elles ne font que répéter la même chose, sans « nous rien apprendre. Elles sont affirmatives ou néga- « tives. Affirmatives : *chaque chose est ce qu'elle est*, et « dans autant d'exemples qu'on voudra, *A est A*, *B est* « *B*, etc. Les copulatives et les disjonctives et autres pro- « positions, sont encore susceptibles de cet identicisme, « et je compte même parmi les affirmatives : *non A est* « *non A*, et cette hypothétique : *si A est non B, il s'en-* « *suit* que *A* est *non B*. — Les identiques *négatives* sont « ou du *principe de contradiction*, ou des *disparates*. « Principe de contradiction, en général : *une proposition* « *est ou vraie ou fausse*, ce qui renferme deux énoncia- « tions vraies; l'une, *qu'une proposition ne saurait* « *être vraie et fausse à la fois*, l'autre *qu'il est impos-* « *sible qu'une proposition soit ni vraie ni fausse*; ou « bien qu'il n'y a point de milieu entre le vrai et le faux. « Or, tout cela est encore vrai dans toutes les propositions « imaginables en particulier, et s'applique aux copulati- « ves, disjonctives et autres. — Quant aux *disparates*, « ce sont ces propositions qui disent que l'objet d'une idée « n'est pas l'objet d'une autre idée; exemples : *la chaleur* « *n'est pas la même chose que la couleur; homme n'est* « *pas la même chose que animal*, quoique tout homme « soit animal. Tout cela se peut assurer, indépendamment « de toute preuve, lorsque ces idées sont assez entendues « pour n'avoir point besoin d'analyse; autrement, on est « sujet à se méprendre... On dira peut-être que nous nous « amusons ici à des énonciations frivoles, et que toutes « les vérités identiques ne servent de rien; mais on fera « ce jugement faute d'avoir assez médité sur ces matières. « Les conséquences de logique, par exemple, se démon- « trent par les principes identiques; et les géomètres ont « besoin du principe de contradiction dans leurs démons- « trations qui réduisent à l'impossible.... La proposition « *trois est autant que deux et un*, assignée comme un « exemple des vérités intuitives, n'est que la définition « du terme *trois*, car les définitions les plus simples des « nombres se forment de cette façon, *deux* est *un* et *un*, « *trois* est *deux* et *un*, etc. Il est vrai qu'il y a là dedans « une énonciation cachée, que j'ai déjà remarquée, sa- « voir, que ces idées sont possibles, et cela se connaît ici « *intuitivement*; de sorte qu'on peut dire qu'une con- « naissance intuitive est comprise dans les définitions, « lorsque leur possibilité paraît d'abord. Et de cette ma- « nière les définitions *adéquates* contiennent des vérités « primitives de raison, et par conséquent des connais- « sances intuitives. Enfin, on peut dire, en général, que « toutes les vérités primitives de raison sont immédiates « d'une *immédiation d'idées*. Quant aux *vérités primi-* « *tives de fait*, ce sont les expériences immédiates in- « ternes d'une *immédiation de sentiment*. Et c'est ici « que paraît la première vérité des cartésiens ou de « saint Augustin : *je pense, donc je suis*, c'est-à-dire, *je* « *suis une chose qui pense*. Mais il faut savoir que de « même que les identiques sont générales ou particulières, « et que les unes sont aussi claires que les autres, il en « est encore ainsi des premières vérités de fait. Car non- « seulement il m'est clair immédiatement que *je pense*, « mais il m'est tout aussi clair que *j'ai des pensées dif-* « *férentes*; que tantôt *je pense à A*, et que tantôt *je* « *pense à B*, etc. Ainsi le principe cartésien est bon, « mais il n'est pas le seul de son espèce. On voit par là « que toutes les *vérités primitives* de raison, ou de fait, « ont cela de commun, qu'on ne saurait les prouver par « quelque chose de plus certain.

elles, lors même qu'elle peut être découverte : auquel cas il demeure dans l'ignorance, ou du moins ne va pas au delà d'une conjecture probable. Ce qui fait que l'esprit ne peut pas toujours apercevoir d'abord la convenance ou la disconvenance de deux idées, c'est qu'il ne peut joindre ces idées dont il cherche à connaître la convenance ou la disconvenance, de manière à la rendre manifeste. Et, dans ce cas, où l'esprit ne peut joindre ensemble ses idées, pour apercevoir leur convenance ou leur disconvenance en les comparant immédiatement, et les appliquant, pour ainsi dire, l'une à l'autre, il est obligé de se servir de l'intervention d'autres idées (d'une ou de plusieurs, comme il se rencontre) pour découvrir la convenance ou la disconvenance qu'il cherche; et c'est ce que nous appelons *raisonner*. Ainsi, dans la *grandeur*, l'esprit voulant connaître la convenance ou la disconvenance qui se trouve entre les trois angles d'un triangle et deux droits, il ne peut le faire par une vue immédiate, et en les comparant ensemble, parce que les trois angles d'un triangle ne sauraient être pris tout à la fois, et comparés avec un ou deux autres angles; et, par conséquent, l'esprit n'a pas sur cela une connaissance immédiate ou intuitive. C'est pourquoi il est obligé de se servir de quelques autres angles, auxquels les trois angles d'un triangle soient égaux; et trouvant que ceux-là sont égaux à deux droits, il connaît par là que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits.

§ 3. *Elle dépend des preuves.*

Ces idées qu'on fait intervenir pour montrer la convenance de deux autres, on les nomme des *preuves;* et lorsque, par le moyen de ces preuves, on vient à apercevoir clairement et distinctement la convenance ou la disconvenance des idées que l'on considère, c'est ce qu'on appelle *démonstration;* cette convenance ou disconvenance étant alors montrée à l'entendement, de sorte que l'esprit voit que la chose est ainsi, et non autrement. Au reste, la disposition que l'esprit a à trouver promptement ces idées intermédiaires, qui montrent la convenance ou la disconvenance de quelques autres idées, et à les appliquer comme il faut, est, à mon avis, ce qu'on nomme *sagacité.*

§ 4. *Mais elle n'est pas facile à acquérir.*

Quoique cette espèce de connaissance, qui nous vient par le secours des preuves, soit certaine, elle n'a pourtant pas une évidence si forte ni si vive, et ne se fait pas recevoir si promptement que la connaissance intuitive. Car, quoique, dans une démonstration, l'esprit aperçoive enfin la convenance ou la disconvenance des idées qu'il considère, ce n'est pourtant pas sans peine et sans attention; ce n'est pas par une seule vue passagère qu'on peut la découvrir, mais en s'appliquant fortement et sans relâche. Il faut suivre, pas à pas et par degrés, une certaine progression d'idées, avant que l'esprit puisse arriver par cette voie à la certitude, et apercevoir la convenance ou l'opposition qui est entre deux idées, ce qu'on ne peut reconnaître que par des preuves enchaînées l'une à l'autre, et en faisant usage de sa raison.

§ 5. *Elle est précédée de quelque doute.*

Une autre différence qu'il y a entre la connaissance intuitive et la démonstrative, c'est que, dans cette dernière, bien qu'il ne reste aucun doute, lorsque, par l'intervention des idées intermédiaires, on a une fois aperçu la convenance ou la disconvenance des idées qu'on considère, il y en avait avant la démonstration; ce qui, dans la connaissance intuitive, ne peut arriver à un esprit qui possède la faculté qu'on nomme *perception*, dans un degré assez parfait pour avoir des idées distinctes. Cela, dis-je[1], est aussi impossible, qu'il est impossible à l'œil qui peut voir distinctement le blanc et le noir, de douter si cette encre et ce papier sont de la même couleur. Si la lumière réfléchie de dessus ce papier vient à le frapper, il apercevra tout aussitôt, sans hésiter le moins du monde, que les mots tracés sur le papier sont différents de la couleur du papier : de même, si l'esprit a la faculté d'apercevoir distinctement les choses, il apercevra la convenance ou la disconvenance des idées qui produisent la connaissance intuitive. Mais si les yeux ont perdu la faculté de voir, ou l'esprit celle d'apercevoir, c'est en vain que nous chercherions dans les uns une vue pénétrante, et dans l'autre une perception claire et distincte.

§ 6. *Elle n'est pas si claire que la connaissance intuitive.*

Il est vrai que la perception qui est produite

[1] Ce mot se prend ici pour une faculté, et c'est dans ce sens qu'on l'a pris au livre II, chap. IX, intitulé : *De la perception.*

par voie de démonstration, est aussi fort claire : mais son évidence est souvent bien différente de cette lumière éclatante, de cette pleine assurance qui accompagne toujours ce que j'appelle *connaissance intuitive*. La perception qui est produite par voie de démonstration, peut être comparée à celle d'un visage réfléchi successivement par plusieurs miroirs, de l'un à l'autre ; aussi longtemps que l'image conserve de la ressemblance avec l'objet, elle en donne la connaissance, mais en perdant, à chaque réflexion successive, quelque partie de cette parfaite clarté et distinction qui est dans la première image ; jusqu'à ce qu'enfin celle-ci, après avoir été réfléchie plusieurs fois, devient fort confuse, et n'est plus si reconnaissable à la première vue, surtout pour des yeux faibles. Il en est ainsi de la connaissance qui est produite par une longue suite de preuves.

§ 7. *Chaque degré de la déduction doit avoir une évidence intuitive.*

Au reste, à chaque pas que la raison fait dans une démonstration, il faut qu'elle aperçoive, par une connaissance intuitive, la convenance ou la disconvenance de chaque idée qui lie ensemble les idées entre lesquelles elle intervient, pour montrer la convenance ou la disconvenance des deux idées extrêmes. Car, sans cela, on aurait encore besoin de preuves pour faire voir la convenance ou la disconvenance que chaque idée moyenne a avec celles entre lesquelles elle est placée : puisque, sans la perception d'une telle convenance ou disconvenance, il ne saurait y avoir aucune connaissance. Si elle est aperçue par elle-même, c'est une connaissance intuitive ; et si elle ne peut être aperçue par elle-même, il faut quelque autre idée qui intervienne pour servir, en qualité de mesure commune, à montrer leur convenance ou leur disconvenance. D'où il paraît évidemment que, dans le raisonnement, chaque degré qui produit de la connaissance, a une certitude intuitive, que l'esprit n'a pas plutôt aperçue, qu'il n'est besoin que de s'en ressouvenir, pour faire que la convenance ou la disconvenance des idées, qui est le sujet de notre recherche, soit visible et certaine. De sorte que, pour faire une démonstration, il est nécessaire d'apercevoir la convenance immédiate de l'idée moyenne, par où l'on reconnaît la convenance ou la disconvenance des deux idées qu'on examine, et dont l'une est toujours la première et l'autre la dernière que l'on énonce. On doit aussi retenir exactement dans son esprit cette perception intuitive de la convenance ou disconvenance des idées moyennes, dans chaque degré de la démonstration ; et il faut être sûr qu'on n'en omet aucune partie. Mais parce que, lorsqu'il faut faire de longues déductions, et employer une longue suite de preuves, la mémoire ne conserve pas toujours si promptement et si exactement cette liaison d'idées, il arrive que cette connaissance, à laquelle on parvient par voie de démonstration, est plus imparfaite que la connaissance intuitive, et que les hommes prennent souvent des faussetés pour des démonstrations [1].

§ 8. *De là vient le faux sens qu'on donne à cet axiome :* Que tout raisonnement vient de choses déjà connues et déjà accordées.

La nécessité de cette connaissance intuitive à l'égard de chaque degré d'un raisonnement démonstratif, a, je pense, donné occasion à cet axiome : que tout raisonnement vient de choses déjà connues et déjà accordées, *ex præcognitis et præconcessis*, comme on parle dans les écoles. Mais j'aurai occasion de montrer plus au long ce qu'il y a de faux dans cet axiome, lorsque je traiterai des propositions, et surtout de celles qu'on appelle *maximes*, qu'on prend mal

[1] « Outre la *sagacité* naturelle, il y a un art de trouver « les idées moyennes, et cet art est l'*analyse*. Or, il s'agit « tantôt de trouver la vérité ou la fausseté d'une proposi- « tion donnée, ce qui n'est autre chose que de répondre à « la question si cela est ou n'est pas ; tantôt il s'agit de ré- « pondre à une question plus difficile, toutes choses égales « d'ailleurs ; par exemple, lorsqu'on demande *par qui et* « *comment ?* où il y a plus à suppléer. Et ce sont ces « sortes de questions que les mathématiciens appellent « *problèmes :* comme lorsqu'on demande de trouver un « miroir qui ramasse tous les rayons du soleil en un « point ; c'est-à-dire on en demande la figure, ou comment « il est fait. Quant aux premières questions, où il s'agit « seulement du vrai et du faux, et où il n'y a rien à sup- « pléer dans l'attribut ou prédicat, il y a moins d'*inven-* « *tion*, cependant, il y en a, et le seul jugement n'y suffit « pas.... On arrive aussi à de belles vérités par la *syn-* « *thèse*, mais elle ne suffit pas ordinairement, et ce serait « souvent une tâche infinie que de vouloir faire toutes les « combinaisons requises, quoiqu'on puisse s'y aider par « la *méthode des exclusions*, qui retranche une bonne « partie des combinaisons inutiles. Mais on n'a pas tou- « jours les moyens de bien suivre cette méthode. C'est « donc à l'analyse de nous donner un fil dans ce labyrin- « the, lorsque cela se peut, car il y a des cas où la nature « même de la question exige qu'on aille tâtonner partout, « les abrégés n'étant pas toujours possibles. »

à propos pour les fondements de toutes nos connaissances et de tous nos raisonnements, comme je le ferai voir au même endroit.

§ 9. *La connaissance démonstrative n'est pas bornée à la quantité.*

C'est une opinion communément reçue, qu'*il n'y a que les mathématiques qui soient capables d'une certitude démonstrative.* Mais, comme je ne vois pas que ce soit un privilége attaché uniquement aux idées de nombre, d'étendue et de figure, que leur convenance ou disconvenance puisse être aperçue intuitivement, c'est peut-être faute d'une méthode convenable, ou d'application de notre part, et non pas faute d'une assez grande évidence dans les choses, qu'on a cru que la démonstration avait si peu de part dans les autres parties de notre connaissance, et qu'il n'y a presque personne qui ait tenté cette voie, excepté les mathématiciens. Car, quelles que soient les idées dont notre esprit peut apercevoir la convenance ou la disconvenance immédiate, il est capable d'une connaissance intuitive à leur égard; et partout où il peut apercevoir la convenance ou la disconvenance que certaines idées ont avec d'autres idées moyennes, l'esprit est capable d'en venir à la démonstration, laquelle, par conséquent, n'est pas bornée aux seules idées de l'*étendue*, de la *figure*, du *nombre*, et de leurs *modes*[1].

§ 10. *Pourquoi on l'a cru ainsi.*

Ce qui fait qu'en général on n'a cherché la démonstration que dans ces sortes d'idées, et qu'on a supposé qu'elle ne se rencontrait que là, c'est, je crois, non-seulement l'utilité générale des sciences qui les ont pour objet, mais encore parce que, lorsqu'on considère l'égalité ou l'excès dans les nombres, la moindre différence de chaque mode est fort claire et fort aisée à reconnaître. Et quoique, dans l'étendue, les plus petites différences ne soient pas si perceptibles, l'esprit a pourtant trouvé des moyens pour examiner et pour faire voir démonstrativement la juste égalité de deux angles, où de différentes figures et de différentes étendues. D'ailleurs, on peut décrire les nombres et les figures par des marques visibles et durables, par où les idées qu'on considère sont parfaitement déterminées, ce qu'elles ne sont pas, pour l'ordinaire, lorsqu'on n'emploie que des noms et des mots pour les désigner.

§ 11. Mais, dans les autres idées simples dont on forme et dont on compte les modes et les différences par des degrés, et non par la quantité, nous ne distinguons pas si exactement leurs différences, que nous puissions apercevoir ou trouver des moyens de mesurer leur juste égalité, ou leurs plus petites différences. Car, comme ces autres idées simples sont des apparences ou des sensations, produites en nous par la grosseur, la figure, le nombre, et le mouvement de petits corpuscules qui, pris à part, sont absolument imperceptibles, leurs différents degrés dépendent aussi de la variation de quelques-unes de ces causes, ou de toutes ensemble; de sorte que, ne pouvant observer cette variation dans les particules de matière dont chacune est trop subtile pour être aperçue, il nous est impossible d'avoir aucunes mesures exactes des différents degrés de ces idées simples. Car supposé, par exemple, que la sensation, ou l'idée que nous nommons *blancheur*, soit produite en nous par un certain nombre de globules qui, tournant autour de leur propre centre, vont frapper la rétine de l'œil avec un certain degré de rotation et de vitesse progressive: il s'ensuivra aisément de là, que plus les parties qui composent la surface d'un corps, sont disposées de manière à réfléchir un plus grand nombre de globules de lumière, et à leur donner ce mouvement de rotation particulier qui est propre à produire en nous la sensation du blanc, plus un corps doit paraître blanc, lorsque, d'une surface égale, il envoie vers la rétine un plus grand nombre de ces globules, avec cette espèce particulière de mouvement. Je ne décide pas que la nature de la lumière consiste dans de petits globules, ni celle de la blancheur dans une telle contexture de parties, qui, en réfléchissant ces globules,

[1] « Il y a des exemples assez considérables des démonstrations hors des mathématiques, et on peut dire qu'Aristote en a donné déjà dans ses premiers analytiques. « En effet, la logique aussi est susceptible de démonstrations, et celles des géomètres, ou les manières d'argumenter qu'Euclide a expliquées et établies en parlant « des propositions, sont une extension ou promotion particulière de la logique générale.... Les jurisconsultes ont « aussi plusieurs bonnes démonstrations, surtout les anciens jurisconsultes romains, dont les fragments nous « ont été conservés dans les Pandectes..... Leur manière « précise de s'expliquer a fait que, bien qu'assez éloignés « les uns du temps des autres, on aurait de la peine à la « discerner, si leurs noms n'étaient pas à la suite des extraits »

leur donne un certain pirouettement, car je ne traite point ici en physicien de la lumière ou des couleurs. Mais, ce que je crois pouvoir dire, c'est que je ne saurais comprendre comment des corps qui existent hors de nous, peuvent affecter autrement nos sens, que par le contact immédiat des corps sensibles (comme dans le goût et dans le toucher), ou par le moyen de l'impulsion de quelques particules insensibles qui viennent des corps, comme cela a lieu pour la vue, l'ouïe et l'odorat; laquelle impulsion étant différente, selon qu'elle est causée par la différente grosseur, figure et mouvement des parties, produit en nous les différentes sensations que nous éprouvons. Que si quelqu'un peut faire voir, d'une manière intelligible, qu'il conçoit autrement la chose, il me ferait plaisir de m'en instruire.

§ 12. Ainsi, qu'il y ait des globules ou non, et que ces globules, par un certain pirouettement autour de leur propre centre, produisent en nous l'idée de la blancheur : ce qu'il y a de certain, c'est que plus est grand le nombre des particules de lumière réfléchies par un corps disposé à leur donner ce mouvement particulier qui produit la sensation de blancheur en nous, et peut-être aussi, plus ce mouvement particulier est prompt, plus le corps d'où ce grand nombre de globules est réfléchi, paraît blanc. On le voit évidemment dans une feuille de papier qu'on expose aux rayons du soleil, ou à l'ombre, ou dans un lieu obscur, trois différents endroits où ce papier produira en nous l'idée de trois degrés de blancheur fort différents.

§ 13. Or, comme nous ignorons combien il doit y avoir de particules, et quel mouvement leur est nécessaire, pour pouvoir produire un certain degré de blancheur quel qu'il soit, nous ne saurions démontrer la juste égalité de deux degrés particuliers de blancheur, parce que nous n'avons aucune règle certaine pour les mesurer, ni aucun moyen pour distinguer chaque petite différence réelle : tout le secours que nous pouvons espérer sur cela, venant de nos sens, qui ne sont d'aucun usage en cette occasion. Mais lorsque la différence est si grande qu'elle excite dans l'esprit des idées clairement distinctes, dont on peut retenir parfaitement les différences : dans ce cas-là, ces idées, ou couleurs, comme on le voit dans leurs différentes espèces, telles que le *bleu* et le *rouge*, sont aussi capables de démonstration que les idées du nombre et de l'étendue. Ce que je viens de dire de la blancheur et des couleurs, est, je pense, également véritable à l'égard de toutes les secondes qualités et de leurs modes.

§ 14. *Connaissance sensitive de l'existence des êtres particuliers.*

Voilà donc les deux degrés de notre connaissance, l'*intuition* et la *démonstration*. D'ailleurs, tout ce qui ne peut se rapporter à l'un des deux, avec quelque assurance qu'on le reçoive, n'est que *foi*, ou *opinion*, et non pas *connaissance*, du moins à l'égard de toutes les vérités générales. A la vérité, l'esprit a encore, de l'existence particulière des êtres finis hors de nous, une perception qui, s'étendant au delà de la simple probabilité, mais sans atteindre aucun des deux degrés de certitude dont on vient de parler, prend pourtant le nom de connaissance. Que l'idée que nous recevons d'un objet extérieur soit dans notre esprit, rien ne peut être plus certain, et c'est une connaissance intuitive. Mais de savoir s'il y a quelque chose de plus que cette idée qui est dans notre esprit, et si de là nous pouvons inférer certainement l'existence d'aucune chose hors de nous, qui corresponde à cette idée, c'est ce que certaines gens croient qu'on peut mettre en question; parce que les hommes peuvent avoir de telles idées dans leur esprit, lorsque rien de pareil n'existe actuellement, et que leurs sens ne sont affectés d'aucun objet qui corresponde à ces idées. Pour moi, je crois pourtant que, dans ce cas-là, nous avons un degré d'évidence qui nous élève au-dessus du doute. Car je demande, à qui que ce soit, s'il n'est pas invinciblement convaincu en lui-même qu'il a une perception différente, lorsqu'il regarde le soleil pendant le jour, et lorsqu'il pense à cet astre pendant la nuit; lorsqu'il goûte actuellement de l'absinthe et qu'il sent une rose, ou qu'il pense seulement à cette saveur et à cette odeur? Nous sentons aussi clairement la différence qu'il y a entre une idée qui est renouvelée dans l'esprit par le secours de la mémoire, ou qui nous vient actuellement dans l'esprit par le moyen des sens, que nous voyons la différence qui est entre deux idées absolument distinctes. Mais si quelqu'un me réplique qu'un songe peut faire le même effet, et que toutes ces idées peuvent être produites en nous sans l'intervention d'aucun objet extérieur ;

qu'il songe, s'il lui plaît, que je lui réponds ces deux choses : premièrement, qu'il n'importe pas beaucoup que je lève ou non ce scrupule ; car, si tout n'est que songe, le raisonnement et tous les arguments qu'on pourrait faire sont inutiles, la vérité et la connaissance n'étant rien du tout. En second lieu, qu'il reconnaîtra, à mon avis, une différence tout à fait sensible entre songer qu'on est dans le feu et y être actuellement. Que s'il persiste à vouloir paraître sceptique, jusqu'à soutenir que ce que j'appelle être actuellement dans le feu, n'est qu'un songe, et que par là nous ne saurions connaître certainement qu'une chose telle que le feu, existe actuellement hors de nous ; je réponds que, comme nous trouvons certainement que le plaisir ou la douleur vient par suite de l'application qu'on nous fait de certains objets dont nous apercevons, ou dont nous songeons que nous apercevons l'existence par le moyen de nos sens, cette certitude est aussi grande que notre bonheur ou notre misère, deux choses au delà desquelles la connaissance, ou l'existence n'a aucun intérêt pour nous. C'est pourquoi je crois que nous pouvons encore ajouter aux deux précédentes espèces de connaissance, celle qui regarde l'existence des objets particuliers hors de nous, en vertu de cette perception et de ce sentiment intérieur que nous avons de l'introduction actuelle des idées qui nous viennent de la part de ces objets ; et qu'ainsi nous pouvons admettre ces trois sortes de connaissance, savoir : l'*intuitive*, la *démonstrative*, et la *sensitive*, dans chacune desquelles on distingue différents degrés et différents moyens d'évidence et de certitude [1].

§ 15. *La connaissance n'est pas toujours claire, quoique les idées le soient.*

Mais, puisque notre connaissance n'est fondée et ne roule que sur nos idées, ne s'ensuivra-t-il pas de là qu'elle est conforme à nos idées, et que partout où nos idées sont claires et distinctes, ou obscures et confuses, il en sera de même à l'égard de notre connaissance? Nullement ; car, notre connaissance n'étant autre chose que la perception de la convenance ou de la disconvenance qui est entre deux idées, sa clarté ou son obscurité consiste dans la clarté ou dans l'obscurité de cette perception, et non pas dans la clarté ou dans l'obscurité des idées mêmes. Par exemple, un homme qui a des idées aussi claires des angles d'un triangle et de leur égalité à deux droits, qu'aucun mathématicien qu'il y ait dans le monde, peut pourtant avoir une perception fort obscure de leur convenance, et en avoir par conséquent une connaissance fort obscure [1]. Mais des idées qui sont confuses à cause de leur obscurité, ou pour quelque autre raison, ne peuvent jamais produire de connaissance claire et distincte : parce que, tant que

[1] « L'*opinion*, fondée sur le vraisemblable, mérite « peut-être aussi le nom de connaissance, autrement presque toute la connaissance historique et beaucoup d'autres, tomberaient. Mais je tiens que la *recherche des* « *degrés de probabilité* serait très-importante et nous « manque encore, et c'est un grand défaut de nos logiques.... Le défaut des moralistes relâchés, sur cet article, a été en bonne partie d'avoir eu une notion trop « limitée et trop insuffisante du *probable*, qu'ils ont « confondu avec ce qu'Aristote appelle ἔνδοξον, ou *opinable* : car cet auteur, dans ses topiques, n'a voulu que « s'accommoder aux opinions des autres, comme faisaient « les orateurs et les sophistes, et cette vue a fait qu'il ne « s'est attaché qu'à des maximes reçues, la plupart vagues, comme si on ne voulait raisonner que par quolibets « ou proverbes. Mais le probable est plus étendu ; il faut « le tirer de la nature des choses. L'opinion des personnes « dont l'autorité est de poids peut sans doute avoir plus « de vraisemblance, mais ce n'est pas ce qui achève la « vraisemblance ; et lorsque Copernic était presque seul « de son opinion, elle était toujours incomparablement « plus vraisemblable que celle de tout le genre humain. « Quant à la querelle que les sceptiques font aux dogmatiques sur l'existence des choses hors de nous,.... je « crois que le vrai *criterium* en matière des objets des « sens, est la liaison des phénomènes, c'est-à-dire la connexion de ce qui se passe en différents lieux et temps, « et dans l'expérience des différents hommes, qui sont « eux-mêmes les uns aux autres des phénomènes très-importants sur cet article. Et la liaison des phénomènes, « qui garantit les *vérités de fait* à l'égard des choses sensibles hors de nous, se vérifie par le moyen des *vérités* « *de raison* ; comme les apparences de l'optique s'éclaircissent par la géométrie. Cependant, il faut avouer que « toute cette certitude n'est pas du suprême degré, comme « notre auteur l'a très-bien reconnu. Car il n'est point impossible, métaphysiquement parlant, qu'il y ait un « songe suivi et durable, comme la vie d'un homme ; « mais c'est une chose aussi contraire à la raison, que « pourrait l'être la fiction d'un livre qui se formerait par « le hasard, en jetant pêle-mêle les caractères d'imprimerie. Au reste, il est vrai aussi que, pourvu que les « phénomènes soient liés, il n'importe qu'on les appelle « songes, ou non, puisque l'expérience montre qu'on ne « se trompe point dans les mesures qu'on prend sur les « phénomènes, lorsqu'elles sont prises selon les vérités de « raison. »

[1] « On peut avoir dans l'imagination les angles d'un « triangle, sans en avoir pour cela des idées claires. L'imagination ne nous saurait fournir une image commune « aux triangles acutangles et obtusangles, et cependant « l'idée du triangle leur est commune : ainsi cette idée ne « consiste pas dans les images, et il n'est pas aussi aisé « qu'on pourrait le penser d'entendre à fond les angles « d'un triangle. »

des idées demeurent confuses, l'esprit ne saurait apercevoir nettement si elles conviennent ou non. Ou, pour exprimer la même chose d'une manière qui la rende moins sujette à être mal interprétée, quiconque n'a pas attaché des idées déterminées aux mots dont il se sert, ne saurait en former des propositions de la vérité desquelles il puisse être assuré.

CHAPITRE III.

De l'étendue de la connaissance humaine.

§ 1. 1° *Notre connaissance ne va point au delà de nos idées.*

La connaissance consistant, comme nous avons dit, dans la perception de la convenance ou disconvenance de nos idées, il suit de là, premièrement, que nous ne pouvons avoir de connaissance qu'autant que nous avons des idées.

§ 2. 2° *Elle ne s'étend pas plus loin que la perception de la convenance ou de la disconvenance de nos idées.*

En second lieu, que nous ne saurions avoir de connaissance qu'autant que nous pouvons apercevoir cette convenance ou cette disconvenance : ce qui se fait, 1° ou par intuition, c'est-à-dire en comparant immédiatement deux idées; 2° ou par raison, en examinant la convenance ou la disconvenance de deux idées, par l'intervention de quelques autres idées; 3° ou enfin, par sensation, en apercevant l'existence des choses particulières.

§ 3. 3° *Notre connaissance intuitive ne s'étend point à toutes les relations de toutes nos idées.*

D'où il s'ensuit, en troisième lieu, que nous ne saurions avoir une connaissance intuitive qui s'étende à toutes nos idées, et à tout ce que nous voudrions savoir sur leur sujet, parce que nous ne pouvons point examiner et apercevoir toutes les relations qui se trouvent entre elles, en les comparant immédiatement l'une avec l'autre. Par exemple, si j'ai les idées de deux triangles, l'un acutangle et l'autre obtusangle, tracés sur une base égale et entre deux lignes parallèles, je puis apercevoir, par un simple acte d'intuition, que l'un n'est pas l'autre, mais je ne saurais connaître, par ce moyen, si deux triangles sont égaux ou non, parce qu'on ne saurait apercevoir leur égalité ou inégalité en les comparant immédiatement. La différence de leur figure rend leurs parties incapables d'être exactement et immédiatement appliquées l'une sur l'autre; c'est pourquoi il est nécessaire de faire intervenir quelque autre quantité pour les mesurer, ce qui est démontrer ou connaître par raison.

§ 4. 4° *Ni notre connaissance démonstrative.*

En quatrième lieu, il suit aussi de ce qui a été observé ci-dessus, que notre connaissance raisonnée ne peut embrasser toute l'étendue de nos idées, parce qu'entre deux différentes idées que nous voudrions examiner, nous ne saurions trouver toujours des idées moyennes que nous puissions lier l'une avec l'autre par une connaissance intuitive dans toutes les parties de la déduction; et partout où cela nous manque, la connaissance et la démonstration nous manquent aussi.

§ 5. 5° *La connaissance sensitive est moins étendue que les deux précédentes.*

En cinquième lieu, comme la connaissance sensitive ne s'étend point au delà de l'existence des choses qui frappent actuellement nos sens, elle est beaucoup moins étendue que les deux précédentes.

§ 6. 6° *Par conséquent, notre connaissance est plus bornée que nos idées.*

De tout cela, il s'ensuit évidemment que l'étendue de notre connaissance est non-seulement au-dessous de la réalité des choses, mais encore qu'elle ne répond pas à l'étendue de nos propres idées. Mais, quoique notre connaissance se termine à nos idées, de sorte qu'elle ne peut les surpasser ni en étendue ni en perfection; quoique ce soient là des bornes fort étroites par rapport à l'étendue de tous les êtres, et qu'une telle connaissance soit bien éloignée de celle qu'on peut justement supposer dans d'autres intelligences créées, dont les lumières ne se terminent pas à l'instruction grossière qu'on peut tirer de quelques voies de perception, en aussi petit nombre, et aussi peu subtiles que le sont nos

sens, ce nous serait pourtant un grand avantage, si notre connaissance s'étendait aussi loin que nos idées, et s'il ne nous restait pas, même au sujet des idées que nous avons, bien des doutes et bien des questions dont la solution nous est inconnue, et que nous ne trouverons jamais dans ce monde, à ce que je crois. Je ne doute pourtant point que, dans l'état et la constitution présente de notre nature, la connaissance humaine ne pût être portée beaucoup plus loin qu'elle ne l'a été jusqu'ici, si les hommes voulaient s'employer sincèrement et avec une entière liberté d'esprit, à perfectionner les moyens de découvrir la vérité avec toute l'application et toute l'industrie qu'ils emploient à colorer ou à soutenir le mensonge, à défendre un système qu'ils ont adopté, un parti ou des intérêts dans lesquels ils se trouvent engagés. Mais, après tout, je crois pouvoir dire hardiment, sans faire tort à la perfection humaine, que notre connaissance ne saurait jamais embrasser tout ce que nous pouvons désirer de connaître touchant les idées que nous avons, ni lever toutes les difficultés et résoudre toutes les questions qu'on peut faire sur aucune de ces idées. Par exemple, nous avons des idées d'un carré, d'un cercle, et de ce que c'est qu'égalité : cependant nous ne serons peut-être jamais capables de trouver un cercle égal à un carré, et de savoir certainement s'il y en a. Nous avons des idées de la matière et de la pensée; mais peut-être ne serons-nous jamais capables de connaître si un être purement matériel pense ou non : par la raison qu'il nous est impossible de découvrir, par la contemplation de nos propres idées, sans révélation [1], si Dieu n'a point donné à quelques systèmes de parties matérielles disposées convenablement, la faculté d'apercevoir et de penser; ou s'il a joint et uni à la matière ainsi disposée une substance immatérielle qui pense. Car, par rapport à nos notions, il ne nous est pas plus malaisé de concevoir que Dieu peut, s'il lui plaît, joindre à la matière une faculté de penser, que de comprendre qu'il y joigne une autre substance, avec une faculté de penser; puisque nous ignorons en quoi consiste la pensée, et à quelle espèce de substance cet Être tout-puissant a trouvé à propos d'accorder cette puissance, qui ne saurait exister dans aucun être créé, qu'en vertu du bon plaisir et de la bonté du Créateur [2]. En effet, je ne vois pas de contradiction à ce que le premier être, pensant, éternel, eût donné, s'il l'avait voulu, quelques degrés de sentiment, de perception et de pensée à certains systèmes de matière créée et insensible, qu'il joint ensemble comme il le trouve à propos, quoique j'aie prouvé, si je ne me trompe (liv. IV, chap. 10), que c'est une manifeste contradiction de supposer que la matière qui, de sa nature, est évidemment destituée de sentiment et de pensée, puisse être ce premier être pensant qui existe de toute éternité. Car, comment peut-on être sûr que quelques perceptions, comme le plaisir et la douleur, ne sauraient se rencontrer dans certains corps,

[1] Voyez la note à la fin de ce chapitre.

[2] « Il faut considérer que la *matière* prise pour un « être complet (c'est-à-dire la matière *seconde* opposée à « la *première*, qui est quelque chose de purement passif « et par conséquent incomplet) n'est qu'un amas, ou ce « qui en résulte, et que tout *amas réel* suppose des substances simples, ou des *unités réelles;* et quand on « considère encore ce qui est de la nature de ces unités « réelles, c'est-à-dire la *perception* et ses suites, on est « transporté, pour ainsi dire, dans un autre monde, « c'est-à-dire dans *le monde intelligible des substances*, « au lieu qu'auparavant on n'existait que parmi les *phénomènes des sens*. Et cette connaissance de l'intérieur « de la matière fait assez voir de quoi elle est capable naturellement, et que toutes les fois que Dieu lui donnera « des organes propres à exprimer le raisonnement, la « substance immatérielle qui raisonne ne manquera pas « de lui être aussi donnée, en vertu de cette harmonie, « qui est encore une suite naturelle des substances. La « matière ne saurait subsister sans substances immatérielles, c'est-à-dire sans les unités; après quoi on ne « doit plus demander s'il est libre à Dieu de lui en donner « ou non. Et si ces substances n'avaient pas en elles la « correspondance ou l'harmonie dont je viens de parler, « Dieu n'agirait pas suivant l'ordre naturel. Quand on « parle tout simplement de *donner* ou d'*accorder* des « puissances, c'est revenir aux *facultés nues* des écoles, « et se figurer de petits êtres subsistants qui peuvent entrer et sortir comme les pigeons d'un colombier. C'est « en faire des substances sans y penser. Les *substances* « *primitives* constituent les substances mêmes, et les « *puissances dérivatives*, ou, si l'on veut, les facultés « ne sont que des façons ou *manières* d'*être*, qu'il faut « dériver des substances, et on ne les dérive pas de la « matière, en tant qu'elle n'est que machine, c'est-à-dire « en tant qu'on ne considère par abstraction que l'*être incomplet* de la matière première, ou le passif tout pur. « C'est au moins de quoi je pense que l'auteur demeure « d'accord, qu'il n'est pas au pouvoir de la machine toute « nue de faire naître la perception, sensation, raison; il « faut donc qu'elles naissent de quelque autre chose substantielle. Vouloir que Dieu en agisse autrement, et donner aux choses des accidents qui ne sont pas des façons « d'être, ou modifications, dérivées des substances, c'est « recourir aux miracles, et à ce que les écoles appelaient « *la puissance obédientielle*, par une manière d'exaltation surnaturelle, comme lorsque certains théologiens « prétendent que le feu de l'enfer brûle les âmes séparées; « auquel cas on peut même douter si ce serait le feu qui « agirait, et si Dieu ne ferait pas lui-même l'effet, en agissant au lieu du feu. »

modifiés et mus d'une certaine manière, aussi bien que dans une substance immatérielle, en conséquence du mouvement des parties du corps? Le corps, autant que nous pouvons le concevoir, n'est capable que de frapper et d'affecter un corps; et le mouvement ne peut produire autre chose que du mouvement, si nous nous en rapportons à tout ce que nos idées nous peuvent fournir sur ce sujet; de sorte que, lorsque nous convenons que le corps produit le plaisir ou la douleur, ou bien l'idée d'une couleur ou d'un son, nous sommes obligés d'abandonner notre raison, d'aller au delà de nos propres idées, et d'attribuer cette production au seul bon plaisir de notre Créateur. Or, puisque nous sommes contraints de reconnaître que Dieu a communiqué au mouvement des effets que nous ne pouvons jamais comprendre que le mouvement soit capable de produire, quelle raison avons-nous de conclure qu'il ne pourrait pas ordonner que ces effets soient produits dans un sujet que nous ne saurions concevoir capable de les produire, aussi bien que dans un sujet sur lequel nous ne saurions comprendre que le mouvement de la matière puisse opérer en aucune manière [1]? Je ne dis point ceci pour affaiblir en aucune sorte la croyance de l'immatérialité de l'âme. Je ne parle point ici de probabilité, mais d'une connaissance évidente; et je crois que non-seulement c'est une chose digne de la modestie d'un philosophe, de ne pas prononcer en maître, lorsque l'évidence requise pour produire la connaissance vient à nous manquer : mais encore, qu'il nous est utile de distinguer jusqu'où peut s'étendre notre connaissance. Car, l'état où nous sommes présentement n'étant pas un état de vision, comme parlent les théologiens, la foi et la probabilité nous doivent suffire sur plusieurs choses. Et, à l'égard de l'immatérialité de l'âme, dont il s'agit présentement, si nos facultés ne peuvent parvenir à une certitude démonstrative sur cet article, nous ne le devons pas trouver étrange. Toutes les grandes fins de la morale et de la religion sont établies sur d'assez bons fondements, sans le secours des preuves de l'immatérialité de l'âme, tirées de la philosophie; puisqu'il est évident que celui qui a commencé à nous faire subsister ici comme des êtres sensibles et intelligents, et qui nous a conservés plusieurs années dans cet état, peut et veut nous faire jouir encore d'un pareil état de sensibilité dans un autre monde, et nous y rendre capables de recevoir la rétribution qu'il a destinée aux hommes, selon qu'ils se seront conduits dans cette vie. C'est pourquoi la nécessité de se déterminer pour ou contre l'immatérialité de l'âme, n'est pas si grande, que certaines gens, trop passionnés pour leurs propres sentiments, ont voulu le persuader : dont les uns, ayant l'esprit trop enfoncé, pour ainsi dire, dans la matière, ne sauraient accorder aucune existence à ce qui n'est pas matériel; et les autres, ne trouvant point que la pensée soit renfermée dans les facultés naturelles de la matière, après l'avoir examinée en tout sens avec toute l'application dont ils sont capables, ont l'assurance de conclure de là, que Dieu lui-même ne saurait donner la vie et la perception à une substance solide. Mais quiconque considérera combien il est difficile de concilier, dans notre pensée, la sensation avec une matière étendue, et l'existence avec une chose qui n'a absolument point d'existence, confessera qu'il est fort éloigné de connaître certainement ce que c'est que son âme. C'est là un point qui me semble tout à fait au-dessus de notre connaissance. Et qui voudra se donner la peine de considérer et d'examiner librement les embarras et les obscurités impénétrables de ces deux hypothèses, n'y pourra guère trouver de raisons capables de le déterminer entièrement pour ou contre la matérialité de l'âme; puisque, de quelque manière qu'il regarde l'âme, ou comme une substance non étendue, ou comme de la matière étendue qui pense, la difficulté qu'il aura de comprendre l'une ou l'autre de ces choses, l'entraînera toujours vers le sentiment

[1] « La matière ne saurait produire du plaisir, de la « douleur, ou du sentiment en nous : c'est l'âme qui se « les produit elle-même conformément à ce qui se passe « dans la matière. Et quelques habiles gens commencent « à déclarer qu'ils n'entendent les *causes occasionnelles* « qu'au sens que je leur donne ici. Or, cela étant posé, il « n'arrive rien d'inintelligible, excepté que nous ne sau- « rions démêler tout ce qui entre dans nos perceptions « confuses, qui tiennent même de l'infini, et qui sont des « expressions du détail de ce qui arrive dans les corps. « Et quant au *bon plaisir* du Créateur, il faut dire qu'il « est réglé selon les natures des choses, en sorte qu'il n'y « produit et conserve que ce qui leur convient, et qui se « peut expliquer par leurs natures, au moins en général; « car le détail nous passe souvent.... Autrement, si cette « connaissance nous passait en elle-même, et si nous ne « pouvions pas même concevoir la raison des rapports de « l'âme et du corps en général, enfin, si Dieu donnait aux « choses des *puissances accidentelles détachées de « leurs natures*, et par conséquent éloignées de la rai- « son, en général, ce serait, comme je l'ai dit, rappeler « les *qualités trop occultes*, qu'aucun esprit ne peut en- « tendre :

« *Et quidquid schola finxit otiosa.* »

opposé, lorsqu'il n'aura l'esprit appliqué qu'à l'un des deux : méthode déraisonnable qui est suivie par certaines personnes, qui, voyant que des choses considérées d'un certain côté sont tout à fait incompréhensibles, se jettent, tête baissée, dans le parti opposé, quoiqu'il soit aussi inintelligible à quiconque l'examine sans préjugé [1]. Ce qui ne sert pas seulement à faire voir la faiblesse et l'imperfection de nos connaissances, mais aussi le vain triomphe qu'on prétend obtenir par ces sortes d'arguments, qui, fondés sur nos propres vues, peuvent, à la vérité, nous convaincre que nous ne saurions trouver aucune certitude dans un des côtés de la question : mais qui, par là, ne contribuent en aucune manière à nous approcher de la vérité, si nous embrassons l'opinion contraire, qui nous paraîtra sujette à d'aussi grandes difficultés, dès que nous viendrons à l'examiner sérieusement. Car, quelle sûreté, quel avantage peut trouver un homme à éviter les absurdités et les difficultés insurmontables qu'il voit dans une opinion, si, pour cela, il embrasse celle qui lui est opposée, quoique bâtie sur quelque chose d'aussi inexplicable, et qui est autant éloignée de sa compréhension? On ne peut nier que nous n'ayons en nous quelque chose qui pense; le doute même que nous avons sur sa nature, nous est une preuve indubitable de la certitude de son existence; mais il faut se résoudre à ignorer de quelle espèce d'être elle est. Du reste, c'est en vain qu'on voudrait, à cause de cela, douter de son existence, comme il est déraisonnable, en plusieurs autres rencontres, de nier positivement l'existence d'une chose, parce que nous ne saurions comprendre sa nature. Car je voudrais bien savoir quelle est la substance actuellement existante qui n'ait pas en elle-même quelque chose qui passe visiblement les lumières de l'entendement humain. S'il y a d'autres esprits qui voient et qui connaissent la nature et la constitution intérieure des choses, comme on n'en peut douter, combien leur connaissance doit-elle être supérieure à la nôtre! Et si nous ajoutons à cela une plus vaste compréhension qui les rende capables de voir tout à la fois la connexion et la convenance de quantité d'idées, et qui leur fournisse promptement les preuves intermédiaires que nous ne trouvons que pied à pied, lentement, avec beaucoup de peine, et après avoir tâtonné longtemps dans les ténèbres, étant sujets d'ailleurs à oublier une de ces preuves avant que d'en avoir trouvé une autre, nous pouvons imaginer, par conjecture, quelle est une partie du bonheur des esprits du premier ordre, qui ont la vue plus vive et plus pénétrante, et un champ de connaissance beaucoup plus vaste que nous. Mais, pour revenir à notre sujet, notre connaissance ne se termine pas seulement au petit nombre d'idées que nous avons, et à ce qu'elles ont d'imparfait, elle reste même en deçà, comme nous l'allons voir à cette heure, en examinant jusqu'où elle s'étend.

[1] « Il n'y a rien d'inintelligible dans l'hypothèse que j'ai indiquée précédemment (*note* [2] p. 332), puisqu'elle n'attribue à l'âme et aux corps que des modifications que nous expérimentons en nous et en eux; et qu'elle les établit seulement plus réglées et plus liées qu'on n'a cru jusqu'ici. La difficulté qui reste, n'est que par rapport à ceux qui veulent *imaginer* ce qui n'est qu'*intelligible*, comme s'ils voulaient *voir* les sons, et *écouter* les couleurs; et ce sont ces gens-là qui *refusent l'existence à ce qui n'est point étendu*, ce qui les obligera de la refuser à Dieu lui-même, c'est-à-dire de renoncer aux causes et aux raisons des changements et de tels changements : ces raisons ne pouvant venir de l'étendue et des natures purement passives, et pas même des natures actives, particulières et inférieures, sans l'acte pur et universel de la suprême substance. »

§ 7. *Jusqu'où s'étend notre connaissance.*

Les affirmations ou négations que nous faisons sur le sujet des idées que nous avons, peuvent se réduire, comme j'ai déjà dit, en général, à ces quatre espèces : *identité, coexistence, relation*, et *existence réelle*. Voyons jusqu'où notre connaissance s'étend à l'égard de chacun de ces articles en particulier.

§ 8. 1° *Notre connaissance de l'identité et de la diversité va aussi loin que nos idées.*

Premièrement, à l'égard de l'identité et de la diversité, considérées comme une source de la convenance ou de la disconvenance de nos idées, notre connaissance intuitive est aussi étendue que nos idées mêmes; car l'esprit ne peut avoir aucune idée, qu'il ne voie aussitôt, par un acte d'intuition simple, qu'elle est ce qu'elle est, et qu'elle est différente de toute autre.

§ 9. 2° *Celle de la convenance ou disconvenance de nos idées, par rapport à leur coexistence, ne s'étend pas fort loin.*

Quant à la seconde espèce, qui est la convenance ou la disconvenance de nos idées, par rapport à leur coexistence, notre connaissance ne

s'étend pas fort loin à cet égard, quoique ce soit en cela que consiste la plus grande et la plus importante partie de nos connaissances touchant les substances. Car nos idées des espèces des substances ne sont autre chose, comme j'ai déjà montré, que certaines collections d'idées simples, unies en un seul sujet, et qui, par là, coexistent ensemble. Par exemple, notre idée de flamme, c'est un corps chaud, lumineux, et qui se meut en haut; et celle d'or, un corps pesant jusqu'à un certain degré, jaune, malléable et fusible; de sorte que les deux noms de ces différentes substances, *flamme* et *or*, signifient ces idées complexes, ou telles autres qui se trouvent dans l'esprit des hommes. Et lorsque nous voulons connaître quelque chose de plus, touchant ces substances ou toute autre espèce de substances, nos recherches ne tendent qu'à savoir quelles autres qualités ou puissances se trouvent ou ne se trouvent pas dans ces substances, c'est-à-dire, quelles autres idées simples coexistent ou ne coexistent pas avec celles qui constituent cette idée complexe.

§ 10. *Parce que nous ignorons la connexion qui est entre la plupart des idées simples.*

Quoique ce soit là une partie fort importante de la science humaine, elle est pourtant fort bornée, et se réduit presque à rien. La raison de cela est, que les idées simples qui composent nos idées complexes des substances, sont de telle nature, qu'elles n'emportent avec elles aucune liaison visible et nécessaire, ou aucune incompatibilité avec une autre idée simple, dont nous voudrions connaître la coexistence avec l'idée complexe que nous avons déjà.

§ 11. *Et surtout celle des secondes qualités.*

Les idées dont nos idées complexes des substances sont composées, et sur quoi roule presque toute la connaissance que nous avons des substances, sont celles des secondes qualités. Et comme toutes ces secondes qualités dépendent, ainsi que nous l'avons[1] déjà montré, des premières qualités des particules insensibles des substances, ou, si ce n'est de là, de quelque chose encore plus éloigné de notre compréhension, il nous est impossible de connaître la liaison ou l'incompatibilité qui se trouve entre ces secondes qualités. Car, ne connaissant pas la source d'où elles découlent, je veux dire, la grosseur, la figure et la contexture des parties d'où elles dépendent, et d'où résultent, par exemple, les qualités qui composent notre idée complexe de l'or, il est impossible que nous puissions connaître quelles autres qualités procèdent de la même constitution des parties insensibles de l'or, ou sont incompatibles avec elles, et doivent, par conséquent, coexister toujours avec l'idée complexe que nous avons de l'or, ou ne pouvoir subsister avec une telle idée.

§ 12. *Parce que nous ne saurions découvrir aucune connexion entre les secondes et les premières qualités.*

Outre cette ignorance où nous sommes à l'égard des premières qualités des parties insensibles des corps d'où dépendent toutes leurs secondes qualités, il y a une autre ignorance encore plus incurable, et qui nous met dans une plus grande impuissance de connaître certainement la coexistence ou la non-coexistence de différentes idées dans le même sujet; c'est qu'on ne peut découvrir de liaison entre aucune seconde qualité et les premières qualités dont elle dépend.

§ 13. Que la grosseur, la figure et le mouvement d'un corps causent du changement dans la grosseur, dans la figure et dans le mouvement d'un autre corps, c'est ce que nous pouvons fort bien comprendre. Que les parties d'un corps soient divisées au moyen de l'interposition d'un autre corps, et qu'un corps passe de l'état de repos à celui de mouvement, par l'impulsion d'un autre corps; ces choses, et autres semblables, nous paraissent avoir quelque liaison l'une avec l'autre. Et si nous connaissions ces premières qualités des corps, nous aurions sujet d'espérer que nous pourrions connaître un beaucoup plus grand nombre de ces différentes opérations des corps l'un sur l'autre. Mais, notre esprit étant incapable de découvrir aucune liaison entre ces premières qualités des corps, et les sensations qui sont produites en nous par leur moyen, nous ne pouvons jamais être en état d'établir des règles certaines et indubitables de la conséquence ou de la coexistence d'aucunes secondes qualités, quand même nous pourrions découvrir la grosseur, la figure ou le mouvement des parties insensibles qui les produisent immédiatement. Nous sommes si éloignés de connaître quelle figure, quelle grosseur, ou quel mouvement de parties produit la couleur jaune, une sa-

[1] Livre III, ch. VIII.

veur douce, ou un son aigu, que nous ne saurions comprendre comment aucune grosseur, aucune figure, ou aucun mouvement de parties peut jamais être capable de produire en nous l'idée de quelque couleur, de quelque goût, ou de quelque son que ce soit. Nous ne saurions, dis-je, imaginer aucune connexion entre l'une et l'autre de ces choses.

§ 14. Ainsi, quoique ce soit uniquement par le secours de nos idées que nous pouvons parvenir à une connaissance certaine et générale, c'est en vain que nous tâcherions de découvrir, par leur moyen, quelles sont les autres idées qu'on peut trouver constamment jointes avec celles qui constituent notre idée complexe de quelque substance que ce soit; puisque nous ne connaissons point la constitution réelle des petites particules d'où dépendent leurs secondes qualités, et que, si elle nous était connue, nous ne saurions découvrir aucune liaison nécessaire entre telle ou telle constitution des corps et aucune de leurs secondes qualités; ce qu'il faudrait faire nécessairement, avant que de pouvoir connaître leur coexistence nécessaire. Et, par conséquent, quelle que soit notre idée complexe d'aucune espèce de substances, à peine pouvons-nous déterminer certainement, en vertu des idées simples qui y sont renfermées, la coexistence nécessaire de quelque autre qualité que ce soit. Dans toutes ces recherches, notre connaissance ne s'étend guère au delà de notre expérience. A la vérité, quelques qualités premières, en bien petit nombre, ont une dépendance nécessaire et une liaison visible entre elles : ainsi, la figure suppose nécessairement l'étendue; et la réception ou la communication du mouvement, par voie d'impulsion, suppose la solidité. Mais, quoiqu'il y ait une telle dépendance entre ces idées, et peut-être entre quelques autres, il y en a pourtant si peu qui aient une connexion visible, que nous ne saurions découvrir, par intuition ou par démonstration, que la coexistence de fort peu des qualités qui se trouvent unies dans les substances; de sorte que, pour connaître quelles qualités y sont renfermées, il ne nous reste que le simple secours des sens. Car, de toutes les qualités qui coexistent dans un sujet, sans cette dépendance et cette évidente connexion de leurs idées, on n'en saurait trouver deux dont on puisse connaître certainement qu'elles coexistent, qu'autant que l'expérience nous en assure par le moyen de nos sens. Ainsi, quoique nous voyions la couleur jaune, et que nous trouvions, par expérience, la pesanteur, la malléabilité, la fusibilité et la fixité, unies dans une pièce d'or; cependant, parce que nulle de ces idées n'a aucune dépendance visible ou aucune liaison nécessaire avec l'autre, nous ne saurions connaître certainement que là où se trouvent quatre de ces idées, la cinquième y doive être aussi, quelque probable qu'il soit qu'elle y est effectivement; parce que la plus grande probabilité ne va jamais jusqu'à la certitude, sans laquelle il ne peut y avoir aucune véritable connaissance. Car la connaissance de cette coexistence ne peut s'étendre au delà de la perception qu'on en a; et, dans les sujets particuliers, on ne peut apercevoir cette coexistence que par le moyen des sens, ou, en général, que par la connexion nécessaire des idées mêmes.

§ 15. *La connaissance de l'incompatibilité des idées dans un même sujet s'étend plus loin que celle de leur coexistence.*

Quant à l'incompatibilité des idées dans un même sujet, nous pouvons connaître qu'un sujet ne saurait avoir, de chaque espèce de premières qualités, qu'une seule à la fois. Par exemple, une étendue particulière, une certaine figure, un certain nombre de parties, un mouvement particulier, exclut toute autre étendue, toute autre figure, tout autre mouvement et nombre de parties. Il en est certainement de même de toutes les idées sensibles particulières à chaque sens; car toute idée de chaque sorte qui est présente dans un sujet, exclut toute autre de cette espèce : aucun sujet, par exemple, ne peut avoir deux odeurs ou deux couleurs dans un même temps. Mais, dira-t-on peut-être, ne voit-on pas en même temps deux couleurs dans une opale, ou dans l'infusion du bois nommé *lignum nephriticum?* A cela, je réponds que ces corps peuvent exciter dans le même temps des couleurs différentes dans des yeux diversement placés; mais aussi j'ose dire que ce sont différentes parties de l'objet, qui réfléchissent les particules de lumière vers des yeux diversement placés; de sorte que ce n'est pas la même partie de l'objet, ni, par conséquent, le même sujet qui paraît jaune et azur dans le même temps. Car il est aussi impossible que, dans le même temps, une seule et même particule d'un corps modifie ou réfléchisse différemment les rayons de lumière, qu'il est impossible qu'elle ait deux différentes

figures et deux différentes contextures dans le même temps.

§ 16. *Celle de la coexistence des puissances ne s'étend pas fort avant.*

Pour ce qui est de la puissance qu'ont les substances de changer les qualités sensibles des autres corps, ce qui fait une grande partie de nos recherches sur les substances, et qui n'est pas une branche peu importante de nos connaissances, je doute qu'à cet égard notre connaissance s'étende plus loin que notre expérience, ou que nous puissions découvrir la plupart de ces puissances, et être assurés qu'elles sont dans un sujet, en vertu de la liaison qu'elles ont avec aucune des idées qui constituent son essence par rapport à nous. Car, comme les puissances actives et passives des corps et leurs manières d'opérer consistent dans une certaine contexture et un certain mouvement de parties que nous ne saurions découvrir en aucune manière, ce n'est que dans fort peu de cas que nous pouvons être capables d'apercevoir comment elles dépendent de quelqu'une des idées qui constituent l'idée complexe que nous nous formons d'une telle espèce de choses, ou comment elles leur sont opposées. J'ai suivi en cette occasion l'hypothèse de la philosophie corpusculaire [1], comme celle qui nous peut conduire plus avant, à ce qu'on croit, dans l'explication intelligible des qualités des corps ; et je doute que l'entendement humain, faible comme il est, puisse en substituer une autre qui nous donne une plus ample et plus nette connaissance de la connexion nécessaire et de la coexistence des puissances, qu'on peut observer unies en différentes sortes de corps. Ce qu'il y a de certain au moins, c'est que, quelle que soit l'hypothèse la plus claire et la plus conforme à la vérité (car, ce n'est pas mon affaire de déterminer cela présentement), notre connaissance touchant les substances corporelles ne sera pas portée fort avant par aucune de ces hypothèses, jusqu'à ce qu'on nous fasse voir quelles qualités et quelles puissances des corps ont une liaison ou une opposition nécessaire entre elles : ce que nous ne connaissons, à mon avis, que jusqu'à un très-petit degré dans l'état où se trouve présentement la philosophie. Et je doute qu'avec les facultés que nous avons, nous soyons jamais capables de porter plus avant sur ce point, je ne dis pas l'expérience particulière, mais nos connaissances générales. C'est sur l'expérience que nous devons nous appuyer dans ce genre de recherches, et il serait à souhaiter qu'on y eût fait de plus grands progrès. Nous voyons tous les jours combien la peine que quelques personnes généreuses ont prise pour cela, a augmenté le fonds des connaissances physiques. Si d'autres personnes, et surtout les chimistes, qui prétendent perfectionner cette partie de nos connaissances, avaient été aussi exacts dans leurs observations, et aussi sincères dans leurs rapports que devraient l'être des gens qui se disent philosophes, nous connaîtrions beaucoup mieux les corps qui nous environnent, et nous pénétrerions beaucoup plus avant dans leurs puissances et dans leurs opérations.

§ 17. *La connaissance que nous avons des esprits est encore plus bornée.*

Si nous sommes si peu instruits des puissances et des opérations des corps, je crois qu'il est aisé de conclure que nous sommes dans de plus grandes ténèbres à l'égard des esprits, dont nous n'avons naturellement point d'autres idées que celles que nous tirons de l'idée de notre propre esprit, en réfléchissant sur les opérations de notre âme, autant que nos propres observations peuvent nous les faire connaître. J'ai tâché, dans un autre endroit, de faire comprendre, en passant, à mes lecteurs, combien les esprits qui habitent nos corps tiennent un rang peu considérable parmi ces différentes et peut-être innombrables espèces d'êtres plus excellents ; et combien ils sont éloignés d'avoir les qualités et les perfections des *chérubins* et des *séraphins*, et d'une infinité de sortes d'esprits qui sont au-dessus de nous.

§ 18. 3° *Il n'est pas aisé de marquer les bornes de la connaissance que nous avons des autres relations. La morale est capable de démonstration.*

Pour ce qui est de la troisième espèce de connaissance, qui est la convenance ou la disconvenance de quelqu'une de nos idées, considérées dans quelque autre rapport que ce soit, comme c'est là le plus vaste champ de nos connaissances, il est bien difficile de déterminer jusqu'où il

[1] Qui explique les effets de la nature par la seule considération de la grosseur, de la figure et du mouvement des parties de la matière.

peut s'étendre. Parce que les progrès qu'on peut faire dans cette partie de notre connaissance, dépendant de notre sagacité à trouver des idées moyennes, qui puissent faire voir les rapports des idées dont on ne considère pas la coexistence, il est malaisé de déterminer le moment où l'on n'a plus de ces découvertes à faire, et où la raison a tous les secours dont elle peut faire usage, pour trouver des preuves, et pour examiner la convenance ou la disconvenance des idées éloignées. Ceux qui ignorent l'*algèbre* ne sauraient se figurer les choses étonnantes qu'on peut faire, en ce genre, par le moyen de cette science; et je ne crois pas qu'il soit facile de prevoir quels nouveaux moyens de perfectionner les autres parties de nos connaissances peuvent être encore inventés par un esprit pénétrant. Il me semble au moins que les idées de quantité ne sont pas les seules capables de démonstration, mais qu'il y en a d'autres, qui sont peut-être la plus importante partie de nos contemplations, d'où l'on pourrait déduire des connaissances certaines, si les vices, les passions, et des intérêts dominants, n'opposaient pas des obstacles et des dangers à une telle entreprise [1].

L'idée d'un Être suprême, infini en puissance, en bonté et en sagesse, qui nous a faits, et de qui nous dépendons; et l'idée de nous-mêmes, comme de créatures intelligentes et raisonnables; ces deux idées, dis-je, étant une fois clairement dans notre esprit, en sorte que nous les considérassions comme il faut, pour en déduire les conséquences qui en découlent naturellement, nous fourniraient, à mon avis, de tels fondements de nos devoirs, et de telles règles de conduite, que nous pourrions par leur moyen élever la morale au rang des sciences capables de démonstration. Et, à ce propos, je ne ferai pas difficulté de dire que je ne doute nullement qu'on ne puisse déduire, de propositions évidentes par elles-mêmes, les véritables mesures du juste et de l'injuste, par des conséquences nécessaires, et aussi incontestables que celles qu'on emploie dans les mathématiques, si l'on veut s'appliquer à ces discussions de morale avec la même indifférence et avec autant d'attention qu'on s'attache à suivre des raisonnements mathématiques. On peut apercevoir certainement les rapports des autres modes aussi bien que ceux du nombre et de l'étendue; et je ne saurais voir pourquoi ils ne seraient pas aussi capables de démonstration, si on songeait à se faire de bonnes méthodes pour examiner pied à pied leur convenance ou leur disconvenance. Par exemple, cette proposition, ***Il ne saurait y avoir injustice où il n'y a point de propriété***, est aussi certaine qu'aucune démonstration qui soit dans Euclide; car l'idée de propriété étant celle d'un droit à une certaine chose, et l'idée qu'on désigne par le nom d'injustice étant l'invasion ou la violation de ce droit, il est évident que ces idées étant ainsi déterminées, et ces noms leur étant attachés, je puis connaître aussi certainement que cette proposition est véritable, que je connais qu'un triangle a ses trois angles égaux à deux droits. Autre proposition d'une égale certitude, « Nul gouvernement n'accorde une absolue liberté »; car l'idée du gouvernement étant l'établissement d'une société sur de certaines règles ou lois dont elle exige l'exécution, et l'idée d'une absolue liberté étant pour chacun une puissance de faire tout ce qu'il lui plait, je puis être aussi certain de la vérité de cette proposition que d'aucune de celles qu'on trouve dans les mathématiques [2].

§ 19. ***Deux choses ont fait croire que les idées morales ne sont pas susceptibles de démonstration : premièrement, parce qu'elles ne peuvent être représentées par des signes sensibles; et secondement, parce qu'elles sont fort complexes.***

Ce qui a donné, à cet égard, l'avantage aux

[1] « Tout cela est incontestable. Qu'y a-t-il de plus important, supposé qu'il soit vrai, que ce que je crois que nous avons déterminé sur la nature des substances, sur les unités et les multitudes, sur l'identité et la diversité, sur la constitution des individus, sur l'impossibilité du vide et des atomes, sur la loi de la continuité et les autres lois de la nature, mais principalement sur l'harmonie des choses, l'immatérialité des âmes, l'union de l'âme et du corps, la conservation des âmes, et même de l'animal, au delà de la mort? Et il n'y a rien en tout cela que je ne croie démontré ou démontrable. »

[2] « On se sert du mot de *propriété* un peu autrement pour l'ordinaire; car on entend un droit de l'un sur la chose, avec l'exclusion du droit d'un autre. Ainsi, s'il n'y avait point de propriété, comme si tout était commun, il pourrait y avoir de l'injustice néanmoins. Il faut aussi que, dans la définition de la propriété, par *chose* vous entendiez encore *action*; car autrement, quand il n'y aurait point de droit sur les choses, ce serait toujours une injustice d'empêcher les hommes d'agir où ils ont besoin. Mais, suivant cette explication, il est impossible qu'il n'y ait point de propriété. Pour ce qui est de la proposition de l'incompatibilité du gouvernement avec la liberté absolue, elle est du nombre des corollaires, c'est-à-dire, des propositions qu'il suffit de faire remarquer. »

idées de quantité, et les fait croire plus capables de certitude et de démonstration, c'est :

Premièrement, qu'on peut les représenter par des marques sensibles, qui ont une plus grande et plus étroite correspondance avec elles que quelques mots ou sons qu'on puisse imaginer. Des figures tracées sur le papier sont autant de copies des idées qu'on a dans l'esprit, et qui ne sont pas aussi sujettes à l'incertitude que les mots dans leur signification. Un angle, un cercle, ou un carré, qu'on trace avec des lignes, paraît à la vue, sans qu'on puisse s'y méprendre; il demeure invariable, et peut être considéré à loisir; on peut revoir la démonstration qu'on a faite sur son sujet, et en considérer plus d'une fois toutes les parties, sans qu'il y ait aucun danger que les idées changent le moins du monde. On ne peut pas faire la même chose à l'égard des idées morales; car nous n'avons point de marques sensibles qui les représentent, et par où nous puissions les exposer aux yeux. Nous n'avons que des mots pour les exprimer; mais, quoique ces mots restent les mêmes quand ils sont écrits, cependant les idées qu'ils signifient peuvent varier dans le même homme, et il est fort rare qu'elles ne soient pas différentes en différentes personnes.

En second lieu, une autre chose qui cause une plus grande difficulté dans la morale, c'est que les idées morales sont communément plus complexes que celles des figures qu'on considère ordinairement dans les mathématiques. D'où il naît ces deux inconvénients : le premier, que les noms des idées morales ont une signification plus incertaine, parce qu'on ne convient pas si aisément de la collection d'idées simples qu'ils signifient précisément. Et par conséquent le signe qu'on met toujours à leur place, lorsqu'on s'entretient avec d'autres personnes, et souvent en méditant avec soi-même, n'emporte pas constamment avec lui la même idée; ce qui cause le même désordre et la même méprise qui arriverait, si un homme, voulant démontrer quelque chose d'un heptagone, omettait dans la figure qu'il ferait pour cela, un des angles, ou donnait, sans y penser, à la figure un angle de plus que ce nom-là n'en désigne ordinairement, ou qu'il ne voulait lui donner la première fois qu'il pensa à sa démonstration. Cela arrive souvent, et est difficile à éviter dans les idées de morale qui sont très-complexes, où, en retenant le même nom, on omet ou l'on insère, dans un temps plutôt que dans l'autre, un angle, c'est-à-dire, une idée simple, dans une idée complexe qu'on appelle toujours du même nom. Un autre inconvénient, qui naît de la complication des idées morales, c'est que l'esprit ne saurait retenir aisément ces combinaisons précises, d'une manière aussi exacte et aussi parfaite qu'il est nécessaire pour examiner les rapports, les convenances ou les disconvenances de plusieurs de ces idées comparées l'une à l'autre; surtout lorsqu'on n'en peut juger que par de longues déductions, et par l'intervention de plusieurs autres idées complexes, dont on se sert pour montrer la convenance de deux idées éloignées.

Le grand secours que les mathématiciens ont trouvé contre cet inconvénient dans les figures qui, étant une fois tracées, restent toujours les mêmes, est fort visible; sans cela, la mémoire aurait souvent bien de la peine à retenir ces figures si exactement, tandis que l'esprit en parcourt les parties, les unes après les autres, pour en examiner les différents rapports. Et, quoiqu'en opérant sur une grande somme dans l'addition, dans la multiplication, ou dans la division, chaque partie de l'opération ne soit qu'un progrès de l'esprit qui envisage ses propres idées, et qui considère leur convenance ou leur disconvenance; quoique la solution de la question ne soit autre chose que le résultat du tout composé des nombres particuliers dont l'esprit a une perception claire; cependant, si l'on ne désignait les différentes parties par des marques dont la signification précise est connue, et qui demeurent en vue lorsque la mémoire les a laissé échapper, il serait presque impossible de retenir dans l'esprit un si grand nombre d'idées différentes, sans brouiller ou laisser échapper quelques parties du calcul, et par là rendre inutiles tous les raisonnements que nous ferions sur cela. Dans ce cas-là, ce n'est point du tout par le secours des chiffres que l'esprit aperçoit la convenance de deux ou de plusieurs nombres, leur égalité ou leur proportion, mais uniquement par l'intuition des idées qu'il a des nombres mêmes. Les caractères numériques servent seulement à la mémoire pour enregistrer et conserver les différentes idées sur lesquelles roule la démonstration; et, par leur moyen, un homme peut apprécier le degré de sa connaissance intuitive dans l'examen de plusieurs choses particulières, de sorte qu'il puisse avancer sans confusion vers ce qui lui est encore inconnu, et embrasser enfin, d'un coup

d'œil, le résultat de toutes ses perceptions et de tous ses raisonnements.

§ 20. *Moyens de remédier à ces difficultés.*

Un moyen par où l'on peut beaucoup remédier à une partie de ces inconvénients qui se rencontrent dans les idées morales, et qui les ont fait regarder comme incapables de démonstration, c'est d'exposer par des définitions la collection d'idées simples que chaque terme doit signifier, et ensuite de le faire servir constamment à désigner précisément cette collection d'idées. Du reste, il n'est pas aisé de prévoir quelles méthodes peuvent être suggérées par l'algèbre, ou par quelque autre moyen de cette nature, pour écarter les autres difficultés. Je suis assuré du moins que, si les hommes voulaient s'appliquer à la recherche des vérités morales selon la même méthode, et avec la même indifférence qu'ils cherchent les vérités mathématiques, ils trouveraient que ces premières ont une plus étroite liaison l'une avec l'autre, qu'elles découlent de nos idées claires et distinctes par des conséquences plus nécessaires, et qu'elles peuvent être démontrées d'une manière plus parfaite qu'on ne le croit communément. Mais il ne faut pas espérer qu'on s'applique beaucoup à de telles découvertes, tant que le désir de l'estime, des richesses ou de la puissance portera les hommes à épouser les opinions autorisées par la mode, et à chercher ensuite des arguments pour en faire ressortir la beauté, ou pour les farder et pour couvrir leur difformité; rien n'étant aussi agréable à l'œil que la vérité l'est à l'esprit, rien n'étant si difforme, et si incompatible avec l'entendement, que le mensonge. Car, quoiqu'un homme puisse trouver assez de plaisir à s'unir par le mariage avec une femme d'une beauté fort médiocre, personne n'est assez hardi pour avouer ouvertement qu'il a épousé la fausseté, et reçu dans son sein une chose aussi affreuse que le mensonge. Mais pendant que les différents partis font embrasser leurs opinions à tous ceux qu'ils peuvent avoir en leur puissance, sans leur permettre d'examiner si elles sont fausses ou véritables, et qu'ils ne veulent pas laisser, pour ainsi dire, à la vérité ses coudées franches, ni aux hommes la liberté de la chercher, quels progrès peut-on attendre de ce côté-là, quelle nouvelle lumière peut-on espérer dans les sciences qui concernent la morale? Cette partie du genre humain qui est sous le joug devrait attendre, au lieu de cela, dans la plupart des lieux du monde, les ténèbres aussi bien que l'esclavage d'Égypte, si la lumière du Seigneur ne se trouvait pas d'elle-même présente à l'esprit humain; lumière sacrée que tout le pouvoir des hommes ne saurait éteindre entièrement.

§ 21. 4° *A l'égard de l'existence réelle, nous avons une connaissance intuitive de notre existence, nous en avons une démonstrative de l'existence de Dieu, et une sensitive d'un petit nombre d'autres choses.*

Quant à la quatrième sorte de connaissance, je veux dire celle de l'existence réelle et actuelle des choses: nous avons une connaissance intuitive de notre existence, et une connaissance démonstrative de l'existence de Dieu. Pour l'existence de toutes les autres choses, nous n'en avons point d'autre qu'une connaissance sensitive, qui ne s'étend point au delà des objets qui sont présents à nos sens.

§ 22. *Notre ignorance est grande.*

Notre connaissance étant resserrée dans des bornes si étroites, comme je l'ai montré, il ne sera peut-être pas inutile, pour mieux faire voir l'état présent de nos esprits, d'en considérer un peu le côté obscur, et de prendre connaissance de notre ignorance, qui, étant infiniment plus étendue que notre connaissance, peut servir beaucoup à terminer les disputes et à augmenter les connaissances utiles, si, après avoir découvert jusqu'où nous avons des idées claires et distinctes, nous nous bornons à la contemplation des choses qui sont à la portée de notre entendement, et que nous ne nous engagions point dans cet abîme de ténèbres (où nos yeux nous sont entièrement inutiles, et où nos facultés ne sauraient nous faire apercevoir quoi que ce soit), entêtés de cette folle pensée que rien n'est au-dessus de notre compréhension. Mais nous n'avons pas besoin d'aller fort loin, pour être convaincus de l'extravagance d'une telle imagination. Quiconque sait quelque chose, sait, avant toutes choses, qu'il n'a pas besoin de chercher fort loin des exemples de son ignorance. Les choses les moins considérables et les plus communes qui se rencontrent sur notre chemin, ont des côtés obscurs où la vue la plus pénétrante ne saurait se faire jour. Les hommes accoutumés à penser, et qui ont l'esprit le plus

net et le plus étendu, se trouvent embarrassés et arrêtés par l'examen de chaque particule de matière. C'est de quoi nous serons moins surpris, si nous considérons les causes de notre ignorance, lesquelles peuvent être réduites à ces trois principales, si je ne me trompe :

La première est le manque d'idées.

La seconde est le défaut de connexion apercevable entre les idées que nous avons.

Et la troisième, c'est notre négligence à suivre et à examiner exactement nos idées.

§ 23. 1° *Une des causes de notre ignorance, c'est que nous manquons d'idées, soit de celles qui sont au-dessus de notre compréhension, soit de celles que nous ne connaissons point en particulier.*

Premièrement, il y a certaines choses (et elles ne sont pas en petit nombre) que nous ignorons faute d'idées.

Et d'abord, toutes les idées simples que nous avons, se bornent à celles que nous recevons des objets corporels par sensation, et des opérations de notre propre esprit, comme objets de la réflexion, ainsi que nous l'avons déjà fait voir. Or, ceux qui ne sont pas assez dépourvus de raison pour se figurer que leur compréhension s'étende à toutes choses, n'auront pas de peine à se convaincre que ces canaux étroits et en si petit nombre, n'ont aucune proportion avec toute la vaste étendue des êtres. Il ne nous appartient pas de déterminer quelles autres idées simples peuvent avoir d'autres créatures dans d'autres parties de l'univers, par d'autres sens et d'autres facultés plus parfaites et en plus grand nombre que les nôtres, ou différentes de celles que nous avons. Mais, affirmer ou penser qu'il n'y a point de telles facultés, parce que nous n'en avons aucune idée, c'est raisonner avec aussi peu de fondement qu'un aveugle qui soutiendrait qu'il n'y a ni vue ni couleurs, parce qu'il n'a absolument aucune idée de rien de pareil, et qu'il ne saurait se représenter en aucune manière ce que c'est que voir. L'ignorance qui est en nous, n'empêche et ne borne pas plus la connaissance des autres, que le défaut de la vue dans les taupes n'empêche les aigles d'avoir les yeux si perçants. Quiconque considérera la puissance infinie, la sagesse et la bonté du créateur de toutes choses, aura tout sujet de penser que ces grandes vertus n'ont pas été bornées à la formation d'une créature aussi peu considérable et aussi impuissante que lui paraîtra l'homme, qui, selon toutes les apparences, tient l'un des derniers rangs parmi tous les êtres intelligents. Ainsi, nous ignorons de quelles facultés ont été enrichies d'autres espèces de créatures, pour pénétrer dans la nature et dans la constitution intérieure des choses, et quelles idées elles peuvent en avoir, entièrement différentes des nôtres. Une chose que nous savons et que nous voyons certainement, c'est qu'il nous manque de les voir plus à fond que nous ne faisons pour pouvoir les connaître d'une manière plus parfaite. Et il nous est facile de nous convaincre, que les idées que nous pouvons avoir par le secours de nos facultés, n'ont aucune proportion avec les choses mêmes, puisque nous n'avons pas une idée claire et distincte de la substance elle-même qui est le fondement de tout le reste. Mais un tel manque d'idées, étant une partie aussi bien qu'une cause de notre ignorance, ne saurait être spécifié. Ce que je crois pouvoir dire hardiment sur cela, c'est que le monde intellectuel et le monde matériel sont parfaitement semblables, en ce sens que la partie que nous voyons de l'un ou de l'autre n'a aucune proportion avec ce que nous ne voyons pas; et que tout ce que nous en pouvons découvrir par nos yeux, ou par nos pensées, n'est qu'un point, ou presque rien, en comparaison du reste.

§ 24. *Parce que les objets sont trop éloignés de nous.*

En second lieu, une autre grande cause de notre ignorance, c'est le manque des idées que nous sommes capables d'avoir. Car, comme le manque d'idées que nos facultés sont incapables de nous donner, nous ôte entièrement la vue des choses qu'on doit supposer raisonnablement dans d'autres êtres plus parfaits que nous, ainsi le manque des idées dont je parle présentement, nous retient dans l'ignorance des choses que nous concevons qu'il nous serait possible de connaître. La grosseur, la figure et le mouvement sont des choses dont nous avons des idées. Mais, quoique les idées de ces premières qualités des corps, en général, ne nous manquent pas, cependant, comme nous ne connaissons pas ce que c'est que la grosseur particulière, la figure et le mouvement de la plus grande partie des corps de l'univers, nous ignorons les différentes puissances, propriétés et opérations, par où sont produits les effets que nous voyons tous les

jours. Ces choses nous sont cachées en certains corps, parce qu'ils sont trop éloignés de nous, et en d'autres parce qu'ils sont trop petits. Si nous considérons l'extrême distance des parties du monde qui sont exposées à notre vue, et dont nous avons quelque connaissance, et les raisons que nous avons de penser que ce qui est exposé à notre vue n'est qu'une petite partie de cet immense univers, nous découvrirons aussitôt un vaste abîme d'ignorance. Le moyen de savoir quelle est la construction particulière des grandes masses de matières qui composent ce prodigieux assemblage d'êtres corporels, jusqu'où ils s'étendent, quel est leur mouvement, comment il est perpétué ou communiqué, et quelle influence ils ont l'un sur l'autre? Ce sont tout autant de recherches où notre esprit se perd dès la première réflexion qu'il y fait. Si nous bornons notre contemplation à ce petit coin de l'univers où nous sommes renfermés, je veux dire au système de notre soleil et à ces grandes masses de matière qui roulent visiblement autour de lui : combien de diverses sortes de végétaux, d'animaux et d'êtres corporels doués d'intelligence, infiniment différents de ceux qui vivent sur notre petit globe, peut-il y avoir, selon toutes les apparences, dans les autres planètes, desquels nous ne pouvons rien connaître, pas même leurs figures et leurs parties extérieures, pendant que nous sommes confinés sur cette terre : puisqu'il n'y a point de voies naturelles qui en puissent introduire dans notre esprit des idées certaines, par sensation, ou par réflexion? Toutes ces choses, dis-je, sont au delà de la portée de ces deux sources de toutes nos connaissances; de sorte que nous ne saurions même conjecturer de quoi sont parées ces régions, et quelles sortes d'habitants il y a, tant s'en faut que nous en ayons des idées claires et distinctes.

§ 25. *Parce qu'ils sont trop petits.*

Si une grande partie, ou plutôt la plus grande partie des différentes espèces de corps qui sont dans l'univers, échappent à notre connaissance à cause de leur éloignement, il y en a d'autres qui ne nous sont pas moins cachés par leur extrême petitesse. Comme ces corpuscules insensibles sont les parties actives de la matière et les grands instruments de la nature, d'où dépendent non-seulement toutes leurs secondes qualités, mais aussi la plupart de leurs opérations naturelles, nous nous trouvons dans une ignorance invincible de ce que nous désirons de connaître sur leur sujet, parce que nous n'avons point d'idées précises et distinctes de leurs premières qualités. Je ne doute point que si nous pouvions découvrir la figure, la grosseur, la contexture et le mouvement des petites particules de deux corps particuliers, nous ne pussions connaître, sans le secours de l'expérience, plusieurs des opérations qu'ils seraient capables de produire l'un sur l'autre, comme nous connaissons présentement les propriétés d'un carré ou d'un triangle. Par exemple, si nous connaissions les affections mécaniques des particules de la rhubarbe, de la ciguë, de l'opium et d'un homme, comme un horloger connaît celles d'une montre, par où cette machine produit ses opérations, et celles d'une lime qui, agissant sur les parties de la montre, doit changer la figure de quelqu'une de ses roues, nous serions capables de dire par avance que la rhubarbe doit purger un homme, que la ciguë le doit tuer, et l'opium le faire dormir, tout ainsi qu'un horloger peut prévoir qu'un petit morceau de papier posé sur le balancier, empêchera la montre d'aller, jusqu'à ce qu'il soit ôté, ou qu'une certaine petite partie de cette machine étant détachée par la lime, son mouvement cessera entièrement, et que la montre n'ira plus. En ce cas, la cause de la dissolution de l'argent dans l'eau-forte, et non dans l'eau régale, tandis que l'or se dissout dans celle-ci, quoiqu'il ne se dissolve pas dans celle-là, serait peut-être aussi facile à connaître, qu'il l'est à un serrurier de comprendre pourquoi une clef ouvre une certaine serrure, et non pas une autre. Mais, tant que nous n'aurons pas des sens assez pénétrants pour nous découvrir les petites particules des corps, et pour nous donner des idées de leurs affections mécaniques, nous devons nous résoudre à ignorer leurs propriétés et la manière dont ils opèrent; et nous ne pouvons être assurés d'aucune autre chose sur leur sujet, que de ce qu'un petit nombre d'expériences peut nous en apprendre. Mais, de savoir si ces expériences réussiront une autre fois, c'est de quoi nous ne pouvons pas être certains. Et c'est là ce qui nous empêche d'avoir une connaissance certaine des vérités universelles touchant les corps naturels; car, sur cet article, notre raison ne nous conduit guère au delà des faits particuliers.

§ 26. *Il suit de là que nous n'avons aucune connaissance scientifique concernant les corps.*

C'est pourquoi, quelque loin que l'industrie humaine puisse porter la philosophie expérimentale sur des choses physiques, je suis tenté de croire que nous ne pourrons jamais parvenir sur ces matières à une connaissance scientifique, parce que nous n'avons pas d'idées parfaites et complètes des corps même qui sont le plus près de nous, et le plus à notre disposition. Nous n'avons, dis-je, que des idées fort imparfaites et incomplètes des corps que nous avons rangés dans de certaines classes auxquelles nous avons donné des noms, et que nous croyons le mieux connaître. Peut-être pouvons-nous avoir des idées distinctes de différentes sortes de corps qui tombent sous l'examen de nos sens, mais je doute que nous ayons des idées complètes d'aucun d'eux. Et, quoique la première manière de connaître ces corps nous suffise pour l'usage et pour la conversation ordinaire, cependant, tant que la dernière nous manquera, nous ne serons point capables d'une connaissance scientifique, et nous ne pourrons jamais découvrir sur leur sujet des vérités générales, instructives et entièrement incontestables. La certitude et la démonstration sont des choses auxquelles nous ne devons point prétendre sur ces matières. Par le moyen de la couleur, de la figure, du goût, de l'odeur et des autres qualités sensibles, nous avons des idées aussi claires et aussi distinctes de la sauge et de la ciguë, que nous en avons d'un cercle et d'un triangle : mais, comme nous n'avons point d'idées des premières qualités des particules insensibles de l'une et de l'autre de ces plantes, et des autres corps auxquels nous voudrions les appliquer, nous ne saurions dire quels effets elles produiront ; et lorsque nous voyons ces effets, nous ne saurions conjecturer la manière dont ils sont produits, bien loin de la connaître certainement. Ainsi, n'ayant point d'idée des particulières affections mécaniques des petites particules des corps qui sont près de nous, nous ignorons leurs constitutions, leurs puissances et leurs opérations. Pour les corps plus éloignés, ils nous sont encore plus inconnus, puisque nous ne connaissons pas même leur figure extérieure, ou les parties sensibles et grossières de leurs constitutions.

§ 27. *Encore moins concernant les esprits.*

On voit d'abord par là combien notre connaissance a peu de proportion avec toute l'étendue des êtres même matériels. Que si nous ajoutons à cela la considération de ce nombre infini d'esprits qui peuvent exister, et qui existent probablement, mais qui sont encore plus éloignés de notre connaissance, puisqu'ils nous sont absolument inconnus, et que nous ne saurions nous former aucune idée distincte de leurs différents ordres, ou de leurs différentes espèces, nous trouverons que cette ignorance nous dérobe, dans une obscurité impénétrable, presque tout le monde intellectuel, qui certainement est plus grand et plus beau que le monde matériel. Car, excepté un fort petit nombre d'idées superficielles que nous nous formons d'un esprit, par la réflexion que nous faisons sur notre propre esprit, d'où nous déduisons, le mieux que nous pouvons, l'idée du père de tous les esprits, de l'Être éternel et indépendant qui a fait ces excellentes créatures, qui nous a faits avec tout ce qui existe, nous n'avons aucune connaissance des autres esprits, non pas même de leur existence, autrement que par le secours de la révélation. L'existence des anges et de leurs différentes espèces est naturellement hors du cercle de nos découvertes ; et toutes ces intelligences, dont il y a apparemment plus de diverses sortes que de substances corporelles, sont des choses dont nos facultés naturelles ne nous apprennent absolument rien d'assuré. Chaque homme a sujet d'être persuadé, par les paroles et les actions des autres hommes, qu'il y a en eux une âme, un être pensant, aussi bien que dans soi-même ; et d'autre part, la connaissance qu'on a de son propre esprit, ne permet pas à un homme qui fait quelque réflexion sur la cause de son existence, d'ignorer qu'il y a un Dieu. Mais, qu'il y ait des degrés d'êtres spirituels entre nous et Dieu, qui est-ce qui peut venir à le connaître par ses propres recherches, et par la seule pénétration de son esprit ? Encore moins pouvons-nous avoir des idées distinctes de leurs différentes natures, conditions, états, puissances et diverses constitutions, par où ces êtres diffèrent les uns des autres et de nous. C'est pourquoi nous sommes dans une ignorance absolue sur ce qui concerne leurs différentes espèces et leurs diverses propriétés.

§ 28. 2° *Autre source de notre ignorance : nous ne pouvons pas trouver la connexion qui est entre les idées que nous avons.*

Après avoir vu combien, parmi ce grand nombre d'êtres qui existent dans l'univers, il y en a peu qui nous soient connus, faute d'idées, considérons, en second lieu, une autre source d'ignorance qui n'est pas moins importante; c'est que nous ne saurions trouver la connexion qui est entre les idées que nous avons actuellement. Car, partout où cette connexion nous manque, nous sommes entièrement incapables d'une connaissance universelle et certaine; et toutes nos vues se réduisent, comme dans le cas précédent, à ce que nous pouvons apprendre par l'observation et par l'expérience, dont il n'est pas nécessaire de dire qu'elle est fort bornée et bien éloignée d'une connaissance générale; car, qui ne le sait? Je vais donner quelques exemples de cette cause de notre ignorance, et passer ensuite à d'autres choses. Il est évident que la grosseur, la figure et le mouvement des différents corps qui nous environnent, produisent en nous différentes sensations de couleurs, de sons, de goûts ou d'odeurs, de plaisir ou de douleur, etc. Comme les affections mécaniques de ces corps n'ont aucune liaison avec ces idées qu'elles produisent en nous (car on ne saurait concevoir aucune liaison entre aucune impulsion d'un corps quel qu'il soit, et aucune perception de couleur ou d'odeur que nous trouvions dans notre esprit), nous ne pouvons avoir aucune connaissance distincte de ces sortes d'opérations, au delà de notre propre expérience, ni raisonner sur leur sujet, que comme sur des effets produits par l'institution d'un agent infiniment sage, laquelle est entièrement au-dessus de notre compréhension. Mais, de même que nous ne pouvons déduire, en aucune manière, les idées des qualités sensibles que nous avons dans l'esprit, d'aucune cause corporelle, ni trouver aucune correspondance ou liaison entre ces idées et les premières qualités qui les produisent en nous (comme il paraît par l'expérience), il nous est, d'autre part, aussi impossible de comprendre comment nos esprits agissent sur nos corps. Il nous est, dis-je, tout aussi difficile de concevoir qu'une pensée produise du mouvement dans le corps, que de concevoir qu'un corps puisse produire aucune pensée dans l'esprit. Si l'expérience ne nous eût convaincus que cela est ainsi, la considération des choses mêmes n'aurait jamais été capable de nous le découvrir en aucune manière. Quoique ces faits, et autres semblables, aient une liaison constante et régulière dans le cours ordinaire des choses, cependant, comme cette liaison ne peut être reconnue dans les idées mêmes, qui ne semblent avoir aucune dépendance nécessaire, nous ne pouvons attribuer leur connexion à aucune autre chose qu'à la détermination arbitraire d'un agent tout sage, qui les a fait être et agir ainsi, par des voies qu'il est absolument impossible à notre faible entendement de comprendre.

§ 29. *Exemples.*

Il y a, dans quelques-unes de nos idées, des relations et des liaisons qui sont si visiblement renfermées dans la nature des idées mêmes, que nous ne saurions concevoir qu'elles en puissent être séparées par quelque puissance que ce soit. Et ce n'est qu'à l'égard de ces idées que nous sommes capables d'une connaissance certaine et universelle. Ainsi, l'idée d'un triangle rectangle emporte nécessairement avec soi l'égalité de ses angles à deux droits; et nous ne saurions concevoir que la relation et la connexion de ces deux idées puisse être changée, ou dépende d'un pouvoir arbitraire qui l'ait fait ainsi à sa volonté, ou qui l'eût pu faire autrement. Mais la cohésion et la continuité des parties de la matière, la manière dont les sensations des couleurs, des sons, etc., se produisent en nous par impulsion et par mouvement, les règles et la communication du mouvement même, étant des choses où nous ne saurions découvrir aucune connexion naturelle avec aucune idée que nous ayons, nous ne pouvons les attribuer qu'à la volonté arbitraire et au bon plaisir du sage architecte de l'univers. Il n'est pas nécessaire, à mon avis, que je parle ici de la résurrection des morts, de l'état à venir du globe de la terre, et de telles autres choses que chacun reconnaît dépendre entièrement de la détermination d'un agent libre. Lorsque nous trouvons que des choses agissent régulièrement, aussi loin que s'étendent nos observations, nous pouvons conclure qu'elles agissent en vertu d'une loi qui leur est prescrite, mais qui pourtant nous est inconnue : auquel cas, encore que les causes agissent régulièrement, et que les effets s'ensuivent constamment, cependant, comme nous ne saurions découvrir, par nos idées, leurs connexions et leurs dépendances, nous ne pouvons en avoir qu'une connaissance expérimentale. Par tout

cela, il est aisé de voir dans quelles ténèbres nous sommes plongés, et combien la connaissance que nous pouvons avoir de ce qui existe, est imparfaite et superficielle. Par conséquent ce ne sera point trop rabaisser cette connaissance, que de penser modestement en nous-mêmes, que nous sommes si éloignés de nous former une idée de toute la nature de l'univers, et de comprendre toutes les choses qu'il contient, que nous ne sommes pas même capables d'acquérir une connaissance philosophique des corps qui sont autour de nous, et qui font partie de nous-mêmes, puisque nous ne saurions avoir une certitude universelle de leurs secondes qualités, de leurs puissances, et de leurs opérations. Nos sens aperçoivent chaque jour différents effets, dont nous avons jusque-là une connaissance sensitive : mais pour les causes, la manière et la certitude de leur production, nous devons nous résoudre à les ignorer, par les deux raisons que nous venons de proposer. Nous ne pouvons aller, en ce genre, au delà de ce que l'expérience particulière nous découvre comme un point de fait, d'où nous pouvons ensuite conjecturer, par analogie, quels effets il est probable que de pareils corps produiront dans d'autres expériences. Mais, quant à une connaissance parfaite des corps naturels (pour ne pas parler des esprits), nous sommes, je crois, si éloignés d'être capables d'y parvenir, que je ne ferai pas difficulté de dire que c'est perdre sa peine que de s'engager dans une telle recherche.

§ 30. *Troisième cause d'ignorance : nous ne suivons pas nos idées.*

En troisième lieu, là où nous avons des idées complètes, et où il y a entre elles une connexion certaine que nous pouvons découvrir, nous sommes souvent dans l'ignorance, faute de suivre ces idées que nous avons, ou que nous pouvons avoir, et pour ne pas trouver les idées moyennes qui peuvent nous montrer quelle espèce de convenance ou de disconvenance elles ont l'une avec l'autre. Ainsi, plusieurs ignorent des vérités mathématiques, non en conséquence d'aucune imperfection dans leurs facultés, ou d'aucune incertitude dans les choses mêmes, mais faute de s'appliquer à acquérir, examiner, et comparer ces idées de la manière qu'il faut. Ce qui a le plus contribué à nous empêcher de bien conduire nos idées et de découvrir leurs rapports, et la convenance ou la disconvenance qui se trouve entre elles, c'a été, à mon avis, le mauvais usage des mots. Il est impossible que les hommes puissent jamais chercher exactement, ou découvrir certainement la convenance ou la disconvenance des idées, tant que leurs pensées ne font que flotter, et s'arrêter en passant sur des sons d'une signification douteuse et incertaine. Les mathématiciens, en formant leurs pensées indépendamment des noms, et en s'accoutumant à se mettre devant l'esprit les idées mêmes qu'ils veulent considérer, et non des sons à la place de ces idées, ont évité par là une grande partie des embarras et des disputes qui ont si fort arrêté les progrès des hommes dans d'autres sciences. Car, tandis qu'ils s'attachent à des mots d'une signification indéterminée et incertaine, ils sont incapables de distinguer, dans leurs propres opinions, le vrai du faux, le certain de ce qui n'est que probable, et ce qui est raisonnable de ce qui est absurde. Tel a été le destin ou le malheur d'une grande partie des gens de lettres; et par là le fonds des connaissances réelles n'a pas été augmenté à proportion des écoles, des disputes et des livres dont le monde a été rempli; tandis que les gens d'étude, perdus dans un vaste labyrinthe de mots, n'ont su où ils en étaient, jusqu'où leurs découvertes étaient avancées, et ce qui manquait à leur propre fonds, et au fonds général des connaissances humaines. Si les hommes avaient agi dans leurs recherches sur le monde matériel comme ils en ont usé à l'égard de celles qui regardent le monde intellectuel; s'ils avaient tout confondu dans un chaos de termes et de façons de parler d'une signification douteuse et incertaine, tous les volumes qu'on aurait écrits sur la navigation et sur les voyages, toutes les spéculations qu'on aurait faites, toutes les disputes qu'on aurait excitées et multipliées sans fin sur les zones et sur les marées, les vaisseaux même qu'on aurait bâtis et les flottes qu'on aurait mises en mer, tout cela ne nous aurait jamais appris un chemin au delà de la ligne; et les antipodes seraient toujours aussi inconnus, que lorsqu'on avait déclaré que c'était une hérésie de soutenir qu'il y en eût. Mais, comme j'ai déjà traité assez au long des mots et du mauvais usage qu'on en fait communément, je n'en parlerai pas davantage en cet endroit.

§ 31. *Étendue de notre connaissance, par rapport à son universalité.*

Outre l'étendue de notre connaissance que nous avons examinée jusqu'ici, et qui se rap-

porte aux différentes espèces d'êtres qui existent, nous pouvons y considérer une autre sorte d'étendue, par rapport à son universalité, et qui est bien digne aussi de nos réflexions. Notre connaissance suit, à cet égard, la nature de nos idées. Lorsque les idées, dont nous apercevons la convenance ou la disconvenance, sont abstraites, notre connaissance est universelle. Car, ce qui est connu de ces sortes d'idées générales, sera toujours véritable de chaque chose particulière, où cette essence, c'est-à-dire, cette idée abstraite doit se trouver renfermée; et ce qui est une fois connu de ces idées, sera continuellement et éternellement véritable. Ainsi, pour ce qui est de toutes les connaissances générales, c'est dans notre esprit que nous devons les chercher et les trouver uniquement; et ce n'est que la considération de nos propres idées qui nous les fournit. Les vérités qui appartiennent aux essences des choses, c'est-à-dire, aux idées abstraites, sont éternelles; et l'on ne peut les découvrir que par la contemplation de ces essences, de même que l'existence des choses ne peut être connue que par l'expérience. Mais je dois parler plus au long sur ce sujet, dans les chapitres où je traiterai de la connaissance générale et réelle; ce que je viens de dire, en général, de l'universalité de notre connaissance, peut suffire pour le présent.

Note sur le § 6 de ce 3e chapitre, p. 333.

[1] Le docteur Stillingfleet, savant prélat de l'église anglicane, ayant pris à tâche de réfuter plusieurs opinions de M. Locke, répandues dans cet ouvrage, se récria principalement sur ce que M. Locke avance ici : « Nous ne « saurions découvrir si Dieu n'a point donné à certains « amas de matière, disposés comme il le trouve à propos, « la puissance d'apercevoir et de penser. » La question est délicate; et M. Locke ayant eu soin, dans le dernier ouvrage qu'il écrivit pour repousser les attaques du docteur Stillingfleet, d'étendre sa pensée sur cet article, de l'éclaircir, et de la prouver par toutes les raisons dont il put s'aviser, j'ai cru qu'il était nécessaire de donner ici un extrait exact de tout ce qu'il a dit pour établir son sentiment.

« La connaissance que nous avons, dit d'abord le doc« teur Stillingfleet, étant fondée, selon M. Locke, sur nos « idées; et l'idée que nous avons de la matière en géné« ral, étant une substance solide, et celle du corps, une « substance étendue, solide et figurée, dire que la ma« tière est capable de penser, c'est confondre l'idée de la « matière avec l'idée de l'esprit. » Pas plus, répond M. Locke, que je ne confonds l'idée de la matière avec l'idée d'un cheval, quand je dis que la matière en général est une substance solide et étendue, et qu'un cheval est un animal, ou une substance solide, étendue, avec sentiment et motion spontanée. L'idée de la matière est une substance étendue et solide : partout où se trouve une telle substance, là se trouve la matière, et l'essence de la matière; quelques autres qualités, non contenues dans cette essence, qu'il plaise à Dieu d'y joindre par-dessus. Par exemple, Dieu crée une substance étendue et solide, sans y joindre par-dessus aucune autre chose; et ainsi, nous pouvons la considérer en repos. Il joint le mouvement à quelques-unes de ses parties, qui conservent toujours l'essence de la matière. Il en façonne d'autres parties en plantes, et leur donne toutes les propriétés de la végétation, la vie et la beauté qui se trouve dans un rosier et un pommier, par-dessus l'essence de la matière en général, quoiqu'il n'y ait que de la matière dans le rosier et le pommier. Et à d'autres parties * il ajoute le sentiment et le mouvement spontané, et les autres propriétés qui se trouvent dans un éléphant. On ne doute point que la puissance de Dieu ne puisse aller jusque-là; ni que les propriétés d'un rosier, d'un pommier ou d'un éléphant, ajoutées à la matière, changent les propriétés de la matière. On reconnaît que dans ces choses la matière est toujours matière. Mais, si l'on se hasarde d'avancer encore un pas, et de dire que Dieu peut joindre à la matière, la pensée, la raison et la volition, aussi bien que le sentiment et le mouvement spontané, il se trouve aussitôt des gens prêts à limiter la puissance du souverain créateur, et à nous dire que c'est une chose que Dieu ne peut point faire, parce que cela détruit l'essence de la matière, ou en change les propriétés essentielles. Et, pour prouver cette assertion, tout ce qu'ils disent se réduit à ceci, que la pensée et la raison ne sont pas renfermées dans l'essence de la matière. Elles n'y sont pas renfermées, j'en conviens, dit M. Locke; mais une propriété qui, n'étant pas contenue dans la matière, vient à être ajoutée à la matière, n'en détruit point pour cela l'essence, si elle la laisse être une substance étendue et solide. Partout où cette substance se rencontre, là est aussi l'essence de la matière. Mais, si, dès qu'une chose qui a plus de perfection, est ajoutée à cette substance, l'essence de la matière est détruite, que deviendra l'essence de la matière dans une plante ou dans un animal dont les propriétés sont si fort au-dessus d'une substance purement solide et étendue?

Mais, ajoute-t-on, il n'y a pas moyen de concevoir comment la matière peut penser. J'en tombe d'accord, répond M. Locke; mais inférer de là que Dieu ne peut pas donner à la matière la faculté de penser, c'est dire que la toute-puissance de Dieu est renfermée dans des bornes fort étroites, par la raison que l'entendement de l'homme est lui-même fort borné. Si Dieu ne peut donner aucune puissance à une portion de matière que celle que les hommes peuvent déduire de l'essence de la matière en général, si l'essence ou les propriétés de la matière sont détruites par toutes les qualités qui nous paraissent au-dessus de la matière, et que nous ne saurions concevoir comme des conséquences naturelles de cette essence, il est évident que l'essence de la matière est détruite dans la plupart des parties sensibles de notre système, dans les plantes et dans les animaux. On ne saurait comprendre comment la matière pourrait penser; donc, Dieu ne peut lui donner la puissance de penser. Si cette raison est bonne, elle doit avoir lieu dans d'autres rencontres. Vous ne pouvez concevoir que la matière puisse attirer la matière à aucune distance, moins encore à la distance d'un millier de

* Le traducteur a fait, en cet endroit, des réflexions qui lui ont paru assez importantes, mais qui occupent trop d'espace pour être placées commodément ici. Vous les trouverez à la fin de la dissertation de M. Locke, ci-dessous, page [illegible].

milles; donc, Dieu ne peut lui donner une telle puissance. Vous ne pouvez concevoir que la matière puisse sentir ou se mouvoir ou affecter un être immatériel et être mue par cet être; donc, Dieu ne peut lui donner de telles puissances : ce qui est en effet nier la pesanteur et la révolution des planètes autour du soleil, changer les bêtes en pures machines sans sentiment ou mouvement spontané, et refuser à l'homme le sentiment et le mouvement volontaire.

Portons cette règle un peu plus avant. Vous ne sauriez concevoir comment une substance étendue et solide pourrait penser; donc, Dieu ne saurait faire qu'elle pense. Mais, pouvez-vous concevoir comment votre propre âme, ou aucune substance pense? Vous trouvez, à la vérité, que vous pensez : je le trouve aussi; mais je voudrais bien que quelqu'un m'apprît comment se fait l'action de penser; car, j'avoue que c'est une chose tout à fait au-dessus de ma portée. Cependant, je ne saurais en nier l'existence, quoique je n'en puisse pas comprendre la manière. Je trouve que Dieu m'a donné cette faculté, et, bien que je ne puisse qu'être convaincu de sa puissance à cet égard, je ne saurais pourtant en concevoir la manière dont il l'exerce. Et ne serait-ce pas une insolente absurdité de nier sa puissance en d'autres cas pareils, par la seule raison que je ne saurais comprendre comment elle peut être exercée dans ces cas-là?

Dieu, continue M. Locke, a créé une substance : que ce soit, par exemple, une substance étendue et solide, Dieu est-il obligé de lui donner, outre l'être, la puissance d'agir? C'est ce que personne n'osera dire, à ce que je crois. Dieu peut donc la laisser dans une parfaite inactivité. Ce sera pourtant une substance. De même, Dieu crée ou fait exister de nouveau une substance immatérielle, qui, sans doute, ne perdra pas son être de substance, quoique Dieu ne lui donne que cette simple existence, sans lui communiquer aucune activité. Je demande à présent quelle puissance Dieu peut donner à l'une de ces substances, qu'il ne puisse point donner à l'autre? Dans cet état d'inactivité, il est visible qu'aucune d'elles ne pense : car, penser, étant une action, l'on ne peut nier que Dieu ne puisse arrêter l'action de toute substance créée sans annihiler la substance : et, si cela est ainsi, il peut aussi créer ou faire exister une telle substance, sans lui donner aucune action. Par la même raison, il est évident qu'aucune de ces substances ne peut se mouvoir elle-même. Je demande à présent pourquoi Dieu ne pourrait-il point donner à l'une de ces substances, qui sont également dans un état de parfaite inactivité, la même puissance de se mouvoir qu'il peut donner à l'autre, comme, par exemple, la puissance d'un mouvement spontané, laquelle on suppose que Dieu peut donner à une substance non solide, mais qu'on nie qu'il puisse donner à une substance solide.

Si l'on demande à ces gens-là pourquoi ils bornent la toute-puissance de Dieu à l'égard de l'une plutôt qu'à l'égard de l'autre de ces substances, tout ce qu'ils peuvent dire se réduit à ceci : qu'ils ne sauraient concevoir comment la substance solide peut jamais être capable de se mouvoir elle-même. A quoi je réponds, qu'ils ne conçoivent pas mieux comment une substance créée non solide peut se mouvoir. Mais, dans une substance immatérielle, il peut y avoir des choses que vous ne connaissez pas. J'en tombe d'accord, et il peut y en avoir aussi dans une substance matérielle. Par exemple, la gravitation de la matière vers la matière, selon différentes proportions qu'on voit à l'œil, pour ainsi dire, montre qu'il y a quelque chose dans la matière que nous n'entendons pas, à moins que nous ne puissions découvrir dans la matière une faculté de se mouvoir elle-même, ou une attraction inexplicable et inconcevable, qui s'étend jusqu'à des distances immenses et presque incompréhensibles. Par conséquent, il faut convenir qu'il y a dans les substances solides, aussi bien que dans les substances non solides, quelque chose que nous n'entendons pas. Ce que nous savons, c'est que chacune de ces substances peut avoir son existence distincte, sans qu'aucune activité leur soit communiquée; à moins qu'on ne veuille nier que Dieu puisse ôter à un être sa puissance d'agir : ce qui passerait, sans doute, pour une extrême présomption. Et, après y avoir bien pensé, vous trouverez, en effet, qu'il est aussi difficile d'imaginer la puissance de se mouvoir dans un être immatériel, que dans un être matériel; et, par conséquent, on n'a aucune raison de nier qu'il soit au pouvoir de Dieu de donner, s'il veut, la puissance de se mouvoir à une substance immatérielle, tout aussi bien qu'à une substance matérielle, puisque nulle de ces deux substances ne peut l'avoir par elle-même, et que nous ne pouvons concevoir comment cette puissance peut être en l'une ou en l'autre.

Que Dieu ne puisse pas faire qu'une substance soit solide et non solide en même temps, c'est, je crois, ce que nous pouvons assurer sans blesser le respect qui lui est dû. Mais qu'une substance ne puisse point avoir des qualités, des perfections et des puissances, qui n'ont aucune liaison naturelle ou visiblement nécessaire avec la solidité et l'étendue, c'est témérité à nous qui ne sommes que d'hier, et qui ne connaissons rien, de l'assurer positivement. Si Dieu ne peut joindre les choses par des connexions que nous ne saurions comprendre, nous devons nier la consistance et l'existence de la matière même; puisque chaque partie de matière, ayant quelque grosseur, a ses parties unies par des moyens que nous ne saurions concevoir. Et par conséquent toutes les difficultés qu'on forme contre la puissance de penser attachée à la matière, fondées sur notre ignorance ou les bornes étroites de notre conception, ne touchent en aucune manière la puissance de Dieu, s'il veut communiquer à la matière la faculté de penser; et ces difficultés ne prouvent point qu'il ne l'ait pas actuellement communiquée à certaines parties de matière disposées comme il le trouva à propos, jusqu'à ce qu'on puisse montrer qu'il y a de la contradiction à le supposer.

Quoique dans cet ouvrage M. Locke ait expressément compris la sensation sous l'idée de penser en général, il parle, dans sa réplique au docteur Stillingfleet, du sentiment dans les brutes comme d'une chose distincte de la pensée; parce que ce docteur reconnaît que les bêtes ont du sentiment. Sur quoi M. Locke observe que si ce docteur donne du sentiment aux bêtes, il doit reconnaître ou que Dieu peut donner et donne actuellement la puissance d'apercevoir et de penser à certaines particules de matière, ou que les bêtes ont des âmes immatérielles, et par conséquent immortelles, selon le docteur Stillingfleet, tout aussi bien que les hommes. Mais, ajoute M. Locke, dire que les mouches et les cirons ont des âmes immortelles aussi bien que les hommes, c'est ce qu'on regardera peut-être comme une assertion qui a bien la mine de n'avoir été avancée que pour faire valoir une hypothèse.

Le docteur Stillingfleet avait demandé à M. Locke « ce « qu'il y avait dans la matière qui pût répondre au sen- « timent intérieur que nous avons de nos actions. » Il

n'y a rien de tel, répond M. Locke, dans la matière considérée simplement comme matière. Mais, on ne prouvera jamais que Dieu ne puisse donner à certaines parties de matière la puissance de penser, en demandant, comment il est possible de comprendre que le simple corps puisse apercevoir qu'il aperçoit. Je conviens de la faiblesse de notre compréhension à cet égard ; et j'avoue que nous ne saurions concevoir comment une substance solide, ni même comment une substance non solide créée pense : mais cette faiblesse de notre compréhension n'affecte en aucune manière la puissance de Dieu.

Le docteur Stillingfleet avait dit « qu'il ne mettait point « de bornes à la toute-puissance de Dieu, qui peut, dit-il, « changer un corps en une substance immatérielle. » C'est-à-dire, répond M. Locke, que Dieu peut ôter à une substance la solidité qu'elle avait auparavant et qui la rendait matière, et lui donner ensuite la faculté de penser qu'elle n'avait pas auparavant, et qui la rend esprit, *la même substance restant*. Car, si la même substance ne reste pas, le corps n'est pas changé en une substance immatérielle, mais la substance solide est annihilée avec toutes ses appartenances, et une substance immatérielle est créée à la place : ce qui n'est pas changer une chose en une autre, mais en détruire une, et en faire une autre de nouveau.

Cela posé, voici quel avantage M. Locke prétend tirer de cet aveu.

1. Dieu, dites-vous, peut ôter d'une substance solide la solidité, qui est ce qui la rend substance solide ou corps ; et qu'il peut en faire une substance immatérielle, c'est-à-dire, une substance sans solidité. Mais cette privation d'une qualité ne donne pas une autre qualité ; et le simple éloignement d'une moindre qualité n'en communique pas une plus excellente, à moins qu'on ne dise que la puissance de penser résulte de la nature même de la substance, auquel cas il faut qu'il y ait une puissance de penser, partout où est la substance. Voilà donc, ajoute M. Locke, une substance immatérielle sans faculté de penser, selon les propres principes du docteur Stillingfleet.

2. Vous ne nierez pas, en second lieu, que Dieu ne puisse donner la faculté de penser à cette substance ainsi dépouillée de solidité, puisqu'il suppose qu'elle en est rendue capable en devenant immatérielle : d'où il s'ensuit que la même substance numérique peut être, en un certain temps, non pensante ou sans faculté de penser, et dans un autre temps parfaitement pensante, ou douée de la puissance de penser.

3. Vous ne nierez pas non plus, que Dieu ne puisse donner la solidité à cette substance, et la rendre encore matérielle. Cela posé, permettez-moi de vous demander pourquoi Dieu, ayant donné à cette substance la faculté de penser après lui avoir ôté la solidité, ne peut pas lui redonner la solidité sans lui ôter la faculté de penser ? Après que vous aurez éclairci ce point, vous aurez prouvé qu'il est impossible à Dieu, malgré sa toute-puissance, de donner à une substance solide la faculté de penser : mais, avant cela, nier que Dieu puisse le faire, c'est nier qu'il puisse faire ce qui de soi est possible, et par conséquent, mettre des bornes à la toute-puissance de Dieu.

Enfin, M. Locke déclare que s'il est d'une dangereuse conséquence de ne pas admettre comme une vérité incontestable l'immatérialité de l'âme, son antagoniste devait l'établir sur de bonnes preuves, à quoi il était d'autant plus obligé que, selon lui, « rien n'assure mieux les « grandes fins de la religion et de la morale que les preuves de l'immortalité de l'âme, fondées sur la nature et « sur ses propriétés, qui font voir qu'elle est immatérielle. Car, quoiqu'il ne doute point que Dieu ne puisse « donner l'immortalité à une substance matérielle, » il dit expressément que « c'est beaucoup diminuer l'évidence « de l'immortalité que la faire dépendre entièrement de « ce que Dieu lui donne ce dont elle n'est pas capable de « sa propre nature. » M. Locke soutient que c'est dire nettement que la fidélité de Dieu n'est pas un fondement assez ferme et assez sûr pour s'y reposer, sans le concours du témoignage de la raison ; ce qui est autant que si l'on disait que Dieu ne doit pas en être cru sur sa parole, ce qui soit dit sans blasphème, à moins que ce qu'il révèle ne soit en soi-même si croyable qu'on en puisse être persuadé sans révélation. « Si c'est là, ajoute M. Locke, le « moyen d'accréditer la religion chrétienne dans tous ses « articles, je ne suis pas fâché que cette méthode ne se « trouve point dans aucun de mes ouvrages ; car, pour « moi, je crois qu'une telle chose m'aurait attiré (et avec « raison) un reproche de scepticisme. Mais, je suis si « éloigné de m'exposer à un pareil reproche sur cet article, que je suis fortement persuadé qu'encore qu'on « ne puisse pas montrer que l'âme est immatérielle, cela « ne diminue nullement l'évidence de son immortalité ; « parce que la fidélité de Dieu est une démonstration de « la vérité de tout ce qu'il a révélé, et que le manque « d'une autre démonstration ne rend pas douteuse une « proposition démontrée. »

Au reste, M. Locke, ayant prouvé par des passages de Virgile et de Cicéron, que l'usage qu'il faisait du mot *esprit*, en le prenant pour une substance pensante sans en exclure la matérialité, n'était pas nouveau, le docteur Stillingfleet soutient que ces deux auteurs distinguaient expressément l'esprit du corps. A cela M. Locke répond, qu'il est très-convaincu que ces auteurs ont distingué ces deux choses, c'est-à-dire que par *corps* ils ont entendu les parties grossières et visibles d'un homme, et par *esprit* une matière subtile, comme le *vent*, le *feu*, ou l'*éther*, par où il est évident qu'ils n'ont pas prétendu dépouiller l'esprit de toute espèce de matérialité. Ainsi, Virgile décrivant l'esprit ou l'âme d'Anchise, que son fils veut embrasser, nous dit :

> *Ter conatus ibi collo dare brachia circum :*
> *Ter frustra comprensa manus effugit imago,*
> *Par levibus ventis, volucrique simillima somno**.

Et Cicéron suppose, dans le premier livre des *Questions Tusculanes*, qu'elle est air ou feu, *anima sit animus* **, dit-il, *ignisve nescio*, ou bien un air enflammé ***, *inflammata anima*, ou une quintessence introduite par Aristote ****, *quinta quædam natura ab Aristotele inducta*.

M. Locke conclut enfin que, tant s'en faut qu'il y ait de la contradiction à dire que Dieu peut donner, s'il veut, à certains amas de matière, disposés comme il le trouve à propos, la faculté d'apercevoir et de penser, personne n'a prétendu trouver en cela aucune contradiction avant Descartes, qui, pour en venir là, dépouille les bêtes de tout sentiment, contre l'expérience la plus palpable. Car, autant qu'il a pu s'en instruire par lui-même ou sur la rapport d'autrui, les pères de l'église chrétienne n'ont jamais

* *Æneid.* lib. VI, v. 78, etc.
** Cap. 25.
*** Cap. 11.
**** Cap. 26.

entrepris de démontrer que la matière fût incapable de recevoir, des mains du Créateur, le pouvoir de sentir, d'apercevoir et de penser.

Réflexions *sur la manière dont M. Locke introduit son opinion sur la cause du sentiment qu'on remarque dans les bêtes.*

Il faut d'abord excepter les cartésiens, qui ne donnent ni sentiment ni mouvement spontané à l'éléphant. M. Locke en convient, puisqu'il se joue, en plusieurs endroits de son livre, de la mécanique que les cartésiens ont imaginée pour ôter tout sentiment aux bêtes, « quoi« qu'elles en donnent toutes les démonstrations imagina« bles (je copie ses propres termes), excepté qu'elles ne « nous le disent pas elles-mêmes. » Les cartésiens, qu'apparemment M. Locke a comptés pour rien à cause de leur petit nombre, pourront lui répliquer, que, si Dieu a joint à certaines parties de matière le sentiment et le mouvement spontané qui se trouvent dans l'éléphant, de quoi l'on ne doute point, selon M. Locke, la matière est non-seulement capable de penser, mais qu'elle pense actuellement. Et par conséquent, lui diront-ils, la question est toute décidée. Mais, ce que vous nous donnez ici pour avéré, n'est en effet qu'une pure pétition de principe, jusqu'à ce que vous en ayez vérifié la certitude par des preuves physiques d'une évidence incontestable.

Pour le reste des hommes, les savants de profession, le simple peuple, ils reconnaissent tous, avec M. Locke, que l'éléphant a du sentiment, qu'il va et vient comme il lui plaît. Mais, comme ils ne font pas difficulté non plus d'accorder à l'éléphant la pensée, la raison et la mémoire, je ne saurais comprendre pourquoi, après que M. Locke a dit qu'à certaines parties de matière Dieu communique le sentiment et le mouvement spontané, et les autres propriétés qui se trouvent dans un éléphant, et qu'on ne doute point que la puissance de Dieu ne puisse aller jusque-là, il ajoute que si l'on se hasarde d'avancer encore un pas, et de dire que Dieu peut joindre à la matière, la pensée, la raison et la volition, aussi bien que le sentiment et le mouvement spontané, il se trouve aussitôt des gens prêts à limiter la puissance du souverain Créateur. Ici, M. Locke confond d'abord deux choses qui doivent être exactement distinguées, un fait qu'on lui accorde, et la cause de ce fait que personne avant lui n'a osé déterminer, excepté les épicuriens qui l'ont déterminée hardiment, mais sans en avoir jamais donné la moindre preuve. Il est bien vrai que presque tous les hommes donnent le sentiment et le mouvement spontané à l'éléphant, au chien, au chat, etc. Mais, ils n'ont jamais prétendu connaître quelle est la cause de ce sentiment, ce que M. Locke suppose rapidement ici comme une seule et même chose que tout le monde reconnaît sans peine. Dieu, dit-il, ajoute le sentiment et le mouvement spontané aux parties de matière dont est composé l'éléphant. Par là, il nous donne adroitement, ou sans y penser, la cause de ce sentiment comme un point évident, incontestable, et reconnu de tout le monde. Mais ce point est si peu reconnu de tout le monde, que de cent mille personnes qui donnent le sentiment à l'éléphant, il n'y en a pas dix qui aient jamais pensé à ce qui peut être la cause de ce sentiment.

M. Locke se trompe encore, de s'imaginer qu'on lui niera que Dieu puisse joindre à la matière, la pensée, la raison, la volition, après lui avoir accordé que Dieu a joint le sentiment à la matière qui compose l'éléphant. Dans les bêtes, la cause du sentiment est tout aussi difficile à expliquer que la pensée et la raison. Ce premier point nettement et physiquement éclairci, l'autre serait apparemment très-aisé à démontrer; mais *hoc opus hic labor est.* Il n'y a, comme je viens de dire, que les épicuriens qui aient décidé hardiment, que l'éléphant, à qui ils donnent le sentiment, le mouvement spontané, la pensée, la raison, la mémoire, n'était que pure matière non plus que le rosier et le pommier. Comme ils ne reconnaissaient quoi que ce soit qui existât réellement que leurs atomes, petits corps très-subtils, mobiles de leur nature, et d'une vitesse inconcevable, indivisibles par leur extrême dureté, destitués de raison et d'intelligence, absolument insensibles, ils faisaient dépendre du concours purement fortuit de ces atomes, tout ce qui existe et qui pourra jamais exister, les animaux brutes, les étoiles, les plantes, les hommes, leurs pensées, leurs réflexions, leurs raisonnements les plus suivis, les plus profonds, les plus subtils, le sentiment dans les bêtes, leur mémoire, leur raison, etc. C'était là leur grand principe, la base de tous leurs raisonnements sur la nature des choses. Ils l'ont publié, tourné en tous sens, et répété cent et cent fois dans leurs ouvrages. Mais, l'ont-ils prouvé? Nullement, comme l'a reconnu de bonne foi un fameux disciple de Gassendi, Bernier, l'un des plus sincères philosophes qui aient paru dans le dix-septième et le dix-huitième siècle. Quoique nourri, comme il le dit lui-même *, dans l'école des atomes, il a rejeté ce principe, et l'a solidement réfuté dans une lettre écrite de Chiras en Perse, à son ami Chapelle, autre disciple de Gassendi. Je n'ai garde de vous transcrire ici tout ce qu'il dit contre ce dogme épicurien, dont M. Locke a fait voir l'extravagance dans son chapitre de l'existence de Dieu. Mais, je ne puis me dispenser d'en citer un passage concernant le sujet de cette longue note, je veux dire la cause du sentiment que Bernier accorde aux bêtes, tout aussi franchement que M. Locke. La voici en propres termes : « Eh « dieu! mon cher, dit-il à son ami Chapelle **, ne sommes« nous pas, cent et cent fois, tombés d'accord ensemble « vous et moi, que, quelque force que nous puissions « faire sur notre esprit, nous ne saurions jamais concevoir « comme quoi de corpuscules insensibles il en puisse ja« mais résulter rien de sensible, sans qu'il intervienne « rien que d'insensible; et qu'avec tous leurs atomes, « quelque petits, quelque mobiles qu'ils les fassent, quel« ques mouvements et quelques figures qu'ils leur don« nent, et en quelque ordre, mélange et disposition qu'ils « les puissent faire venir, et même quelque industrieuse « main qui les pût conduire, ils ne sauraient jamais (de« meurant dans leur supposition, que ces corpuscules « n'aient point d'autres propriétés ou perfections que « celles que j'ai dit) nous faire imaginer comme quoi il « en puisse résulter un composé, je ne dis point qui soit « raisonnant comme l'homme, mais qui soit simplement « sensitif, comme pourrait être le plus vil et le plus im« parfait vermisseau de terre qui se trouve? »

Il paraît évidemment, par la conclusion de ce long passage, que Bernier était fort éloigné de penser que l'éléphant, qu'il reconnaissait doué de sentiment, fût purement matériel, ce que M. Locke soutient comme un fait généralement reconnu, dont on ne doute point, dit-il en termes exprès. De savoir maintenant quel usage il va

* Lettre envoyée de Chiras en Perse, le 10 juin 1668, à M. Chapelle, page 28.

** *Ibid.* [illegible]

faire de ce fait, qu'il donne pour incontestable, mais qui lui est hautement contesté par les cartésiens, dont le gros des hommes ignorent absolument la cause, et que quantité de bons esprits n'oseraient expliquer ; de savoir, dis-je, quelle influence peut avoir ce fait sur tous les raisonnements que M. Locke entasse dans la suite de cette dissertation, pour nous faire voir que la matière peut devenir capable de penser ; je n'ai ni le loisir, ni assez de pénétration d'esprit, pour pouvoir suivre M. Locke dans tous les tours et détours de ce labyrinthe. Depuis longtemps je considère cette question, et la plupart des subtilités métaphysiques, comme les raisins que le renard de la fable voyait au haut d'une treille, qui lui paraissaient beaux et couverts d'une peau vermeille. Pour moi, je ne sais s'ils sont aussi beaux et aussi bons qu'on nous le dit. J'ai la vue trop courte pour m'en assurer. Qu'ils le soient ou non, je dis plus naïvement que le renard, je ne fais aucun effort pour y atteindre, parce que je me sens incapable de monter si haut.

CHAPITRE IV.

De la réalité de notre connaissance.

§ 1. *Objection : si notre connaissance n'est que dans nos idées, elle peut être toute chimérique.*

Je ne doute point qu'à présent il ne puisse venir dans l'esprit de mon lecteur que je n'ai travaillé jusqu'ici qu'à bâtir un château en l'air, et qu'il ne soit tenté de me dire : « A quoi bon « tout cet étalage de raisonnement ? la connais« sance, dites-vous, n'est que la perception de « la convenance ou de la disconvenance de nos « idées. Mais qui sait ce que peuvent être ces « idées ? Y a-t-il rien de si extravagant que les « imaginations qui se forment dans le cerveau « des hommes ? Où est celui qui n'a pas quelque « chimère dans la tête ? Et s'il y a un homme « d'un sens rassis et d'un jugement tout à fait « solide, quelle différence y aura-t-il, en vertu « de vos règles, entre la connaissance d'un tel « homme et celle de l'esprit le plus extravagant « du monde ? Ils ont tous deux leurs idées, et « aperçoivent tous deux la convenance et la dis« convenance qui est entre elles. Si ces idées « diffèrent par quelque endroit, tout l'avantage « sera du côté de celui qui a l'imagination la « plus échauffée, parce qu'il a des idées plus « vives et en plus grand nombre ; de sorte que, « selon vos propres règles, il aura aussi plus de « connaissance. S'il est vrai que toute la con« naissance consiste uniquement dans la percep« tion de la convenance ou de la disconvenance « de nos propres idées, il y aura autant de cer« titude dans les visions d'un enthousiaste que « dans les raisonnements d'un homme de bon « sens. Il n'importe ce que les choses sont en « elles-mêmes, pourvu qu'un homme observe la « convenance de ses propres imaginations, et « qu'il parle conséquemment, ce qu'il dit est « certain, c'est la vérité toute pure. Tous ces « châteaux en l'air seront d'aussi fortes retraites « de la vérité que les démonstrations d'Euclide. « A ce compte, dire qu'une harpie n'est pas un « centaure, c'est aussi bien une connaissance et « une vérité, que de dire qu'un carré n'est pas « un cercle.

« Mais de quel usage sera toute cette belle « connaissance des imaginations des hommes, « à celui qui cherche à s'instruire de la réalité « des choses ? Qu'importe de savoir ce que sont « les fantaisies des hommes ? Ce n'est que la « connaissance des choses qu'on doit estimer, « c'est cela seul qui donne du prix à nos raison« nements, et qui fait préférer la connaissance « d'un homme à celle d'un autre, je veux dire, « la connaissance de ce que les choses sont réel« lement en elles-mêmes, et non une connais« sance de songes et de visions. »

§ 2. *Réponse : notre connaissance n'est pas chimérique, lorsque nos idées s'accordent avec les choses.*

A cela je réponds : que si la connaissance que nous avons de nos idées, se termine à ces idées, sans s'étendre au delà, lorsqu'on se propose quelque chose de plus, nos plus sérieuses pensées ne seront pas d'un beaucoup plus grand usage que les rêveries d'un cerveau déréglé ; et les vérités fondées sur cette connaissance, ne seront pas d'un plus grand poids que les discours d'un homme qui voit clairement les choses en songe, et les débite avec une extrême confiance. Mais, avant que de finir, j'espère montrer évidemment que cette voie d'acquérir de la certitude, par la connaissance de nos propres idées, renferme quelque chose de plus qu'une pure imagination ; et en même temps il paraîtra, à mon avis, que toute la certitude qu'on a des vérités générales, ne renferme effectivement pas autre chose.

§ 3. Il est évident que l'esprit ne connaît pas les choses immédiatement, mais seulement par l'intervention des idées qu'il en a ; et par conséquent, notre connaissance n'est réelle, qu'autant qu'il y a de la conformité entre nos idées et la réalité des choses. Mais quel sera ici notre

Criterium? Comment l'esprit, qui n'aperçoit rien que ses propres idées, connaîtra-t-il qu'elles conviennent avec les choses mêmes? Quoique cela ne semble pas exempt de difficulté, je crois pourtant qu'il y a deux sortes d'idées, dont nous pouvons être assurés qu'elles sont conformes aux choses.

§ 4. *Et premièrement, de ce nombre sont toutes les idées simples.*

Les premières sont les idées simples; car, puisque l'esprit ne saurait en aucune manière se les former à lui-même, comme nous l'avons fait voir, il faut nécessairement qu'elles soient produites par des choses qui agissent naturellement sur l'esprit, et y font naître les perceptions auxquelles elles sont appropriées, par la sagesse et la volonté de celui qui nous a faits. Il suit de là que les idées simples ne sont pas des fictions de notre propre imagination, mais des productions naturelles et régulières des choses existantes hors de nous, qui opèrent réellement sur nous; et qu'ainsi elles ont toute la conformité à quoi elles sont destinées, ou que notre état exige. Car elles nous représentent les choses sous les apparences qu'elles sont propres à produire en nous, par où nous devenons capables nous-mêmes de distinguer les espèces des substances particulières, de discerner l'état où elles se trouvent, et, par ce moyen, de les appliquer à notre usage. Ainsi, l'idée de *blancheur* ou *d'amertume*, telle qu'elle est dans l'esprit, étant exactement conforme à la puissance qui est dans un corps d'y produire une telle idée, a toute la conformité réelle qu'elle peut ou doit avoir avec les choses qui existent hors de nous. Et cette conformité, qui se trouve entre nos idées simples et l'existence des choses, suffit pour nous donner une connaissance réelle.

§ 5. *Secondement, toutes les idées complexes, excepté celles des substances.*

En second lieu, toutes nos idées complexes, excepté celles des substances, étant des archétypes que l'esprit a formés lui-même, qu'il n'a pas destinés à être des copies de quoi que ce soit, ni rapportés à l'existence d'aucune chose comme à leurs originaux, elles ne peuvent manquer d'avoir toute la conformité nécessaire à une connaissance réelle. Car, ce qui n'est pas destiné à représenter autre chose que soi-même, ne peut être capable d'une fausse représentation, ni nous éloigner de la juste conception d'aucune chose par sa dissemblance d'avec elle. Or, excepté les idées des substances, telles sont toutes nos idées complexes, qui, comme j'ai fait voir ailleurs, sont des combinaisons d'idées que l'esprit joint ensemble par un libre choix, sans considérer aucune connexion qu'elles aient dans la nature. De là vient que toutes les idées de cet ordre sont elles-mêmes regardées comme des archétypes; et les choses ne sont considérées qu'en tant qu'elles y sont conformes. De sorte que nous ne pouvons qu'être infailliblement assurés que toute notre connaissance touchant ces idées est réelle, et s'étend aux choses mêmes; parce que, dans toutes nos pensées, dans tous nos raisonnements, et dans tous nos discours sur ces sortes d'idées, nous n'avons dessein de considérer les choses qu'autant qu'elles sont conformes à nos idées; et par conséquent nous ne pouvons manquer d'atteindre, en ce point, une réalité certaine et indubitable [1].

§ 6. *C'est sur cela qu'est fondée la réalité des connaissances mathématiques.*

Je suis assuré qu'on m'accordera sans peine que la connaissance que nous pouvons avoir des vérités mathématiques, n'est pas seulement une connaissance certaine, mais réelle; que ce ne sont point de simples visions, et des chimères d'un cerveau fertile en imaginations frivoles. Cependant, à bien considérer la chose, nous

[1] « Notre certitude serait petite, ou plutôt nulle, si « elle n'avait point d'autre fondement des idées simples, « que celui qui vient des sens. J'ai fait voir que les idées « sont originairement dans notre esprit, et que même « nos pensées nous viennent de notre propre fonds, sans « que les autres créatures puissent avoir une influence « immédiate sur l'âme. D'ailleurs le fondement de notre « certitude à l'égard des vérités universelles et éternelles « est dans les idées mêmes, indépendamment des sens; « comme aussi les idées pures et intelligibles ne dépendent point des sens, par exemple celles de l'*être*, de « l'*un*, du *même*, *etc*. Mais les idées des qualités sensibles, « comme de la couleur, de la saveur, etc. (qui en effet « sont des phénomènes), nous viennent des sens, c'est-à-dire, de nos perceptions confuses. Et le fondement de « la vérité des choses contingentes et singulières est dans « le succès, qui fait que les phénomènes des sens sont « liés justement comme les vérités intelligibles le demandent. Voilà la différence qu'on y doit faire; au lieu que « celle que l'auteur fait ici entre les idées simples et « composées, et idées composées appartenant aux substances et aux accidents, ne me paraît point fondée, « puisque toutes les idées intelligibles ont leurs archétypes « dans la possibilité éternelle des choses. «

trouverons que toute cette connaissance se compose uniquement de nos propres idées. Le mathématicien examine la vérité et les propriétés qui appartiennent à un rectangle ou à un cercle, à les considérer seulement tels qu'ils sont en idée dans son esprit; car peut-être n'a-t-il jamais trouvé en sa vie aucune de ces figures, qui soient mathématiquement, c'est-à-dire, précisément et exactement véritables. Ce qui n'empêche pourtant pas que la connaissance qu'il a de quelque vérité ou de quelque propriété que ce soit, qui appartienne au cercle ou à toute autre figure mathématique, ne soit véritable et certaine, même à l'égard des choses réellement existantes; parce que les choses réelles n'entrent dans ces sortes de propositions, et n'y sont considérées, qu'autant qu'elles conviennent réellement avec les archétypes qui sont dans l'esprit du mathématicien. Est-il vrai de l'idée du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits? La même chose est aussi véritable d'un triangle, en quelque endroit qu'il existe réellement. Mais, que toute autre figure actuellement existante ne soit pas exactement conforme à l'idée du triangle qu'il a dans l'esprit, elle n'a absolument rien à démêler avec cette proposition. Et par conséquent le mathématicien voit certainement que toute sa connaissance touchant ces sortes d'idées est réelle; parce que, ne considérant les choses qu'autant qu'elles conviennent avec ces idées qu'il a dans l'esprit, il est assuré que tout ce qu'il sait sur ces figures, lorsqu'elles n'ont qu'une existence idéale dans son esprit, se trouvera aussi véritable à l'égard de ces mêmes figures, si elles viennent à exister réellement dans la matière : ses réflexions n'ayant pour objet que ces figures, qui sont les mêmes, en quelque endroit et de quelque manière qu'elles existent.

§ 7. *Et la réalité des connaissances morales.*

Il s'ensuit de là que la connaissance des vérités morales est aussi capable d'une certitude réelle que celle des vérités mathématiques; car la certitude n'étant que la perception de la convenance ou de la disconvenance de nos idées, et la démonstration n'étant autre chose que la perception de cette convenance par l'intervention d'autres idées moyennes : comme nos idées morales sont elles-mêmes des archétypes, aussi bien que les idées mathématiques, et qu'ainsi ce sont des idées complètes, toute la convenance ou la disconvenance que nous découvrirons entre elles produira une connaissance réelle, aussi bien que dans les figures mathématiques.

§ 8. *L'existence n'est pas nécessaire pour rendre cette connaissance réelle.*

Pour parvenir à la connaissance et à la certitude, il est nécessaire que nous ayons des idées déterminées; et, pour faire que notre connaissance soit réelle, il faut que nos idées répondent à leurs archétypes. Du reste, l'on ne doit pas trouver étrange que je place la certitude de notre connaissance dans la considération de nos idées, sans me mettre fort en peine (à ce qu'il semble) de l'existence réelle des choses; puisqu'après y avoir bien pensé, l'on trouvera, si je ne me trompe, que la plupart des discours sur lesquels roulent les pensées et les disputes de ceux qui prétendent ne songer à autre chose qu'à la recherche de la vérité et de la certitude, ne sont effectivement que des propositions générales, et des notions auxquelles l'existence n'a aucune part. Tous les discours des mathématiciens sur la quadrature du cercle, sur les sections coniques, ou sur toute autre partie des mathématiques, ne regardent point du tout l'existence d'aucune de ces figures. Les démonstrations qu'ils font sur cela, et qui dépendent des idées qu'ils ont dans l'esprit, sont les mêmes, soit qu'il y ait un carré ou un cercle actuellement existant dans le monde, ou qu'il n'y en ait point. De même la vérité et la certitude des discours de morale est considérée indépendamment de la vie des hommes, et de l'existence que les vertus dont ils traitent ont actuellement dans le monde; et les Offices de Cicéron ne sont pas moins conformes à la vérité, parce qu'il n'y a personne dans le monde qui en pratique exactement les maximes, et qui règle sa vie sur le modèle d'un homme de bien, tel que Cicéron nous l'a dépeint dans cet ouvrage, et qui n'existait qu'en idée lorsqu'il écrivait. S'il est vrai dans la spéculation, c'est-à-dire, en idée, que le meurtre mérite la mort, il le sera aussi à l'égard de toute action réelle qui est conforme à cette idée de meurtre. Quant aux autres actions, la vérité de cette proposition ne les touche en aucune manière. Il en est de même de toutes les autres espèces de choses qui n'ont point d'autre essence que les idées mêmes qui sont dans l'esprit des hommes.

§ 9. *Notre connaissance n'est pas moins véritable ou certaine, parce que les idées de morale sont de notre propre invention, et que c'est nous qui leur donnons des noms.*

Mais, dira-t-on, si la connaissance morale ne consiste que dans la contemplation de nos propres idées morales, et si ces idées, comme celles des autres modes, sont de notre propre invention, quelle étrange notion aurons-nous de la justice et de la tempérance? Quelle confusion entre les vertus et les vices, si chacun peut s'en former telles idées qu'il lui plaira? Il n'y aura pas plus de confusion ou de désordre dans les choses mêmes, et dans les raisonnements qu'on fera sur leur sujet, qu'il n'y aurait de désordre dans les démonstrations des mathématiques, ou de changement dans les propriétés des figures et dans les rapports que l'une a avec l'autre, si un homme faisait un triangle à quatre côtés, et un trapèze à quatre angles droits, c'est-à-dire, en bon français, s'il changeait les noms des figures, et qu'il appelât d'un certain nom ce que les mathématiciens appellent d'un autre. Car, qu'un homme se forme l'idée d'une figure à trois angles, dont l'un soit droit, et qu'il l'appelle, s'il veut, *équilatère* ou *trapèze*, ou de quelque autre nom, les propriétés de cette idée, et les démonstrations qu'il fera sur son sujet, seront les mêmes que s'il l'appelait *triangle rectangle*. J'avoue que ce changement de nom, contraire à la propriété du langage, troublera d'abord celui qui ne sait pas quelle idée ce nom signifie; mais dès que la figure est tracée, les conséquences sont évidentes, et la démonstration paraît clairement. Il en est justement de même à l'égard des connaissances morales. Par exemple, qu'un homme ait l'idée d'une action qui consiste à prendre aux autres, sans leur consentement, ce qu'une honnête industrie leur a fait gagner, et qu'il lui donne, s'il veut, le nom de *justice;* quiconque prendra ici le nom sans l'idée qui y est attachée, s'égarera infailliblement, en y attachant une autre idée de sa façon. Mais séparez l'idée d'avec le nom, ou prenez le nom tel qu'il est dans la bouche de celui qui s'en sert, et vous trouverez que les mêmes choses conviennent à cette idée, qui lui conviendront, si vous l'appelez *injustice*. A la vérité, les noms impropres causent ordinairement plus de désordre dans les discours de morale, parce qu'il n'est pas si facile de les rectifier que dans les mathématiques, où la figure, une fois tracée et exposée aux yeux, fait que le mot est inutile, et n'a plus aucune force; car qu'est-il besoin de signe lorsque la chose signifiée est présente? Mais dans les termes de morale, on ne saurait faire cela si aisément, ni si promptement, à cause de tant de compositions compliquées qui constituent les idées complexes de ces modes. Cependant, qu'on vienne à nommer quelqu'une de ces idées d'une manière contraire à la signification que les mots ont ordinairement dans cette langue, cela n'empêchera point que nous ne puissions avoir une connaissance certaine, démonstrative de leurs diverses convenances ou disconvenances, si nous avons le soin de nous tenir constamment aux mêmes idées précises, comme dans les mathématiques, et que nous suivions ces idées dans les différentes relations qu'elles ont l'une à l'autre, sans que leurs noms nous fassent jamais prendre le change. Si nous séparons une fois l'idée en question d'avec le signe qui tient sa place, notre connaissance tend également à la découverte d'une vérité réelle et certaine, quels que soient les sons dont nous nous servirons.

§ 10. *Des noms mal imposés n'altèrent point la certitude de notre connaissance.*

Une autre chose à quoi nous devons prendre garde, c'est que lorsque Dieu, ou quelque autre législateur, ont défini certains termes de morale, ils ont établi par là l'essence de cette espèce à laquelle ce nom appartient; et il y a du danger, après cela, de l'appliquer ou de s'en servir dans un autre sens. Mais, en d'autres rencontres, c'est une pure impropriété de langage que d'employer ces termes de morale d'une manière contraire à l'usage ordinaire du pays. Cependant, cela même n'altère point la certitude de la connaissance, qu'on peut toujours acquérir, par une légitime considération et par une exacte comparaison de ces idées, quelques noms bizarres qu'on leur donne.

§ 11. *Les idées des substances ont leurs archétypes hors de nous.*

En troisième lieu, il y a une autre sorte d'idées complexes qui, se rapportant à des archétypes qui existent hors de nous, peuvent en être différentes; et ainsi, notre connaissance touchant ces idées peut manquer d'être réelle. Telles sont nos idées des substances, qui, consistant dans une collection d'idées simples, qu'on suppose

déduite des ouvrages de la nature, peuvent pourtant être différentes de ces archétypes, lorsqu'elles renferment plus d'idées, ou d'autres idées que celles qu'on peut trouver unies dans les choses mêmes. D'où il arrive qu'elles peuvent manquer, et qu'en effet elles manquent d'être exactement conformes aux choses mêmes.

§ 12. *Autant nos idées conviennent avec ces archétypes, autant la connaissance que nous en avons est réelle.*

Je dis donc que pour avoir des idées des substances qui, par leur conformité avec les choses, puissent nous fournir une connaissance réelle, il ne suffit pas de joindre ensemble, ainsi que dans les modes, des idées qui ne soient pas incompatibles, quoiqu'elles n'aient jamais existé auparavant de cette manière: comme sont, par exemple, les idées de *sacrilége* ou de *parjure*, etc., qui étaient aussi véritables et aussi réelles avant qu'après l'existence d'aucune telle action. Il en est, dis-je, tout autrement à l'égard de nos idées des substances; car, celles-ci étant regardées comme des copies qui doivent représenter des archétypes existants hors de nous, elles doivent être toujours formées sur quelque chose qui existe ou qui ait existé; et il ne faut pas qu'elles soient composées d'idées que notre esprit joigne arbitrairement ensemble, sans suivre aucun modèle réel d'où elles aient été déduites, quoique nous ne puissions apercevoir aucune incompatibilité dans une telle combinaison. La raison de cela est que, ne sachant pas quelle est la constitution réelle des substances d'où dépendent nos idées simples (et qui est effectivement la cause de ce que quelques-unes d'elles sont étroitement liées ensemble dans un même sujet, tandis que d'autres en sont exclues), il y en a fort peu dont nous puissions assurer qu'elles peuvent on ne peuvent pas exister ensemble dans la nature, au delà de ce qui paraît par l'expérience et par des observations sensibles. Par conséquent, toute la réalité de la connaissance que nous avons des substances est fondée sur ce que toutes nos idées complexes des substances doivent être telles qu'elles soient uniquement composées d'idées simples, qu'on ait reconnu coexister dans la nature. Jusque-là nos idées sont véritables; et quoiqu'elles ne soient peut-être pas des copies fort exactes des substances, elles ne laissent pourtant pas d'être les sujets de toute la connaissance réelle que nous pouvons avoir des substances: connaissance qu'on trouvera ne s'étendre pas fort loin, comme je l'ai déjà montré. Mais ce sera toujours une connaissance réelle, aussi loin qu'elle pourra s'étendre. Quelques idées que nous ayons, la convenance que nous trouvons qu'elles ont avec d'autres, sera encore une connaissance. Si ces idées sont abstraites, ce sera une connaissance générale. Mais, pour la rendre réelle par rapport aux substances, les idées doivent être déduites de l'existence réelle des choses. Quelques idées simples qui aient été trouvées coexister dans une substance, nous pouvons les joindre hardiment ensemble, et former ainsi des idées abstraites des substances; car, tout ce qui a été une fois uni dans la nature, peut l'être encore.

§ 13. *Dans nos recherches sur les substances, nous devons considérer les idées, et ne pas borner nos pensées à des noms, ou à des espèces qu'on suppose établies par des noms.*

Si nous considérions bien cela, et que nous ne bornassions pas nos pensées et nos idées abstraites à des noms, comme s'il n'y avait, ou s'il ne pouvait y avoir d'autres espèces de choses que celles que les noms connus ont déjà déterminées, et, pour ainsi dire, produites, nous penserions aux choses mêmes, d'une manière beaucoup plus libre et moins confuse que nous ne faisons. Si je disais, de quelques imbéciles, qui ont vécu quarante ans sans donner le moindre signe de raison, qu'ils sont *quelque chose qui tient le milieu entre l'homme et la bête*, cela passerait peut-être pour un paradoxe bien hardi, ou même pour une fausseté d'une très-dangereuse conséquence. Mais ce ne serait qu'un préjugé, fondé uniquement sur la fausse supposition que ces deux noms, *homme* et *bête*, signifient des espèces distinctes, si bien marquées par des essences réelles, que nulle autre espèce ne peut intervenir entre elles. Au lieu que, si nous voulons faire abstraction de ces noms, et renoncer à la supposition de ces essences spécifiques, établies par la nature, auxquelles toutes les choses de la même dénomination participent exactement et avec une entière égalité, si, dis-je, nous ne voulons pas nous figurer qu'il y ait un certain nombre précis de ces essences, sur lesquelles toutes les choses aient été formées et comme jetées au moule, nous trouverons que l'idée de la figure, du mouvement et de la vie d'un homme destitué de raison, est aussi bien une idée distincte, et constitue aussi bien une

espèce de chose distincte de l'homme et de la bête, que l'idée de la figure d'un âne, accompagnée de raison, serait différente de celle de l'homme ou de la bête, et constituerait une espèce d'animal qui tiendrait le milieu entre l'homme et la bête, ou qui serait distinct de l'un et de l'autre.

§ 14. *Réponse à l'objection contre ce que je dis, qu'un imbécile est quelque chose d'intermédiaire entre l'homme et la bête.*

Ici chacun sera d'abord tenté de me dire : *Si l'on peut supposer que des imbéciles sont quelque chose entre l'homme et la bête, que sont-ils donc, je vous prie?* Je réponds, ce sont des *imbéciles;* ce qui est un aussi bon mot pour quelque chose de différent de la signification du mot *homme* ou *bête*, que les noms d'*homme* et de *bête* sont propres à marquer des significations distinctes l'une de l'autre. Cela, bien considéré, pourrait résoudre cette question, et faire voir ma pensée sans qu'il fût besoin de plus longs discours. Mais, je connais trop bien le zèle de certaines gens, toujours prêts à tirer des inductions, et à se figurer la religion en danger, dès que quelqu'un se hasarde de quitter leurs façons de parler, pour ne pas prévoir quelles odieuses épithètes on peut donner à une telle proposition. Et d'abord, on me demandera sans doute : Si les imbéciles sont quelque chose entre l'homme et la bête, que deviendront-ils dans l'autre monde ? A cela je réponds, premièrement, qu'il ne m'importe point de le savoir ni de le rechercher : [1] *qu'ils tombent ou qu'ils se soutiennent, cela regarde leur maître;* et que nous déterminions quelque chose, ou que nous ne déterminions rien sur leur condition, elle n'en sera ni meilleure ni pire pour cela. Ils sont entre les mains d'un créateur à qui toute confiance est due, d'un père plein de bonté, qui ne dispose pas de ses créatures suivant nos pensées étroites ou nos opinions particulières, et qui ne les distingue point conformément aux noms et aux espèces qu'il nous plaît d'imaginer. Du reste, comme nous connaissons si peu de choses de ce monde où nous vivons actuellement, nous pouvons bien, ce me semble, nous résoudre sans peine à nous abstenir de prononcer définitivement sur les différents états par où doivent passer les créatures, en quittant ce monde. Il doit nous suffire de savoir que Dieu a fait connaître à tous ceux qui sont capables d'instruction, de discours et de raisonnement, qu'ils seront appelés à rendre compte de leur conduite, et qu'ils recevront [1] *selon ce qu'ils auront fait dans ce corps.*

[1] Rom. XIV, 4.

§ 15. Mais je réponds, en second lieu, que toute la force de l'objection, si je veux priver les imbéciles d'un état à venir, porte sur une de ces deux suppositions qui sont également fausses. La première, que toutes les choses qui ont la forme et l'apparence extérieure d'homme, doivent être nécessairement destinées à un état d'immortalité après cette vie ; ou, en second lieu, que tout ce qui a une naissance humaine doit jouir de ce privilége. Otez ces imaginations, et vous verrez que ces sortes de questions sont ridicules et sans aucun fondement. Je supplie donc ceux qui se figurent qu'il n'y a qu'une différence accidentelle entre eux et des imbéciles (l'essence étant exactement la même dans l'un et dans l'autre), de considérer s'ils peuvent imaginer que l'immortalité soit attachée à aucune forme extérieure du corps. Il suffit, je pense, de leur proposer la chose pour la leur faire désavouer. Car, je ne crois pas qu'on ait encore vu personne dont l'esprit soit assez enfoncé dans la matière pour élever aucune figure composée de parties grossières, sensibles et extérieures, jusqu'à ce point d'excellence, que d'affirmer que la vie éternelle lui soit due, ou en soit une suite nécessaire ; ou qu'aucune masse de matière, une fois dissoute ici-bas, doive ensuite être rétablie dans un état où elle aura éternellement du sentiment, de la perception et de la connaissance, dès-là seulement qu'elle a été moulée sur une telle figure, et que ses parties visibles ont eu une telle configuration particulière. Si l'on admet une fois ce sentiment, qui attache l'immortalité à une certaine configuration extérieure, il ne faut plus parler d'âme ou d'esprit, ce qui a été jusqu'ici le seul fondement sur lequel on a conclu que certains êtres corporels étaient immortels, et que d'autres ne l'étaient pas. C'est accorder plus à l'extérieur qu'à l'intérieur des choses. C'est faire consister l'excellence d'un homme dans la figure extérieure de son corps, plutôt que dans les perfections intérieures de son âme : ce qui n'est guère mieux que d'attacher cette grande et inestimable prérogative d'un état immortel et d'une vie éternelle dont l'homme jouit préférablement aux autres êtres matériels, que de l'attacher, dis-je, à la manière dont sa barbe est faite, ou

[1] 2. Corinth. v. 10.

dont son habit est taillé. Car une telle ou telle forme extérieure de nos corps n'emporte pas plutôt avec soi des espérances d'une durée éternelle, que la façon dont est fait l'habit d'un homme, ne lui donne un sujet raisonnable de penser que cet habit ne s'usera jamais, ou qu'il rendra sa personne immortelle. On dira peut-être que personne ne s'imagine que la figure rende quoi que ce soit immortel, mais que c'est la figure qui est le signe de la résidence d'une âme raisonnable, qui est immortelle. J'admire qui l'a rendue signe d'une telle chose; car, pour faire que cela soit, il ne suffit pas de le dire simplement. Il faudrait avoir des preuves pour en convaincre une autre personne. Je ne sache pas qu'aucune figure parle un tel langage, c'est-à-dire, qu'elle désigne rien de tel par elle-même. Car il est aussi raisonnable d'affirmer que le corps mort d'un homme, en qui l'on ne peut trouver non plus d'apparence de vie ou de mouvement que dans une statue, renferme une âme vivante (à cause de sa figure), que de dire qu'il y a une âme raisonnable dans un imbécile, parce qu'il a l'extérieur d'une créature raisonnable, quoique, durant tout le cours de sa vie, il ne paraisse dans ses actions aucune marque de raison si expresse que celle qu'on peut observer en plusieurs bêtes.

§ 16. *De ce qu'on nomme* monstres.

Mais un imbécile vient de parents raisonnables, et, par conséquent, il faut qu'il ait une âme raisonnable. Je ne vois pas par quelle règle de logique vous pouvez tirer une telle conséquence, qui certainement n'est reconnue en aucun endroit de la terre; car, si elle l'était, comment les hommes oseraient-ils détruire, comme ils font partout, des productions mal formées et contrefaites? Oh! direz-vous, *mais ces productions sont des monstres*. Eh bien, soit. Mais que seront ces imbéciles, toujours couverts de bave, sans intelligence, et tout à fait intraitables? Un défaut dans le corps fera-t-il un monstre, et non un défaut dans l'esprit, qui est la plus noble, et, comme on parle communément, la plus essentielle partie de l'homme? Est-ce le manque d'un nez ou d'un cou qui doit faire un monstre, et exclure du rang des hommes ces sortes de productions, et non le manque de raison et d'entendement? C'est réduire toute la question à ce qui vient d'être réfuté tout à l'heure; c'est faire tout consister dans la figure, et ne juger de l'homme que par son extérieur. Mais, pour faire voir qu'en effet, de la manière dont on raisonne sur ce sujet, les gens se fondent entièrement sur la figure, et réduisent toute l'essence de l'espèce humaine (suivant l'idée qu'ils s'en font) à la forme extérieure, quelque déraisonnable que cela soit, et malgré tout ce qu'ils disent pour le désavouer, nous n'avons qu'à suivre leurs pensées et leur pratique un peu plus avant, et la chose paraîtra avec la dernière évidence. Un imbécile bien formé est un homme, il a une âme raisonnable, quoiqu'on n'en voie aucun signe; il n'y a point de doute à cela, dites-vous. Faites les oreilles un peu plus longues et plus pointues, le nez un peu plus plat qu'à l'ordinaire, et vous commencez à hésiter. Faites le visage plus étroit, plus plat et plus long, vous voilà tout à fait indécis. Donnez-lui encore plus de ressemblance avec une bête brute, jusqu'à ce que la tête soit parfaitement celle de quelque autre animal, dès lors c'est un monstre; et cela vous est une démonstration qu'il n'a point d'âme, et qu'il doit être détruit. Je vous demande, présentement, où trouver la juste mesure et les dernières bornes de la figure qui emporte avec elle une âme raisonnable? Car, puisqu'il y a eu des fœtus humains, moitié bête et moitié homme, d'autres, qui participent aux trois quarts de l'un, et pour un quart seulement de l'autre, et qu'il peut arriver qu'ils approchent de l'une ou de l'autre forme selon toutes les variétés imaginables, qu'ils ressemblent à un homme ou à une bête par différents degrés mêlés ensemble, je serais bien aise de savoir quels sont au juste les linéaments auxquels une âme raisonnable peut ou ne peut pas être unie, selon cette hypothèse; quelle forme extérieure est une marque assurée qu'une âme habite ou n'habite point dans le corps. Car, jusqu'à ce que l'on en soit venu là, nous parlons de l'homme au hasard, et nous en parlerons, je crois, toujours ainsi, tant que nous nous arrêterons à certains sons, et que nous imaginerons qu'il y a certaines espèces déterminées dans la nature, sans savoir ce que c'est. Mais, après tout, je souhaiterais que l'on considérât que ceux qui croient avoir satisfait à la difficulté, en nous disant qu'un fœtus contrefait est un monstre, tombent dans la même faute qu'ils veulent reprendre, c'est d'établir par là une espèce moyenne entre l'homme et la bête. Car, je vous prie, qu'est-ce que leur monstre, en ce cas-là (si le mot de *monstre* signifie quoi que ce soit), sinon une chose qui n'est ni homme

ni bête, mais qui participe de l'un et de l'autre? Or, tel est justement l'imbécile dont on vient de parler. Tant il est nécessaire de renoncer à la notion commune des espèces et des essences, si nous voulons pénétrer véritablement dans la nature des choses mêmes, et les examiner, par ce que nos facultés nous y peuvent faire découvrir, en les considérant telles qu'elles existent, et non pas par de vaines fantaisies dont on s'est entêté sur leur sujet sans aucun fondement [1].

§ 17. *Les mots et la distinction des choses en espèces nous en imposent.*

J'ai proposé ici ces réflexions, parce que je crois que nous ne saurions prendre trop de soin pour éviter que les mots et les espèces, avec les notions qui y sont vulgairement attachées, et selon lesquelles nous avons coutume de les employer, ne nous en imposent. Car je suis porté à croire que c'est là ce qui nous empêche le plus d'avoir des connaissances claires et distinctes, particulièrement à l'égard des substances; et que c'est de là qu'est venue une grande partie des difficultés sur la vérité et sur la certitude. Si nous nous accoutumions seulement à séparer nos réflexions et nos raisonnements d'avec les mots, nous pourrions remédier en grande partie à cet inconvénient, par rapport à nos propres pensées, que nous considérerions en nous-mêmes; ce qui n'empêcherait pourtant pas qu'il n'y eût toujours quelque confusion dans nos discours avec les autres hommes, tant que nous persisterons à croire que les espèces et leurs essences sont autre chose que nos idées abstraites (quelles qu'elles soient), auxquelles nous attachons certains noms pour en être les signes.

§ 18. *Récapitulation.*

Enfin, pour reprendre en peu de mots ce que nous venons de dire sur la certitude et la réalité de nos connaissances, partout où nous apercevons la convenance ou la disconvenance de quelques-unes de nos idées, il y a là une connaissance certaine; et partout où nous sommes assurés que ces idées conviennent avec la réalité des choses, il y a une connaissance certaine et réelle. Ayant donné ici les marques de cette convenance de nos idées avec la réalité des choses, je crois avoir montré en quoi consiste la vraie certitude, la certitude réelle; ce qui, de quelque manière qu'il eût paru à d'autres, avait été jusqu'ici, à mon égard, un de ces *desiderata*, sur quoi, à parler franchement, j'avais grand besoin d'être éclairci.

[1] « Si nous distinguons l'homme de la bête par la faculté de raisonner, il n'y a point de milieu; il faut que « l'animal dont il s'agit, l'ait ou ne l'ait pas : mais comme « cette faculté ne paraît pas quelquefois, on en juge par « des indices qui ne sont pas démonstratifs à la vérité, « jusqu'à ce que cette raison se montre. Car l'on sait, par « l'expérience de ceux qui l'ont perdue, ou qui enfin en « ont obtenu l'exercice, que sa fonction peut être suspendue. La naissance et la figure donnent des présomptions de ce qui est caché. Mais la présomption de « la naissance est effacée par une figure extrêmement « différente de la figure humaine..... Comment donc « peut-on déterminer les justes limites de la figure qui « doit passer pour humaine? Je réponds que dans cette « matière conjecturale on n'a rien de précis. »

CHAPITRE V.

De la vérité en général.

§ 1. *Ce que c'est que la vérité.*

Il y a bien des siècles qu'on a demandé *ce que c'est que la vérité;* comme c'est là ce que tout le genre humain cherche ou prétend chercher, il ne peut qu'être digne de nos soins d'examiner avec toute l'exactitude dont nous sommes capables, en quoi elle consiste, et par là de nous instruire de sa nature, et d'observer comment l'esprit la distingue de la fausseté.

§ 2. *C'est une juste union ou séparation des signes, c'est-à-dire, des idées ou des mots.*

Il me semble donc que la vérité n'est pas autre chose, selon la signification propre du mot, que l'union ou la séparation des signes, suivant que les choses mêmes conviennent ou disconviennent entre elles. Il faut entendre ici par l'union ou la séparation des signes, ce que nous appelons autrement *proposition;* de sorte que la vérité n'appartient proprement qu'aux propositions. Or, il y en a de deux sortes; les unes sont *mentales*, et les autres *verbales*. C'est ainsi que les signes dont on se sert communément sont de deux sortes, savoir, les *idées* et les *mots* [1].

[1] « La *convenance* ou la *disconvenance* n'est pas proprement ce qu'on exprime par la proposition; il s'agit « ici d'une manière de convenir ou de disconvenir toute « particulière, ainsi je crois que la définition donnée par « l'auteur n'explique pas le point dont il s'agit...... Il « vaut donc mieux placer les vérités dans le rapport entre « les objets des idées, qui fait que l'une est comprise ou « non comprise dans l'autre. Cela ne dépend point des « langues, et nous est commun avec Dieu et les anges;

§ 3. *Ce qui fait les propositions mentales ou verbales.*

Pour avoir une notion claire de la vérité, il est fort nécessaire de considérer la vérité mentale et la vérité verbale, distinctement l'une de l'autre. Cependant il est très-difficile d'en discourir séparément, parce qu'en traitant des propositions mentales on ne peut éviter d'employer le secours des mots, et dès lors les exemples qu'on donne des propositions mentales, font qu'elles cessent d'être purement mentales, et deviennent verbales. Car, une proposition mentale n'étant qu'une simple considération des idées comme elles sont dans notre esprit, sans être revêtues de mots, elles perdent leur nature de propositions purement mentales, dès qu'on emploie des mots pour les exprimer.

§ 4. *Il est fort difficile de traiter des propositions mentales.*

Ce qui fait qu'il est encore plus difficile de traiter des propositions mentales et des verbales séparément, c'est que la plupart des hommes, pour ne pas dire tous, mettent des mots à la place des idées, en formant leurs pensées et leurs raisonnements en eux-mêmes, du moins lorsque le sujet de leur méditation renferme des idées complexes. Ce qui est une preuve bien évidente de l'imperfection et de l'incertitude de nos idées de cette espèce, et qui, à le bien considérer, peut servir à nous faire voir quelles sont les choses dont nous avons des idées claires et parfaitement déterminées, et quelles sont celles dont nous n'avons point de telles idées. Car, si nous observons soigneusement la manière dont notre esprit procède en pensant et en raisonnant, nous trouverons, à mon avis, que quand nous formons en nous-mêmes quelques propositions sur le *blanc* ou le *noir*, sur le *doux* ou l'*amer*, sur un *triangle* ou un *cercle*, nous pouvons former dans notre esprit les idées mêmes, et qu'en effet nous le faisons souvent, sans réfléchir sur les noms de ces idées. Mais quand nous voulons faire des réflexions ou former des propositions sur des idées plus complexes, comme sur celles d'*homme*, de *vitriol*, de *valeur*, de *gloire*, nous mettons ordinairement le nom à la place de l'idée. C'est que les idées que ces noms signifient, étant la plupart imparfaites, confuses et indéterminées, nous réfléchissons sur les noms mêmes, parce qu'ils sont plus clairs, plus certains, plus distincts, et plus propres à se présenter promptement à l'esprit que de pures idées; de sorte que nous employons ces termes à la place des idées, même lorsque nous voulons méditer et raisonner en nous-mêmes, et faire tacitement des propositions mentales. Nous en usons ainsi à l'égard des substances, comme je l'ai déjà remarqué, à cause de l'imperfection de nos idées, prenant le nom pour l'essence réelle dont nous n'avons pourtant aucune idée. Dans les modes, nous faisons la même chose, à cause du grand nombre d'idées simples dont ils sont composés. Car, la plupart d'entre eux étant extrêmement complexes, le nom se présente bien plus aisément que l'idée même qui ne peut être rappelée, et, pour ainsi dire, exactement retracée à l'esprit qu'à force de temps et d'application, même par les personnes qui ont auparavant pris la peine d'analyser toutes ces différentes idées. Et c'est ce que ne sauraient faire ceux qui, pouvant aisément rappeler dans leur mémoire la plus grande partie des termes ordinaires de leur langue, n'ont peut-être jamais songé, durant tout le cours de leur vie, à considérer quelles sont les idées précises que la plupart de ces termes signifient. Ils se sont contentés d'en avoir quelques notions confuses et obscures. Et parmi ceux qui parlent le plus de *religion* et de *conscience*, d'*église* et de *foi*, de *puissance* et de *droit*, d'*obstructions* et d'*humeurs*, de *mélancolie* et de *bile*, combien y en a-t-il dont les pensées et les méditations se réduiraient peut-être à fort peu de chose, si on les priait de réfléchir uniquement sur les choses mêmes, et de laisser de côté tous ces mots avec lesquels il est si ordinaire qu'ils embrouillent les autres, et qu'ils s'embarrassent eux-mêmes.

§ 5. *Elles ne sont que l'union ou la séparation des idées, sans l'intervention des mots.*

Mais, pour revenir à considérer en quoi consiste la vérité, je dis qu'il faut distinguer deux sortes de propositions que nous sommes capables de former.

Premièrement, les mentales, où les idées sont

« et lorsque Dieu nous manifeste une vérité, nous acquérons celle qui est dans son entendement; car, quoiqu'il « y ait une différence infinie entre ses idées et les nôtres, « quant à la perfection et à l'étendue, il est toujours vrai « qu'on convient dans le même rapport. C'est donc dans « ce rapport qu'on doit placer la vérité, et nous pouvons « distinguer entre les *vérités*, qui sont indépendantes de « notre bon plaisir, et entre les *expressions*, que nous « inventons comme bon nous semble. »

jointes ou séparées dans notre entendement, sans l'intervention des mots, par l'esprit qui, apercevant leur convenance ou leur disconvenance, en juge actuellement.

Il y a, en second lieu, les propositions verbales qui sont des mots, signes de nos idées, joints ou séparés en des sentences affirmatives ou négatives. Et par cette manière d'affirmer ou de nier, ces signes formés par des sons sont, pour ainsi dire, joints ensemble ou séparés l'un de l'autre. De sorte qu'une proposition consiste à joindre ou à séparer des signes; et la vérité consiste à joindre ou à séparer ces signes, selon que les choses qu'ils signifient, conviennent ou disconviennent.

§ 6. *Dans quel cas les propositions mentales et verbales contiennent quelque vérité réelle.*

Chacun peut être convaincu par sa propre expérience, que l'esprit, venant à apercevoir ou à supposer la convenance ou la disconvenance de quelques-unes de ses idées, en forme tacitement en lui-même une espèce de proposition affirmative ou négative, ce que j'ai tâché d'exprimer par les termes de *joindre ensemble* et de *séparer*. Mais cette action de l'esprit, qui est si familière à tout homme qui pense et qui raisonne, est plus facile à concevoir, en réfléchissant sur ce qui se passe en nous, lorsque nous affirmons ou nions, qu'il n'est aisé de l'expliquer par des paroles. Quand un homme a dans l'esprit l'idée de deux lignes, savoir, le côté et la diagonale d'un carré, dont la diagonale a un pouce de longueur, il peut avoir aussi l'idée de la division de cette ligne en un certain nombre de parties égales, par exemple, en cinq, en dix, en cent, en mille, ou en tout autre nombre, et il peut avoir l'idée de cette ligne longue d'un pouce comme pouvant, ou ne pouvant pas être divisée en parties égales, de manière qu'un certain nombre de ces parties soit égal au côté. Or, toutes les fois qu'il aperçoit, qu'il croit, ou qu'il suppose qu'une telle espèce de divisibilité convient ou ne convient pas avec l'idée qu'il a de cette ligne, il joint ou sépare, pour ainsi dire, ces deux idées (je veux dire celle de cette ligne, et celle de cette espèce de divisibilité), et par là il forme une proposition mentale qui est vraie ou fausse, selon que cette espèce de divisibilité, ou une divisibilité en de telles parties aliquotes, convient réellement, ou non, avec cette ligne. Et quand les idées sont ainsi jointes ou séparées dans l'esprit, selon que ces idées, ou les choses qu'elles signifient, conviennent ou ne conviennent pas, c'est là ce que l'on peut appeler une vérité mentale. Mais la vérité verbale est quelque chose de plus. C'est une proposition où des mots sont affirmés ou niés l'un de l'autre, selon que les idées qu'ils signifient conviennent ou disconviennent : et cette vérité est encore de deux espèces, ou purement verbale et frivole, de laquelle je traiterai dans le chapitre dixième, ou bien réelle et instructive; et c'est elle qui est l'objet de cette connaissance réelle dont nous avons déjà parlé.

§ 7. *Objection contre la vérité verbale : Que, suivant ce que j'en dis, elle peut être entièrement chimérique.*

Mais peut-être qu'on aura encore ici, à l'égard de la vérité, le même scrupule qu'on a eu touchant la connaissance, et qu'on m'objectera : « Que, si la vérité n'est autre chose qu'une conjonction ou séparation de mots formant des « propositions, selon que les idées qu'ils signifient conviennent ou disconviennent dans l'esprit des hommes, la connaissance de la vérité « n'est pas une chose si estimable qu'on se l'imagine ordinairement; puisqu'à ce compte elle « ne renferme autre chose qu'une conformité « entre des mots et les productions chimériques « du cerveau des hommes. Car, qui ignore de « quelles notions bizarres est remplie la tête de « je ne sais combien de personnes, et quelles « étranges idées peuvent se former dans le cerveau de tous les hommes? Mais si nous nous « en tenons là, il s'ensuivra que, par cette règle, « nous ne connaissons la vérité de quoi que ce « soit, que d'un monde visionnaire, et cela en « consultant nos propres imaginations; et que « nous ne découvrons point de vérité qui ne con- « vienne aussi bien aux harpies et aux centaures, « qu'aux hommes et aux chevaux. Car les idées « des centaures et autres semblables chimères « peuvent se trouver dans notre cerveau, et y « avoir une convenance ou disconvenance, tout « aussi bien que les idées des êtres réels, et par « conséquent on peut former d'aussi véritables « propositions sur leur sujet, que sur des idées « de choses réellement existantes. De sorte que « cette proposition : *tous les centaures sont des « animaux*, sera aussi véritable que celle-ci : *tous « les hommes sont des animaux*; et la certitude « de l'une sera aussi grande que celle de l'autre. « Car, dans ces deux propositions, les mots sont « joints ensemble selon la convenance que les

« idées ont dans notre esprit, la convenance de « l'idée d'*animal* avec celle de *centaure* étant « aussi claire et aussi visible dans l'esprit, que « la convenance de l'idée d'*animal* avec celle « d'*homme*; et par conséquent ces deux propo- « sitions sont également véritables, et d'une égale « certitude. Mais à quoi nous sert une telle vé- « rité ? »

§ 8. *Réponse à cette objection : La vérité regarde les idées conformes aux choses.*

Ce qui a été dit dans le chapitre précédent, pour faire distinguer la connaissance réelle d'avec l'imaginaire, pourrait suffire ici à dissiper ce doute, et à faire discerner la vérité réelle de celle qui n'est que chimérique, ou, si vous voulez, purement nominale, puisque ces deux distinctions sont établies sur le même fondement. Mais il ne sera pas inutile de faire encore remarquer, dans cet endroit, que, quoique les mots ne signifient antre chose que nos idées, cependant, comme ils sont destinés à signifier des choses, la vérité qu'ils contiennent, lorsqu'ils viennent à former des propositions, ne saurait être que verbale, quand ils désignent dans l'esprit des idées qui ne conviennent point avec la réalité des choses. C'est pourquoi, la vérité, aussi bien que la connaissance, peut être fort bien distinguée en verbale et en réelle; celle-là étant seulement verbale, où les termes sont joints selon la convenance ou la disconvenance des idées qu'ils signifient, sans considérer si nos idées sont telles qu'elles existent ou peuvent exister dans la nature. Mais, au contraire, les propositions renferment une vérité réelle, lorsque les signes dont elles sont composées sont joints suivant que nos idées conviennent; et lorsque ces idées sont telles que nous les connaissons capables d'exister dans la nature, ce que nous ne pouvons connaître à l'égard des substances, qu'en sachant qu'il en a existé de telles.

§ 9. *La fausseté consiste à joindre les noms autrement que leurs idées ne conviennent.*

La vérité est l'expression par des paroles de la convenance ou de la disconvenance des idées, telle qu'elle est. La fausseté est la convenance ou la disconvenance des idées, exprimée par des paroles, autrement qu'elle n'est effectivement. Et tant que ces idées, ainsi désignées par certains sons, sont conformes à leurs archétypes, jusque-là seulement la vérité est réelle; de sorte que la connaissance de cette espèce de vérité consiste à savoir quelles sont les idées que les mots signifient, et à apercevoir la convenance ou la disconvenance de ces idées, selon qu'elle est désignée par ces mots.

§ 10. *Les propositions générales doivent être traitées plus au long.*

Mais, parce qu'on regarde les mots comme les grands véhicules de la vérité et de la connaissance, si j'ose m'exprimer ainsi, et que nous nous servons de mots et de propositions en communiquant et recevant la vérité, et pour l'ordinaire en raisonnant sur son sujet, j'examinerai plus au long en quoi consiste la certitude des vérités réelles renfermées dans des propositions, dans quels cas on peut la trouver, et je tâcherai de faire voir dans quelle espèce de propositions universelles nous sommes capables de voir certainement la vérité ou la fausseté réelle qu'elles renferment.

Je commencerai par les propositions générales, comme étant celles qui occupent le plus nos pensées, et qui donnent le plus d'exercice à nos spéculations. Car, comme les vérités générales étendent le plus notre connaissance, et qu'en nous instruisant tout d'un coup de plusieurs choses particulières, elles nous donnent de grandes vues et abrégent le chemin qui nous conduit à la connaissance, l'esprit en fait aussi l'objet le plus important de ses recherches.

§ 11. *Vérité morale et métaphysique.*

Outre la vérité, prise dans le sens rigoureux dont je viens de parler, il y en a deux autres espèces. La première est la vérité morale, qui consiste à parler des choses selon la persuasion de notre esprit, quoique la proposition que nous prononçons ne soit pas conforme à la réalité des choses. Il y a, en second lieu, une vérité métaphysique, qui n'est autre chose que l'existence réelle des choses, conforme aux idées auxquelles nous avons attaché les noms dont on se sert pour désigner ces choses[1]. Quoiqu'il

[1] « La *vérité morale* est appelée *véracité* par quel- « ques-uns, et la *vérité métaphysique* est prise vulgai- « rement par les métaphysiciens pour un attribut bien « inutile et presque vide de sens. Contentons-nous de « chercher la vérité dans la correspondance des proposi- « tions qui sont dans l'esprit avec les choses dont il s'a- « git. Il est vrai que j'ai attribué aussi la vérité aux idées, « en disant qu'elles sont vraies ou fausses ; mais alors je « l'entends en effet de la vérité des propositions, qui af-

semble d'abord que ce ne soit qu'une simple considération de l'existence même des objets, cependant, en y regardant de plus près, on verra que cette vérité renferme une proposition tacite, par où l'esprit joint tel objet particulier à l'idée qu'il s'en était formée auparavant, en lui assignant un certain nom. Mais, parce que ces considérations sur la vérité ont été examinées auparavant, ou qu'elles n'ont pas beaucoup de rapport à notre présent dessein, c'est assez que nous les ayons indiquées en cet endroit.

CHAPITRE VI.

Des propositions universelles, de leur vérité, et de leur certitude.

§ 1. *Il est nécessaire de parler des mots en traitant de la connaissance.*

Quoique la meilleure et la plus sûre voie pour arriver à une connaissance claire et distincte, soit d'examiner les idées et d'en juger par elles-mêmes, sans penser à leurs noms en aucune manière, cependant, c'est, je pense, ce qu'on pratique fort rarement, tant la coutume d'employer des sons pour des idées a prévalu parmi nous. Et chacun peut remarquer combien c'est une chose ordinaire aux hommes de se servir des noms à la place des idées; lors même qu'ils méditent et qu'ils raisonnent en eux-mêmes, surtout si les idées sont fort complexes, et composées d'une grande collection d'idées simples. C'est là ce qui fait que la considération des mots et des propositions est une partie si nécessaire d'un discours où l'on traite de la connaissance, qu'il est fort difficile de parler intelligiblement de l'une de ces choses sans expliquer l'autre.

§ 2. *Il est difficile d'entendre des vérités générales si elles ne sont exprimées par des propositions verbales.*

Comme toute la connaissance que nous avons se réduit uniquement à des vérités particulières ou générales, il est évident que, quoi qu'on puisse faire pour parvenir à l'intelligence des vérités particulières, l'on ne saurait jamais bien entendre les vérités générales, qui sont naturellement l'objet le plus ordinaire de nos recherches, ni les comprendre que fort rarement soi-même, qu'autant qu'elles sont conçues et exprimées par des paroles [1]. Ainsi, en recherchant ce qui constitue notre connaissance, il ne sera pas hors de propos d'examiner ce que c'est que la vérité et la certitude des propositions universelles.

§ 3. *Il y a une double certitude, l'une de vérité, et l'autre de connaissance.*

Mais, afin de pouvoir éviter ici l'illusion où nous pourrait jeter l'ambiguïté des termes, écueil dangereux en toute occasion, il est à propos de remarquer qu'il y a deux sortes de certitude, l'une de vérité, et l'autre de connaissance. Lorsque les mots sont joints de telle manière dans les propositions, qu'ils expriment exactement la convenance ou la disconvenance telle qu'elle est réellement, c'est une certitude de vérité. Et la certitude de connaissance consiste à apercevoir la convenance ou la disconvenance des idées, en tant qu'elle est exprimée dans les propositions. C'est ce que nous appelons ordinairement connaître la vérité d'une proposition, ou en être certain.

§ 4. *On ne peut pas être assuré qu'une proposition générale est véritable, lorsque l'essence de chaque espèce dont il est parlé n'est pas connue.*

Or, comme nous ne saurions être assurés de la vérité d'aucune proposition générale, à moins que nous ne connaissions les bornes précises et l'étendue des espèces que signifient les termes dont elle est composée, il serait nécessaire que nous connussions l'essence de chaque espèce, puisque c'est cette essence qui la constitue et la

« firment la possibilité de l'objet de l'idée : et dans ce « même sens on peut dire qu'un être est *vrai*, c'est-à-dire « la proposition qui affirme son existence actuelle, ou « du moins possible. »

[1] « Je crois qu'encore d'autres marques pourraient « faire cet effet; on le voit par le caractère des Chinois; « et on pourrait introduire un *caractère universel* fort « populaire et meilleur que le leur, si on employait de « petites figures à la place des mots, qui représentassent « les choses visibles par leurs traits, et les invisibles par « des visibles qui les accompagnent, y joignant de certaines notes additionnelles convenables pour faire entendre les flexions et les particules. Cela servirait d'abord pour communiquer avec les nations éloignées; « mais, si on l'introduisait aussi parmi nous, sans renoncer pourtant à l'écriture ordinaire, l'usage de cette « manière d'écrire serait d'une grande utilité pour enrichir « l'imagination, et pour donner des pensées moins sourdes « et moins verbales qu'on n'en a maintenant. »

détermine. C'est ce qu'il n'est pas malaisé de faire à l'egard de toutes les idées simples et des modes; car, dans les idées simples et dans les modes, l'essenee réelle et la nominale n'est qu'nne seule et même chose; on, ponr exprimer la même pensée en d'autres termes, l'idée abstraite que le terme général signifie, étant la seule chose qui constitue ou qu'on peut supposer qui constitue l'essence et les bornes de l'espèce, on ne peut être en peine de savoir jnsqu'où s'étend l'espèce, ou quelles choses sont comprises sous chaque terme; car il est évident que ee sont tontes celles qui ont une exaete conformité avec l'idée que ce terme signifie, et nnlle autre. Mais dans les substances, où une essence réelle, distincte de la nominale, est supposée constituer, déterminer et limiter les espèces, il est visible que l'étendne d'un terme général est fort incertaine; parce que, ne connaissant pas cette essence réelle, nous ne pouvons pas savoir ce qui est ou n'est pas de cette espèce, et, par conséquent, ce qui peut ou ne peut pas en être affirmé avec certitnde. Ainsi, lorsque nous parlons d'un homme ou de l'or, ou de quelqne autre espèce de substances naturelles, en tant que déterminée par une certaine essence réelle que la nature donne régulièrement à ehaque individu de cette espèce, et qui le fait être de cette espèce, nous ne saurions être certains de la vérité d'aucune affirmation ou négation faite sur le sujet de ces substances. Car, à prendre l'homme ou l'or en ce sens, ponr nne espèce de ehoses déterminée par des essenees réelles, différentes de l'idée complexe qni est dans l'esprit de celui qui parle, ces choses ne signifient qu'un je ne sais quoi; et l'étendue de ces espèces, fixée par de telles limites, est si inconnne et si indéterminée, qu'il est impossible d'affirmer avee quelque certitude que tous les hommes sont raisonnables, et que tout or est jaune. Mais lorsqu'on regarde l'essence nominale comme ce qui limite ehaque espèce, et que les hommes n'étendent point l'application d'aucun terme général au delà des choses particulières, sur lesquelles l'idée complexe qu'il signifie doit être fondée, ils ne sont point en danger de méconnaitre les bornes de ehaque espèce, et ne sauraient douter d'après eela, si une proposition est véritable on non [1]. J'ai vonlu expliquer en termes scolastiques cette incertitude des propositions qui regardent les substances, et me servir, en cette occasion, des mots *essence* et *espèce*, afin de montrer l'absurdité et l'inconvénient qu'il y a à se les figurer, en quelque sorte,

[1] « Quand même la définition d'ane substance actuellement existante ne serait pas bien déterminée à tous égards (comme en effet celle de l'homme ne l'est pas à l'égard de la figure externe), on ne laisserait pas d'avoir une infinité de propositions générales sar son sujet, qui sulvraient de la raison et des aatres qualités que l'on reconnait en lui. Tout ce que l'on peut dire sur ces propositions générales, c'est qu'en cas qu'on prenne l'homme pour la plus basse espèce, et qu'on la restreigne à la race d'Adam, on n'aura pas de propriétés de l'homme qu'on puisse énoncer par une proposition réciproque ou simplement convertible, si ce n'est par provision, comme en disant : *l'homme est le seul animal raisonnable*. Et prenant l'homme poar ceux de notre race, le *provisionnel* consiste à sous-entendre qa'il est le seal animal raisonnable parmi ceux qui nous sont connus; car il se pourrait qu'il y eût un jour d'antres animaux à qui fût commun avec la postérité des hommes d'à présent tout ce que nous y remarquons jusqu'ici, mais qui fussent d'ane aatre origine. Mais en cas que non, et supposé que Dieu eût défendu le mélange de ces races, et que Jésus-Christ n'eût racheté que la nôtre, il faudrait tâcher de faire des marques artificielles pour les distinguer entre elles. Il y aurait sans doute une différence iatime, mais comme elle ne se rendrait point reconnaissable, on serait réduit à la seule *dénomination extrinsèque* de la naissance, qa'on tâcherait d'accompagner d'nne marque artificielle durable, laquelle donnerait une *dénomination intrinsèque*, et un moyen constant de discerner notre race des aatres. Mais si l'homme n'était point pris pour *la plus basse* espèce, ni poar celle des aoimaax raisonnables de la race d'Adam, et si, au lieu de cela, il signifiait un genre commun à plusieurs espèces, qui appartient maintenant à une seule race connue, mais qui pourrait encore appartenir à d'autres, distinguables ou par la *naissance*, ou même par d'autres marques naturelles; alors, dis-je, ce genre aurait des *propositions réciproques*, et la définition présente de l'*homme* ne serait point provisionnelle. Il en est de même de l'*or* : si, par ce mot, on entend un genre dont jusqu'ici nous ne connaissons point de sous-division, et que nous prenons maintenant pour la plus basse espèce (mais seulement par provision, et jusqu'à ce que la subdivision soit connue); et si l'on en trouvait quelque jour une nouvelle espèce, je dis que, dans ce sens, la définition de ce genre ne doit point être jugée provisionnelle, mais perpétuelle. Et même, sans se mettre en peine des noms de l'homme ou de l'or, quelque nom qu'on donne au genre, ou à la plus basse espèce connue, et quand même on ne leur en donnerait aucun, ce qu'on vient de dire serait toujours vrai des idées des genres, ou des espèces, et les espèces ne seront définies que provisionnellement quelquefois par les définitions des genres. Cependant il sera toujours permis et raisonnable d'entendre qu'il y a une essence réelle interne appartenant, par une proposition réciproque, soit au genre, soit aux espèces, laquelle se fait connaître ordinairement par les marques externes. J'ai supposé jusqu'ici que la race ne dégénère ou ne change point : mais si la même passait dans une autre espèce, on serait d'autant plus forcé de recourir à d'autres marques et dénominations, intrinsèques ou extrinsèques, sans s'attacher à la race. »

comme des réalités qui seraient autre chose que des idées abstraites désignées par certains noms. En effet, supposer que les espèces des substances soient autre chose que la réduction même des substances en certaines sortes, rangées sous divers noms généraux, selon qu'elles conviennent aux différentes idées abstraites que nous désignons par ces noms-là, c'est confondre la vérité, et rendre incertaines toutes les propositions générales qu'on peut faire sur les substances. Ainsi, quoique peut-être ces matières pussent être exposées plus nettement et dans un meilleur langage, à des gens qui n'auraient aucune connaissance de la science scolastique, cependant, comme ces fausses notions d'essences et d'espèces ont pris racine dans l'esprit de la plupart de ceux qui ont reçu quelque teinture de cette sorte de savoir qui a si fort prévalu dans notre Europe, il est bon de les faire connaître et de les dissiper, pour donner lieu à un emploi des mots qui puisse produire la certitude.

§ 5. *Cela regarde plus particulièrement les substances.*

Lors donc que les noms des substances sont employés pour signifier des espèces qu'on suppose déterminées par des essences réelles que nous ne connaissons pas, ils sont incapables d'introduire la certitude dans l'entendement, et nous ne saurions être assurés de la vérité des propositions générales, composées de ces sortes de termes. La raison en est évidente. Car, comment pouvons-nous être assurés que telle ou telle qualité est dans l'or, tandis que nous ignorons ce qui est, ou n'est point dans l'or; puisque, selon cette manière de parler, rien n'est or, que ce qui participe à une essence qui nous est inconnue, et dont, par conséquent, nous ne saurions absolument pas dire où elle est. D'où il s'ensuit que nous ne pouvons jamais être assurés, à l'égard d'aucune partie de matière qui soit dans le monde, qu'elle est on n'est pas or, en ce sens-là; par la raison qu'il nous est tout à fait impossible de savoir si elle a ou n'a pas ce qui fait qu'une chose est appelée *or*, c'est-à-dire, cette essence réelle de l'or, dont nous n'avons absolument aucune idée. Il nous est, dis-je, aussi impossible de savoir cela, qu'il l'est à un aveugle de dire en quelle fleur se trouve ou ne se trouve point la couleur de *pensée*, puisqu'il n'a absolument aucune idée de la couleur *pensée*. Ou bien, si nous pouvions savoir certainement (ce qui n'est pas possible) où est l'essence réelle que nous ne connaissons pas, dans quelles particules de matière est, par exemple, l'essence réelle de l'or, nous ne pourrions pourtant point être assurés que telle ou telle qualité pût être attribuée avec vérité à l'or; puisqu'il nous est impossible de connaître qu'une telle qualité ou idée ait une liaison nécessaire avec une essence réelle dont nous n'avons aucune idée, quelle que soit l'espèce qu'on puisse imaginer que cette essence, qu'on suppose réelle, constitue effectivement.

§ 6. *Il n'y a, sur les substances, que peu de propositions universelles dont la vérité soit connue.*

D'autre part, quand les noms des substances sont employés, comme ils devraient toujours l'être, pour désigner les idées que les hommes ont dans l'esprit, quoiqu'ils aient alors une signification claire et déterminée, ils ne servent pourtant pas encore à former plusieurs propositions universelles, de la vérité desquelles nous puissions être assurés. Ce n'est pas parce qu'en faisant un tel usage des mots, nous sommes en peine de savoir quelles choses ils signifient, mais parce que les idées complexes qu'ils signifient, sont des combinaisons d'idées simples qui n'emportent avec elles aucune connexion ou incompatibilité visible qu'avec très-peu d'autres idées.

§ 7. *Parce qu'on ne peut connaître qu'en peu de rencontres la coexistence de leurs idées.*

Les idées complexes exprimées par les noms que nous donnons aux espèces des substances, sont des collections de certaines qualités que nous avons remarqué coexister dans un *substratum* inconnu, que nous appelons *substance*. Mais nous ne saurions connaître certainement quelles autres qualités coexistent nécessairement avec de telles combinaisons, à moins que nous ne puissions découvrir leur dépendance naturelle, dont nous ne saurions porter la connaissance fort loin, à l'égard de leurs premières qualités [1]. Et

[1] « J'ai déjà remarqué que le même embarras se trouve « dans les idées des *accidents*, dont la nature est un peu « abstraite, comme sont, par exemple, les figures de géo« métrie. Car lorsqu'il s'agit, je suppose, de la figure « d'un miroir qui rassemble tous les rayons parallèles « dans un point comme foyer, on peut trouver plusieurs « propriétés de ce miroir, avant que d'en connaître la « construction. Mais on sera incertain sur beaucoup d'au« tres affections qu'il peut avoir, jusqu'à ce qu'on trouve

pour toutes leurs secondes qualités, nous n'y pouvons absolument point découvrir de connexion, par les raisons qu'on a vues dans le chapitre III de ce quatrième livre. Premièrement, parce que nous ne connaissons point les constitutions réelles des substances, d'où dépend en particulier chaque seconde qualité. En second lieu, parce que, supposé que nous les connussions, elles ne pourraient nous servir que pour une connaissance expérimentale, et non pour une connaissance universelle, ne pouvant s'étendre avec certitude au delà de tel ou tel exemple, parce que notre entendement ne saurait découvrir aucune connexion imaginable entre une seconde qualité et quelque modification que ce soit d'une des premières qualités [1]. Voilà pourquoi l'on ne peut former sur les substances que fort peu de propositions générales qui emportent avec elles une certitude indubitable.

§ 8. *Exemple dans l'or.*

Tout or est fixe, est une proposition dont nous ne pouvons pas connaître certainement la vérité, quoique généralement on la croie véritable. Car, si, selon la vaine imagination des écoles, quelqu'un vient à supposer que le mot *or* signifie une espèce de choses que la nature a distinguée, au moyen d'une essence réelle qui lui appartient, il est évident qu'il ignore quelles substances particulières sont de cette espèce, et qu'ainsi il ne saurait avec certitude affirmer universellement aucune chose de l'or. Mais s'il prend le mot *or* pour une espèce déterminée par son essence nominale; que l'essence nominale soit, par exemple, l'idée complexe d'un corps d'une certaine couleur jaune, malléable, fusible, et plus pesant qu'aucun autre corps connu : en employant ainsi le mot *or* dans son usage propre, il n'est pas difficile de connaître ce qui est ou n'est pas or. Mais, avec tout cela, nulle autre qualité ne peut être universellement affirmée ou niée avec certitude de l'or, que ce qui a, avec cette essence nominale, une connexion ou une incompatibilité qu'on peut découvrir. La fixité, par exemple, n'ayant aucune connexion nécessaire avec la couleur, la pesanteur, ou aucune autre idée simple qui entre dans l'idée complexe que nous avons de l'or, ou avec cette combinaison d'idées prises ensemble, il est impossible que nous puissions connaître certainement la vérité de cette proposition, que *tout or est fixe* [1].

« en lui ce qui répond à la constitution interne des subs-« tances, c'est-à-dire, la construction de cette figure du « miroir, qui sera comme la clef de la connaissance ulté-« rieure. »

[1] « C'est que l'auteur suppose toujours que ces qua-« lités sensibles, ou plutôt les idées que nous en avons, « ne dépendent point des figures et mouvements naturel-« lement, mais seulement du bon plaisir de Dieu qui nous « donne ces idées.

« Cependant, si nous étions parvenus à connaître la « constitution interne de quelques corps, nous verrions « aussi quand ils devraient avoir ces qualités, qui seraient « réduites elles-mêmes à leurs raisons intelligibles, quand « même il ne serait jamais en notre pouvoir de les recon-« naître sensiblement dans ces idées sensitives, qui sont « un résultat confus des actions des corps sur nous. « Ainsi, maintenant que nous avons la parfaite analyse « du *vert*, en *bleu* et *jaune*, et n'avons presque plus « rien à demander à son égard, que par rapport à ces *in-« grédients*, nous ne sommes pourtant point capables « de déterminer les idées du bleu et du jaune, dans notre « idée sensitive du vert, par cela même que c'est une « idée confuse. C'est à peu près comme on ne saurait dé-« mêler l'idée des dents de la roue, c'est-à-dire de la « cause, dans la perception d'un *transparent artificiel* « fait par la prompte rotation d'une roue dentelée, ce qui « en fait disparaître les dents, et paraître à leur place un « transparent continuel imaginaire, composé des appa-« rences successives des dents et de leurs intervalles, « mais où la succession est si prompte, que notre phan-« tasie ne la saurait distinguer. On trouve donc bien ces « dents dans la notion distincte de cette transparence, « mais non pas dans cette perception sensitive confuse, « dont la nature est d'être et de demeurer confuse; au-« trement, si la confusion cessait (comme si le mouve-« ment devenait si lent qu'on en pût observer les parties « et leur succession), ce ne serait plus elle, c'est-à-dire, « ce ne serait plus ce phantôme de transparence. Et « comme on n'a point besoin de se figurer que Dieu, par « son bon plaisir, nous donne ce phantôme, et qu'il est « indépendant du mouvement des dents de la roue et de « leurs intervalles; comme, au contraire, on conçoit que « ce n'est qu'une expression confuse de ce qui se passe « dans ce mouvement, expression (dis-je) qui consiste « en ce que des choses successives sont confondues dans « une simultanéité apparente : ainsi il est aisé de juger « qu'il en sera de même à l'égard des autres *phantômes « sensitifs*, dont nous n'avons pas encore une parfaite « analyse, comme des couleurs, des goûts, etc. Car, pour « dire la vérité, ils méritent ce nom de phantômes, plu-« tôt que celui de *qualités*, ou même d'*idées*. Et il nous « suffirait, à tous égards, de les entendre aussi bien que « cette transparence artificielle, sans qu'il soit raisonna-« ble, ni possible, de prétendre en savoir davantage. Car, « vouloir que ces phantômes confus demeurent, et que « cependant on y démêle les ingrédients par la phantasie « même, c'est se contredire; c'est vouloir avoir le plaisir « d'être trompé par une agréable perspective, et vouloir « qu'en même temps l'œil voie la tromperie, ce qui serait « la gâter. »

[1] « Il ne faut point opposer deux choses qui s'accordent « et qui reviennent au même. Quand je pense à un corps « qui est en même temps jaune, fusible et résistant à la « coupelle, je pense à un corps dont l'essence spécifique, « quoique inconnue dans son intérieur, fait émaner ces

§ 9. Comme on ne peut découvrir aucune liaison entre la fixité et la couleur, la pesanteur et les autres idées simples de l'essence nominale de l'or que nous venons de proposer : de même, si nous faisons de notre idée complexe de l'or un corps jaune, fusible, ductile, pesant et fixe, nous serons dans la même incertitude à l'égard de sa capacité d'être dissous dans l'eau régale, et cela par la même raison. En effet, par la considération des idées mêmes, nous ne pouvons jamais affirmer ou nier avec certitude d'un corps dont l'idée complexe renferme la couleur jaune, une grande pesanteur, la ductilité, la fusibilité et la fixité, qu'il peut être dissous dans l'eau régale, et ainsi de ses autres qualités. Je voudrais bien voir une affirmation générale touchant quelque qualité de l'or, dont on puisse être certainement assuré qu'elle est véritable. Sans doute qu'on me répliquera d'abord : Voici une proposition universelle tout à fait certaine, *tout or est malléable*. A quoi je réponds : C'est là, j'en conviens, une proposition très-assurée, si la malléabilité fait partie de l'idée complexe que le mot *or* signifie. Mais tout ce qu'on affirme de l'or en ce cas-là, c'est que ce son signifie une idée dans laquelle est renfermée celle de malléabilité ; espèce de vérité et de certitude toute semblable à cette affirmation, *un centaure est un animal à quatre pieds*. Mais, si la malléabilité ne fait pas partie de l'essence spécifique signifiée par le mot *or*, il est visible que cette affirmation, *tout or est malléable*, n'est pas une proposition certaine. Car, que l'idée complexe de l'or soit composée de telles autres qualités qu'il vous plaira supposer dans l'or, la malléabilité ne paraîtra point dépendre de cette idée complexe, ni découler d'aucune idée simple qui y soit renfermée. La connexion qu'a la malléabilité avec ces autres qualités, si elle en a aucune, venant seulement de l'intervention de la constitution réelle de ses parties insensibles, laquelle constitution nous étant inconnue, il est impossible que nous apercevions cette connexion, à moins que nous ne puissions découvrir ce qui unit toutes ces qualités ensemble.

§ 10. *Les propositions universelles ne peuvent être certaines qu'autant que cette coexistence peut être connue ; mais cela ne s'étend pas fort loin.*

A la vérité, plus le nombre de ces qualités coexistantes, que nous réunissons sous un seul nom dans une idée complexe, est grand, plus nous rendons la signification de ce mot précise et déterminée. Mais pourtant nous ne pouvons jamais la rendre par ce moyen capable d'une certitude universelle, par rapport à d'autres qualités qui ne sont pas contenues dans notre idée complexe ; puisque nous n'apercevons point la liaison ou la dépendance qu'elles ont l'une avec l'autre, ne connaissant ni la constitution réelle sur laquelle elles sont fondées, ni comment elles en tirent leur origine. Car la principale partie de notre connaissance sur les substances ne consiste pas simplement, comme en d'autres choses, dans le rapport de deux idées qui peuvent exister séparément, mais dans la liaison et dans la coexistence nécessaire de plusieurs idées distinctes dans un même sujet, ou dans leur incompatibilité à coexister de cette manière. Si nous pouvions commencer par l'autre extrémité, et découvrir en quoi consiste une telle couleur, ce qui rend un corps plus léger ou plus pesant, quelle contexture de parties le rend malléable, fusible, fixe et propre à être dissous dans cette espèce de liqueur et non dans une autre ; si, dis-je, nous avions une telle idée des corps, et que nous pussions apercevoir en quoi consistent originairement toutes leurs qualités sensibles, et comment elles sont produites, nous pourrions nous en former des idées abstraites qui pourraient donner lieu à une connaissance plus générale, et nous mettraient en état de former des propositions universelles, qui emporteraient avec elles une certitude et une vérité générales. Mais, tant que nos idées complexes des espèces des substances seront aussi éloignées de cette constitution réelle et intérieure, d'où dépendent leurs qualités sensibles, et qu'elles ne seront composées que d'une collection imparfaite des qualités apparentes que nos sens peuvent découvrir, il ne pourra y avoir que très-peu de propositions générales touchant les substances, de la vérité réelle desquelles nous puissions être certainement assurés ; parce qu'il y a fort peu d'idées simples dont la connexion et la coexistence nécessaires nous soient connues d'une manière certaine et indubitable. Je crois, pour moi, que parmi toutes les secondes qualités des substances, et parmi les puissances qui s'y rapportent, on n'en saurait nommer deux dont la coexistence nécessaire ou l'incompatibilité puisse être connue certainement, hormis dans les qua-

« qualités de son fonds, et se fait connaître au moins « confusément par elles. Je ne vois rien en cela de mau- « vais, ni qui mérite d'être si souvent attaqué. »

lités qui appartiennent au même sens, lesquelles s'excluent nécessairement l'une l'autre, comme je l'ai déjà montré[1]. Personne, dis-je, ne peut connaître certainement par la couleur qui est dans un certain corps, quelle odeur, quel goût, quel son, ou quelles qualités tactiles il a, ni quelles altérations il est capable de produire en d'autres corps, ou de recevoir par leur moyen. On peut dire la même chose du son, du goût, etc. Comme les noms spécifiques dont nous nous servons pour désigner les substances, signifient des collections de ces sortes d'idées, il ne faut pas s'étonner que nous ne puissions former avec ces noms que fort peu de propositions générales d'une certitude réelle et indubitable. Mais pourtant, lorsque l'idée complexe de quelque sorte de substance que ce soit, contient quelque idée simple dont on peut découvrir la coexistence nécessaire avec quelque autre idée, alors, on peut former sur cette substance des propositions universelles qu'on a droit de regarder comme certaines. Si, par exemple, quelqu'un pouvait découvrir une connexion nécessaire entre la malléabilité et la couleur ou la pesanteur de l'or, ou avec quelque autre partie de l'idée complexe qui est désignée par ce nom-là, il pourrait former, avec certitude, une proposition universelle au sujet de l'or considéré sous ce rapport; et alors la vérité réelle de cette proposition, *tout or est malléable*, serait aussi certaine que la vérité de celle-ci, *les trois angles de tout triangle rectangle sont égaux à deux angles droits.*

§ 11. *Les qualités dont se composent nos idées complexes des substances dépendent, pour la plupart, de causes extérieures éloignées, et que nous ne pouvons apercevoir.*

Si nous avions de telles idées des substances, que nous pussions connaître quelles constitutions réelles produisent les qualités sensibles que nous y remarquons, et comment ces qualités en découlent, nous pourrions, par les idées spécifiques de leurs essences réelles que nous aurions dans l'esprit, reconnaître leurs propriétés, et découvrir quelles sont les qualités que les substances ont ou n'ont pas, plus certainement que nous ne pouvons le faire présentement par le secours de nos sens. De sorte que, pour connaître les propriétés de l'or, il ne serait pas plus nécessaire que l'or existât, et que nous fissions des expériences sur le corps que nous nommons ainsi, qu'il n'est nécessaire, pour connaître les propriétés d'un triangle, qu'un triangle existe dans quelque portion de matière. L'idée que nous aurions dans l'esprit servirait aussi bien pour l'un que pour l'autre. Mais tant s'en faut que nous ayons été admis dans les secrets de la nature, qu'à peine avons-nous jamais approché de l'entrée de ce sanctuaire. Car nous avons coutume de considérer les substances que nous rencontrons, chacune à part, comme une chose entière qui subsiste par elle-même, qui a en elle-même toutes ses qualités, et qui est indépendante de toute autre chose. C'est, dis-je, ainsi que nous nous représentons les substances, sans songer, pour l'ordinaire, aux opérations de ces fluides invisibles dont elles sont environnées. Cependant, les mouvements et les opérations de ces fluides produisent en grande partie les qualités qu'on remarque dans les substances, et que nous regardons comme les caractères distinctifs, par où nous les connaissons, et en vertu desquels nous leur donnons certains noms. Mais une pièce d'or qui existerait en quelque endroit par elle-même, séparée de l'impression et de l'influence de tout autre corps, perdrait aussitôt toute sa couleur et sa pesanteur, et peut-être aussi sa malléabilité, qui pourrait bien se changer en une parfaite friabilité; car je ne vois rien qui prouve le contraire. L'eau, dans laquelle la fluidité est, par rapport à nous, une qualité essentielle, cesserait d'être fluide, si elle était laissée à elle-même. Mais, si les corps inanimés dépendent autant d'autres corps extérieurs, par rapport à leur état présent, en sorte qu'ils ne seraient pas ce qu'ils nous paraissent être, si les corps qui les environnent étaient éloignés d'eux, cette dépendance est encore plus grande à l'égard des végétaux, qui se nourrissent, qui croissent et qui produisent des feuilles, des fleurs et des semences dans une constante succession. Et si nous examinons de plus près l'état des animaux, nous trouverons que, par rapport à la vie, au mouvement, et aux plus considérables qualités qu'on peut observer en eux, ils dépendent si fort des causes extérieures et des qualités d'autres corps qui ne font point partie d'eux-mêmes, qu'ils ne sauraient subsister un moment sans ceux-ci, quoique pourtant on ne

[1] « Je crois qu'on en trouverait peut-être; par exemple : tout corps palpable (ou qu'on peut sentir par l'attouchement) est visible. Tout corps dur fait du bruit, lorqu'on le frappe dans l'air. Les tons des cordes, ou des fils, sont en raison sous-doublée des poids qui causent leur tension. Il est vrai que ce que notre auteur demande ne réussit qu'autant qu'on conçoit des idées distinctes, jointes aux idées sensitives confuses. »

fasse pas grande attention à ces corps, dont ils dépendent, et qu'ils ne fassent point partie de l'idée complexe que nous nous formons de ces animaux. Otez l'air à la plus grande partie des créatures vivantes, pendant une seule minute, et elles perdront aussitôt le sentiment, la vie et le mouvement. C'est ce que la nécessité de respirer nous a forcés de reconnaître. Mais, combien y a-t-il d'autres corps extérieurs, et peut-être plus éloignés, d'où dépendent les ressorts de ces admirables machines, quoiqu'on ne les remarque pas communément, et qu'on n'y fasse même aucune réflexion? Et combien y en a-t-il que la recherche la plus exacte ne saurait découvrir? Les habitants de cette petite boule que nous nommons *la terre*, quoique éloignés du soleil de tant de millions de lieues, dépendent pourtant si fort du mouvement dûment tempéré des particules qui en émanent et qui sont agitées par la chaleur de cet astre, que si cette terre était transportée de la situation où elle se trouve présentement, à une petite partie de cette distance, de sorte qu'elle fût placée un peu plus loin ou un peu plus près de cette source de chaleur, il est plus que probable que la plus grande partie des animaux qui y sont périraient tout aussitôt, puisque nous les voyons mourir si souvent par l'excès ou le défaut de la chaleur du soleil, à quoi une position accidentelle les expose dans quelque partie de ce petit globe. Les qualités qu'on remarque dans une pierre d'aimant, doivent nécessairement avoir leur cause bien au delà des limites de ce corps; et la mortalité qui se répand souvent sur différentes espèces d'animaux par des causes invisibles, et la mort qui, à ce qu'on dit, arrive certainement à quelques-uns d'eux dès qu'ils viennent à passer la ligne, ou à d'autres, comme on n'en peut douter, pour être transportés dans un pays voisin, tout cela montre évidemment que le concours de l'opération de divers corps, avec lesquels on croit rarement que ces animaux aient aucune relation, est absolument nécessaire pour faire qu'ils soient tels qu'ils nous paraissent, et pour conserver ces qualités par où nous les connaissons et les distinguons. Nous nous trompons donc entièrement, de croire que les choses renferment en elles-mêmes les qualités que nous y remarquons; et c'est en vain que nous cherchons dans le corps d'une mouche ou d'un éléphant la constitution d'où dépendent les qualités et les puissances que nous voyons dans ces animaux, puisque, pour en avoir une parfaite connaissance, il nous faudrait regarder non-seulement au delà de cette terre et de notre atmosphère, mais même au delà du soleil ou des étoiles les plus éloignées que nos yeux aient encore pu découvrir. Car, il nous est impossible de déterminer jusqu'à quel point l'existence et l'opération des substances particulières qui sont dans notre globe dépendent de causes entièrement éloignées de notre vue. Nous voyons et nous apercevons une partie des mouvements, et des opérations les plus grossières, dans les choses qui nous environnent; mais d'où viennent ces torrents de matière qui conservent en mouvement et en état toutes ces admirables machines, comment sont-ils conduits et modifiés? c'est ce qui passe notre connaissance et toute la capacité de notre esprit. De sorte que les grandes parties, et les roues, si j'ose ainsi dire, de cette prodigieuse structure que nous nommons *l'univers*, peuvent avoir entre elles une telle connexion et une telle dépendance dans leurs opérations et dans leurs influences respectives (car nous ne voyons rien qui prouve le contraire) que les choses qui sont ici dans le coin que nous habitons prendraient peut-être une tout autre face, et cesseraient d'être ce qu'elles sont, si quelqu'une des étoiles ou quelqu'un de ces vastes corps qui sont à une distance inconcevable de nous, cessait d'être, ou de se mouvoir comme il fait. Ce qu'il y a de certain, c'est que les choses, quelque parfaites et entières qu'elles paraissent en elles-mêmes, ne sont pourtant que des dépendances d'autres parties de la nature, par rapport à ce que nous y voyons de plus remarquable : car, leurs qualités sensibles, leurs actions et leurs puissances dépendent de quelque chose qui leur est extérieur. Et, parmi tout ce qui fait partie de la nature, nous ne connaissons rien de si complet et de si parfait qui ne doive son existence et ses perfections à d'autres êtres qui sont dans son voisinage. De sorte que, pour comprendre parfaitement les qualités qui sont dans un corps, il ne faut pas borner nos pensées à la considération de la surface, mais porter notre vue beaucoup plus loin.

§ 12. Si cela est ainsi, il n'y a pas lieu de s'étonner que nous ayons des idées fort imparfaites des substances, et que les essences réelles, d'où dépendent leurs propriétés et leurs opérations, nous soient inconnues. Nous ne pouvons pas même découvrir quelle est la grosseur, la figure et la contexture des petites particules actives qui y sont réellement, et moins encore les différents mouvements que d'autres corps extérieurs

communiquent à ces particules, d'où dépend et par où se forme la plus grande et la plus remarquable partie des qualités que nous observons dans ces substances, et qui constituent les idées complexes que nous en avons. Cette seule considération suffit pour nous faire perdre toute espérance d'avoir jamais des idées de leurs essences réelles, au défaut desquelles les essences nominales que nous leur substituons, ne seront guère propres à nous donner aucune connaissance générale, ou à nous fournir des propositions universelles, capables d'une certitude réelle.

§ 13. *Le jugement peut s'étendre plus loin, mais ce jugement n'est pas connaissance.*

Nous ne devons donc pas être surpris qu'on ne trouve de certitude que dans un très-petit nombre de propositions générales qui regardent les substances. La connaissance que nous avons de leurs qualités et de leurs propriétés, s'étend rarement au delà de ce que nos sens peuvent nous apprendre. Peut-être que des gens curieux et appliqués à faire des observations, peuvent, par la force de leur jugement, pénétrer plus avant, et, par le moyen de quelques probabilités déduites d'une observation exacte, et de quelques apparences réunies à propos, faire souvent de justes conjectures sur ce que l'expérience ne leur a pas encore découvert; mais, ce n'est toujours que conjecturer [1], ce qui ne produit qu'une simple opinion, et n'est nullement accompagné de la certitude nécessaire à une vraie connaissance. Car toute notre connaissance générale est uniquement renfermée dans nos propres pensées, et ne consiste que dans la contemplation de nos propres idées abstraites. Toutes les fois que nous apercevons quelque convenance ou quelque disconvenance entre elles, nous avons une connaissance générale; de sorte que, formant des propositions, ou joignant, comme il faut, les noms de ces idées, nous pouvons énoncer des vérités générales avec certitude. Mais, parce que, dans les idées abstraites des substances que leurs noms spécifiques signifient, lorsqu'ils ont une signification distincte et déterminée, on ne peut découvrir de liaison ou d'incompatibilité qu'avec fort peu d'autres idées, la certitude des propositions universelles, qu'on peut faire sur les substances, est extrêmement bornée et défectueuse dans le principal point des recherches que nous faisons sur leur sujet; et parmi les noms des substances, à peine y en a-t-il un seul (quelle que soit l'idée qu'on lui attache) dont nous puissions dire généralement et avec certitude qu'il renferme telle ou telle autre qualité, qui ait une coexistence ou une incompatibilité constante avec cette idée, partout où elle se rencontre.

§ 14. *Ce qui est nécessaire pour que nous puissions connaître les substances.*

Avant que nous puissions avoir une telle connaissance dans un degré passable, nous devons savoir : premièrement, quels sont les changements que les premières qualités d'un corps produisent régulièrement dans les premières qualités d'un autre corps, et comment se fait cette altération. En second lieu, nous devons savoir quelles premières qualités d'un corps produisent certaines sensations ou idées en nous. Ce qui, à le bien prendre, ne signifie pas moins que connaître tous les effets de la matière sous ses diverses modifications de grosseur, de figure, de cohésion de parties, de mouvement et de repos, qu'il nous est absolument impossible de connaître sans révélation, comme tout le monde en conviendra, si je ne me trompe. Et quand même une révélation particulière nous apprendrait quelle sorte de figure, de grosseur et de mouvement dans les parties insensibles d'un corps, devrait produire en nous la sensation de la couleur jaune, et quelle espèce de figure, de grosseur et de contexture de parties doit avoir la superficie d'un corps pour pouvoir donner à de tels corpuscules le mouvement qu'il faut pour produire cette couleur, cela suffirait-il pour former avec certitude des propositions universelles touchant les différentes espèces de figure, de grosseur, de mouvement et de contexture, par où les particules insensibles des corps produisent en nous un nombre infini de sensations? Non, sans doute, à moins que nous n'eussions des facultés assez subtiles pour apercevoir au juste la grosseur, la

[1] « Mais si l'expérience justifie ces conséquences d'une « manière constante, ne semble-t-il pas qu'on puisse « acquérir des propositions certaines par ce moyen? « certaines (dis-je) au moins autant que celles qui assu- « rent, par exemple, que le plus pesant de nos corps est « fixe, et que celui qui est le plus pesant, après lui, est « volatile. Car il me semble que la *certitude* (*morale*, « s'entend, ou *physique*, mais non pas la *nécessité* ou « *certitude métaphysique*) de ces propositions qu'on a « apprises par l'expérience seule, et non par l'analyse « et la liaison des idées, est établie parmi nous avec rai- « son. »

figure, la contexture et le mouvement des corps, dans ces petites particules par où ils opèrent sur nos sens, afin que, par cette connaissance, nous puissions nous en former des idées abstraites. Je n'ai parlé dans cet endroit que des substances corporelles dont les opérations semblent avoir plus de proportion avec notre entendement; car, pour les opérations des esprits, c'est-à-dire, la faculté de penser et de mouvoir des corps, nous nous trouvons d'abord dans les plus profondes ténèbres; et peut-être même, après avoir examiné de plus près la nature des corps et leurs opérations, et considéré jusqu'où les notions mêmes que nous avons de ces opérations peuvent être portées avec quelque clarté au delà des faits sensibles, serons-nous contraints d'avouer qu'à cet égard même toutes nos découvertes ne servent presque à autre chose qu'à nous faire voir notre ignorance, et l'absolue incapacité où nous sommes de trouver rien de certain sur ce sujet.

§ 15. *Tant que nos idées des substances ne renfermeront point leurs constitutions réelles, nous ne pourrons former sur leur sujet que peu de propositions générales certaines.*

Il est, dis-je, de la dernière évidence que les constitutions réelles des substances n'étant pas renfermées dans les idées abstraites et complexes que nous nous formons de ces substances, et que nous désignons par leurs noms généraux, ces idées ne peuvent nous fournir qu'un petit degré de certitude universelle. En effet, les idées que nous avons des substances ne comprennent point leurs constitutions réelles, puisqu'elles ne sont point composées de la chose d'où dépendent les qualités que nous observons dans ces substances, ou avec laquelle elles ont une liaison certaine, et qui pourrait nous en faire connaître la nature. Supposons, par exemple, que l'idée à laquelle nous donnons le nom d'*homme*, soit, comme elle est communément, celle d'un corps d'une certaine forme extérieure, ayant sentiment, raison et faculté de se mouvoir volontairement. Comme c'est là l'idée abstraite, et par conséquent l'essence de l'espèce que nous nommons *homme*, nous ne pouvons former avec certitude que fort peu de propositions générales au sujet de l'homme, pris pour une telle idée complexe : parce que, ne connaissant pas la constitution réelle qui unit le sentiment, la puissance de se mouvoir et de raisonner, avec cette forme particulière, et par où ces quatre choses se trouvent unies ensemble dans le même sujet, il y a fort peu d'autres qualités avec lesquelles nous puissions apercevoir qu'elles aient une liaison nécessaire. Ainsi, nous ne saurions affirmer avec certitude que tous les hommes dorment à certains intervalles, qu'aucun homme ne peut se nourrir avec du bois ou des pierres, que la ciguë est un poison pour tous les hommes; parce que ces idées n'ont aucune liaison ou incompatibilité avec cette essence nominale que nous attribuons à l'homme, avec l'idée abstraite que ce nom signifie. Dans ce cas, et autres semblables, nous devons en appeler à des expériences faites sur des sujets particuliers, ce qui ne saurait s'étendre fort loin. A l'égard du reste, nous devons nous contenter d'une simple probabilité ; car, nous ne pouvons avoir aucune certitude générale, tant que notre idée spécifique de l'homme ne renferme point cette constitution réelle, qui est la racine à laquelle se rattachent toutes ces qualités inséparables, et d'où elles tirent leur origine. Et tandis que l'idée que nous faisons signifier au mot *homme* n'est qu'une collection imparfaite de quelques qualités sensibles et de quelques puissances qui se trouvent en lui, nous ne saurions découvrir aucune connexion ou incompatibilité entre notre idée spécifique et l'opération que les parties de la ciguë ou des pierres doivent produire sur sa constitution. Il y a des animaux qui mangent de la ciguë sans en être incommodés, et d'autres qui se nourrissent de bois et de pierres : mais tant que nous n'aurons aucune idée des constitutions réelles des différentes sortes d'animaux, d'où dépendent ces qualités, ces puissances-là, et autres semblables, nous ne devons point espérer de pouvoir jamais former sur leur sujet, des propositions universelles d'une entière certitude. Ce qui nous peut fournir de telles propositions, c'est seulement les idées qui sont unies à notre essence nominale, ou avec quelqu'une de ses parties, par des liens qu'on peut découvrir. Mais, ces idées-là sont en si petit nombre et de si peu d'importance, que nous pouvons regarder avec raison notre connaissance générale touchant les substances (j'entends une connaissance certaine) comme étant presque nulle.

§ 16. *En quoi consiste la certitude générale des propositions.*

Enfin, pour conclure, les *propositions générales*, de quelque espèce qu'elles soient, ne sont capables de certitude, que lorsque les termes

dont elles sont composées signifient des idées dont nous pouvons découvrir la convenance et la disconvenance, telle qu'elle y est exprimée. Et quand nous voyons que les idées que ces termes signifient, conviennent ou ne conviennent pas, selon qu'ils sont affirmés ou niés l'un de l'autre, c'est alors que nous sommes certains de la vérité ou de la fausseté de ces propositions. D'où nous pouvons inférer qu'une certitude générale ne peut jamais se trouver que dans nos idées. Toutes les fois que nous l'allons chercher ailleurs, dans des expériences ou des observations hors de nous, dès lors notre connaissance ne s'étend point au delà des exemples particuliers. C'est la contemplation de nos propres idées abstraites qui seule peut nous fournir une connaissance générale.

CHAPITRE VII.

Des propositions qu'on nomme maximes ou axiomes.

§ 1. *Les axiomes sont évidents par eux-mêmes.*

Il y a une espèce de propositions, qui, sous le nom de *maximes* ou d'*axiomes*, ont passé pour les principes des sciences ; et, parce qu'elles sont évidentes par elles-mêmes, on a supposé qu'elles étaient *innées*, sans que personne ait jamais tâché (que je sache) de faire voir la raison et le fondement de leur extrême clarté, qui nous force, pour ainsi dire, à leur donner notre consentement. Il n'est pourtant pas inutile d'entrer dans cette recherche, et de voir si cette grande évidence est particulière à ces seules propositions, comme aussi d'examiner jusqu'où elles influent sur nos autres connaissances, et leur servent de règle.

§ 2. *En quoi consiste cette évidence immédiate.*

La connaissance consiste, comme je l'ai déjà montré, dans la perception de la convenance ou de la disconvenance des idées. Or, partout où cette convenance ou disconvenance est aperçue immédiatement par elle-même, sans l'intervention ou le secours d'aucune autre idée, notre connaissance est évidente par elle-même. C'est de quoi sera convaincu tout homme qui considérera quelqu'une de ces propositions auxquelles il donne son consentement dès la première vue, sans l'intervention d'aucune preuve; car, il trouvera que la cause qui la lui fait recevoir est la convenance ou la disconvenance que l'esprit voit dans ces idées, en les comparant immédiatement entre elles, selon l'affirmation ou la négation que renferme une telle proposition.

§ 3. *Elle n'est pas particulière aux propositions qui passent pour axiomes.*

Cela étant ainsi, voyons présentement si cette évidence immédiate ne convient qu'à ces propositions, auxquelles on donne communément le nom de *maximes*, et qui ont l'avantage de passer pour *axiomes*. Il est visible que plusieurs autres vérités, qu'on ne reconnaît point pour axiomes, sont aussi évidentes par elles-mêmes que ces sortes de propositions. C'est ce que nous verrons bientôt, si nous parcourons les différentes sortes de convenance ou de disconvenance d'idées, dont nous avons fait mention ci-dessus, savoir, *identité, relation, coexistence* et *existence réelle ;* par où nous reconnaîtrons que non-seulement le peu de propositions qui ont passé pour maximes, sont évidentes par elles-mêmes, mais qu'un grand nombre, ou plutôt une infinité d'autres propositions le sont aussi.

§ 4. 1° *A l'égard de l'identité et de la diversité, toutes les propositions sont également évidentes par elles-mêmes.*

Car, premièrement, la perception immédiate d'une convenance ou disconvenance d'identité, étant fondée sur ce que l'esprit a des idées distinctes, elle nous fournit autant de propositions évidentes par elles-mêmes que nous avons d'idées distinctes qui sont comme le fondement de cette connaissance : et le premier acte de l'esprit, sans quoi il ne peut jamais être capable d'aucune connaissance, consiste à connaître chacune de ces idées par elle-même, et à la distinguer de toute autre. Chacun voit en lui-même qu'il connaît les idées qu'il a dans l'esprit, qu'il reconnaît aussi quand une idée est présente à son entendement, et ce qu'elle est; et que, lorsqu'il y en a plus d'une, il les connaît distinctement, sans les confondre l'une avec l'autre. Or, comme cela est toujours ainsi (car il est impossible qu'on n'aperçoive point ce qu'on aperçoit), on ne peut jamais douter qu'une idée qu'on a dans l'esprit, n'y soit actuellement, et ne soit ce qu'elle est, et que deux idées distinctes qu'on a dans l'esprit, n'y soient effectivement, et ne soient deux idées. Ainsi toutes ces sortes d'af-

firmations et de négations se font sans qu'il soit possible d'hésiter, d'avoir aucun doute ou aucune incertitude à leur égard ; et nous no pouvons éviter d'y donner notre consentement, dès que nous les comprenons, c'est-à-dire, dès que nous avons dans l'esprit les idées déterminées qui sont désignées par les mots contenus dans la proposition. Et par conséquent, toutes les fois que l'esprit vient à considérer attentivement une proposition, en sorte qu'il aperçoive que les deux idées qui sont signifiées par les termes dont elle est composée, et qui sont affirmées ou niées l'une de l'autre, ne sont qu'une même idée, ou sont différentes, dès lors il est infailliblement certain de la vérité d'une telle proposition. Cela a également lieu, si ces propositions sont composées de termes qui signifient des idées plus ou moins générales : par exemple, soit que l'idée générale de l'être soit affirmée d'elle-même, comme dans cette proposition, *tout ce qui est, est;* ou qu'une idée particulière soit affirmée d'elle-même, comme, *un homme est un homme*, ou, *ce qui est blanc, est blanc :* soit que l'idée de l'être en général soit niée du non-être, qui est (si j'ose ainsi parler) la seule idée différente de l'être, comme dans cette autre proposition, *il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas ;* ou que l'idée de quelque être particulier soit niée d'une autre qui en est différente, comme, un *homme n'est pas un cheval*, *le rouge n'est pas bleu.* La différence des idées fait voir aussitôt la vérité de la proposition avec une entière évidence, dès qu'on entend les termes dont on se sert pour les désigner, et cela avec autant de certitude et de facilité dans une proposition moins générale que dans celle qui l'est davantage ; toujours par la même raison, je veux dire, parce que l'esprit aperçoit dans toute idée qu'il a, qu'elle est la même avec elle-même, et que deux idées différentes, sont différentes et non pas les mêmes : ce dont il est également certain, soit que ces idées soient plus ou moins étendues, plus ou moins générales, plus ou moins abstraites. Par conséquent, le privilége d'être évident par soi-même n'appartient point uniquement, et par un droit particulier, à ces deux propositions générales, *tout ce qui est, est*, et, *il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps.* La perception d'être, ou de n'être point, n'appartient pas plutôt aux idées vagues, signifiées par ces termes, *tout ce qui*, et *chose*, qu'elle n'appartient à quelque autre idée que ce soit. Car, ces deux maximes ne signifient, dans le fond, autre chose, sinon que *le même est le même*, ou que *ce qui est le même n'est pas différent :* vérités qu'on reconnaît aussi bien dans des exemples plus particuliers que dans ces maximes générales, ou, pour parler plus exactement, qu'on découvre, dans des exemples particuliers, avant que d'avoir jamais pensé à ces maximes générales, et qui tirent toute leur force de la faculté que l'esprit a de discerner les idées particulières qu'il vient à considérer. En effet, il est très-évident que l'esprit connaît et aperçoit que l'*idée du blanc est l'idée du blanc*, et non *celle du bleu;* et que, lorsque l'idée du blanc est dans l'esprit, elle y est et n'en est pas absente. Il est clair, dis-je, qu'il l'aperçoit si clairement et le connaît si certainement, sans le secours d'aucune preuve, ou sans réfléchir sur aucune de ces deux propositions générales, que la considération de ces axiomes ne peut rien ajouter à l'évidence ou à la certitude de la connaissance qu'il a des choses. Il en est précisément de même de toutes les idées qu'un homme a dans l'esprit, comme chacun peut l'éprouver en soi-même. Il connaît que chaque idée est cette même idée, et non une autre, et qu'elle est dans son esprit et non hors de son esprit, lorsqu'elle y est actuellement ; il le connaît, dis-je, avec une certitude qui ne saurait être plus grande. D'où il s'ensuit qu'il n'y a point de proposition générale dont la vérité puisse être connue avec plus de certitude, ni qui soit capable de rendre cette première plus parfaite. Ainsi, notre connaissance intuitive s'étend aussi loin que nos idées, par rapport à l'identité, et nous sommes capables de former autant de propositions évidentes par elles-mêmes, que nous avons de noms pour désigner des idées distinctes. Sur cela, j'en appelle à l'esprit de chacun en particulier, pour savoir si cette proposition, *un cercle est un cercle*, n'est pas une proposition aussi évidente par elle-même que celle-ci qui est composée de termes plus généraux, *tout ce qui est, est;* et encore, si cette proposition, *le bleu n'est pas rouge*, n'est point une proposition dont l'esprit ne peut non plus douter, dès qu'il en comprend les termes, que de cet axiome, *il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas :* et ainsi de toutes les autres propositions de cette espèce.

§ 5. 2° *Par rapport à la coexistence, nous avons fort peu de propositions évidentes par elles-mêmes.*

En second lieu, pour ce qui est de la coexistence, ou d'une connexion entre deux idées, tellement nécessaire, que dès que l'une est supposée dans un sujet, l'autre doive l'être aussi d'une manière inévitable, l'esprit n'a une perception immédiate d'une telle convenance ou disconvenance qu'à l'égard d'un très-petit nombre d'idées. C'est pourquoi notre connaissance intuitive ne s'étend pas fort loin sur cet article; et l'on ne trouve, en ce genre, que très-peu de propositions évidentes par elles-mêmes. Il y en a pourtant quelques-unes; par exemple, l'idée de remplir un lieu égal au contenu de sa surface, étant attachée à notre idée de corps, je crois que c'est une proposition évidente par elle-même, que *deux corps ne sauraient être dans le même lieu* [1].

§ 6. 3° *Nous en pouvons avoir dans les autres relations.*

Quant à la troisième sorte de convenance qui regarde les relations des modes, les mathématiciens ont formé plusieurs axiomes sur la seule relation d'égalité, comme, que *si de quantités égales, on ôte des quantités égales, le reste sera égal.* Mais quoique cette proposition, et les autres du même genre, soient reçues par les mathématiciens comme autant de maximes, et que ce soient effectivement des vérités incontestables, je crois pourtant, qu'en les considérant avec toute l'attention imaginable, on ne saurait trouver qu'elles soient plus clairement évidentes par elles-mêmes que celles-ci : *un et un sont égaux à deux; si des cinq doigts d'une main, vous en ôtez deux, et deux autres des cinq doigts de l'autre main, le nombre des doigts qui restera sera égal.* Ces propositions, et mille autres semblables, qu'on peut former sur les nombres, se font recevoir nécessairement, dès qu'on les entend pour la première fois, et emportent avec elles une aussi grande, pour ne pas dire une plus grande évidence, que les axiomes des mathématiques.

§ 7. 4° *Touchant l'existence réelle, nous n'en avons aucune.*

En quatrième lieu, à l'égard de l'existence réelle, comme elle n'a de liaison avec aucune de nos idées, qu'avec celles que nous avons de nous-mêmes et du premier être, tant s'en faut que nous ayons sur l'existence réelle des autres êtres une connaissance qui nous soit évidente par elle-même, que nous n'en avons pas même une connaissance démonstrative. Et par conséquent il n'y a pas d'axiome sur leur sujet.

§ 8. 5° *Les axiomes n'ont pas beaucoup d'influence sur les autres parties de notre connaissance.*

Voyons après cela quelle est l'influence que ces maximes reçues sous le nom d'*axiomes* ont sur les autres parties de notre connaissance. La règle qu'on pose dans les écoles, que tout raisonnement vient de choses déjà connues et déjà accordées, *ex præcognitis et præconcessis*, comme ils parlent, cette règle, dis-je, semble faire regarder ces maximes comme le fondement de toute autre connaissance, et comme des choses déjà connues. Par où l'on entend, je crois, ces deux choses : la première, que ces axiomes sont les vérités qui se font connaître les premières à l'esprit; et la seconde, que les autres parties de notre connaissance dépendent de ces axiomes.

§ 9. *Parce que ce ne sont pas les vérités que nous connaissions les premières.*

Et premièrement, il paraît évidemment, par l'expérience, que ces vérités ne sont pas les premières connues, comme nous l'avons [1] déjà montré. En effet, qui ne s'aperçoit qu'un enfant connait certainement qu'un étranger n'est pas sa mère, que la verge qu'il craint n'est pas le sucre qu'on lui présente, longtemps avant que de savoir qu'il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas? Combien peut-on remarquer de vérités sur les nombres, dont on ne peut nier que l'esprit ne les connaisse parfaitement et n'en soit

[1] « Beaucoup de chrétiens le disputent, et même Aristote, et ceux qui après lui admettent des condensations « réelles et exactes, n'en doivent point convenir. Si l'on « prend ici le corps pour une masse impénétrable, l'énonciation de M. Locke sera vraie, parce qu'elle sera identique, ou à peu près; mais on lui niera que le corps « réel soit tel. Au moins dira-t-on que Dieu le pourrait « faire autrement, de sorte qu'on admettra cette impénétrabilité, seulement comme conforme à l'ordre naturel « des choses que Dieu a établi, et dont l'expérience nous « a assurés, quoique d'ailleurs il faille avouer qu'elle est « aussi très-conforme à la raison. »

[1] Liv. I, chap. 1.

pleinement convaincu, avant qu'il ait jamais pensé à ces maximes générales, auxquelles les mathématiciens les rapportent quelquefois dans leurs raisonnements? Tout cela est incontestable, et il n'est pas difficile d'en voir la raison. Car ce qui fait que l'esprit donne son consentement à ces sortes de propositions, n'étant autre chose que la perception qu'il a de la convenance ou de la disconvenance de ces idées, selon qu'il les trouve affirmées ou niées l'une de l'autre, en des termes qu'il entend, et connaissant d'ailleurs que chaque idée est ce qu'elle est, et que deux idées distinctes ne sont jamais la même idée, il doit s'ensuivre nécessairement de là, que parmi ces sortes de vérités évidentes par elles-mêmes, celles-là doivent être connues les premières, qui sont composées d'idées qui sont les premières dans l'esprit. Or, il est visible que les premières idées qui sont dans l'esprit, sont celles des choses particulières, desquelles l'entendement s'élève par degrés insensibles à un petit nombre d'idées générales qui, étant formées à l'occasion des objets des sens qui se présentent le plus communément, s'établissent dans l'esprit avec les noms généraux dont on se sert pour les désigner. Ainsi, les idées particulières sont les premières que l'esprit reçoit, qu'il discerne, et sur lesquelles il acquiert des connaissances. Après cela, viennent les idées moins générales, ou les idées spécifiques, qui suivent immédiatement les particulières; car les idées abstraites ne se présentent pas sitôt ni si aisément que les idées particulières, aux enfants, ou à un esprit qui n'est pas encore exercé à cette manière de penser. Que si elles paraissent aisées à former pour les personnes faites, ce n'est qu'à cause du constant et familier usage qu'ils en font; car si nous y réfléchissons attentivement, nous trouverons que les idées générales sont des fictions et des procédés de l'esprit qui offrent quelque embarras, et qui ne se présentent pas si aisément que nous sommes portés à nous le figurer. Prenons, par exemple, l'idée générale d'un triangle, quoiqu'elle ne soit pas la plus abstraite, la plus étendue, et la plus malaisée à former, il est certain qu'il faut quelque peine et quelque adresse pour se la représenter; car il ne doit être ni oblique, ni rectangle, ni équilatère, ni isocèle, ni scalène, mais tout cela à la fois, et nul de ces triangles en particulier. Il est vrai que dans l'état d'imperfection où se trouve notre esprit, il a besoin de ces idées; et qu'il se hâte de les former le plus tôt qu'il peut, pour communiquer plus aisément ses pensées et étendre ses propres connaissances, deux choses auxquelles il est naturellement fort enclin. Mais, avec tout cela, l'on a raison de regarder ces idées comme autant de marques de notre imperfection: ou du moins, cela suffit pour faire voir que les idées les plus générales et les plus abstraites ne sont pas celles que l'esprit reçoit les premières et avec le plus de facilité, ni celles qui sont les premiers objets de sa connaissance.

§ 10. *Parce que les autres parties de notre connaissance n'en dépendent pas.*

En second lieu, il suit évidemment de ce que je viens de dire, que ces maximes tant vantées ne sont pas les principes et les fondements de toutes nos autres connaissances. Car, s'il y a quantité d'autres vérités qui soient autant évidentes par elles-mêmes que ces maximes, et plusieurs mêmes qui nous sont plutôt connues qu'elles, il est impossible que ces maximes soient les principes d'où nous déduisons toutes les autres vérités. Ne saurait-on voir, par exemple, qu'*un et deux sont égaux à trois*, qu'en vertu de cet axiome ou de quelque autre semblable, *le tout est égal à toutes ses parties prises ensemble?* Qui ne voit, au contraire, qu'il y a bien des gens qui savent qu'*un et deux sont égaux à trois*, sans avoir jamais pensé à cet axiome, ou à aucun autre semblable par où l'on puisse le prouver, et qui le savent pourtant, aussi certainement qu'aucune autre personne puisse être assurée de la vérité de cet axiome, *le tout est égal à toutes ses parties*, ou de quelque autre que ce soit? C'est toujours la même raison, c'est-à-dire, l'évidence immédiate qu'ils voient dans cette proposition, *un et deux sont égaux à trois:* l'égalité de ces idées leur étant aussi visible et aussi certaine, sans le secours d'aucun axiome, que par son moyen, puisqu'ils n'ont besoin d'aucune preuve pour l'apercevoir. Et, lorsque ensuite on vient à savoir que le tout est égal à toutes ses parties, on ne voit pas plus clairement, ni plus certainement qu'auparavant, qu'un et deux sont égaux à trois. Car, s'il y a quelque différence entre ces idées, il est visible que celles de *tout* et de *parties* sont plus obscures, ou qu'au moins elles entrent plus difficilement dans l'esprit que celles d'*un*, de *deux* et de *trois*. Et je voudrais bien demander à ces gens qui prétendent que toute connaissance, excepté celle de ces principes généraux, dépend de principes généraux innés et évidents par eux-mêmes, de quel principe

on a besoin pour prouver qu'*un et un sont deux*, que *deux et deux sont quatre*, et que *trois fois deux font six?* Or, comme on connaît la vérité de ces propositions, sans le secours d'aucune preuve, il s'ensuit de là visiblement, ou que toute connaissance ne dépend point de certaines vérités déjà connues, et de ces maximes générales qu'on nomme *principes*, ou bien que ces propositions-là sont autant de principes; et, si on les met au rang des principes, il faudra y mettre aussi une grande partie des propositions qui regardent les nombres. Si nous ajoutons à cela toutes les propositions évidentes par elles-mêmes qu'on peut former sur toutes nos idées distinctes, le nombre des principes que les hommes viennent à connaître à différents âges, sera presque infini, ou du moins innombrable; et il en faudra mettre dans ce rang quantité qui ne viennent jamais à leur connaissance durant tout le cours de leur vie. Mais, que ces sortes de vérités se présentent à l'esprit, plus tôt ou plus tard, ce qu'on en peut dire véritablement, c'est qu'elles sont très-connues par leur propre évidence, qu'elles sont entièrement indépendantes, et qu'elles ne reçoivent et ne sont capables de recevoir les unes des autres aucune lumière ni aucune preuve, et moins encore les plus particulières des plus générales, ou les plus simples des plus composées; car les plus simples et les moins abstraites sont les plus familières, et celles qu'on aperçoit plus aisément et plus tôt. Mais, quelles que soient les plus claires idées, voici en quoi consiste l'évidence et la certitude de toutes ces sortes de propositions, c'est en ce qu'un homme voit que la même idée est la même idée, et qu'il aperçoit infailliblement que deux différentes idées sont des idées différentes. Car, lorsqu'on a dans l'esprit les idées d'un et de deux, l'idée du jaune et celle du bleu, l'on ne peut que connaître certainement que l'idée d'un est l'idée d'un, et non celle de deux, et que l'idée du jaune est l'idée du jaune, et non celle du bleu. En effet, un homme ne saurait confondre dans son esprit des idées qu'il y voit distinctes, ce serait supposer ces idées confuses et distinctes en même temps, ce qui est une parfaite contradiction; et d'ailleurs n'avoir point d'idées distinctes, ce serait être privé de l'usage de ses facultés, et n'avoir absolument aucune connaissance. Par conséquent, toutes les fois qu'une idée est affirmée d'elle-même, ou que deux idées parfaitement distinctes sont niées l'une de l'autre, l'esprit ne peut que donner son consentement à une telle proposition, comme à une vérité infaillible, dès qu'il entend les termes dont elle est composée. Il ne peut, dis-je, que la recevoir sans hésiter le moins du monde, sans avoir besoin de preuve, ni penser à ces propositions composées de termes plus généraux, auxquelles on donne le nom de *maximes*.

§ 11. *De quel usage sont ces maximes générales.*

Que dirons-nous donc de ces maximes générales? Sont-elles absolument inutiles? Nullement; quoique peut-être leur usage ne soit pas tel qu'on s'imagine ordinairement. Mais, parce que, douter le moins du monde des priviléges que certaines gens ont attribués à ces maximes, c'est une hardiesse contre laquelle on pourrait se récrier, comme contre un attentat horrible, qui ne va pas à moins qu'à renverser toutes les sciences, il ne sera pas inutile de considérer ces maximes par rapport aux autres parties de notre connaissance, et d'examiner plus particulièrement qu'on n'a encore fait, à quoi elles servent et à quoi elles ne sauraient servir.

1° Il paraît évidemment, par ce qui vient d'être dit, qu'elles ne sont d'aucun usage pour prouver ou pour confirmer des propositions particulières, qui sont évidentes par elles-mêmes.

2° Il n'est pas moins visible qu'elles ne sont ni n'ont jamais été les fondements d'aucune science. Je sais bien que sur la foi des scholastiques, on parle beaucoup des sciences et des maximes, sur lesquelles ces sciences sont fondées. Mais, je n'ai point eu, jusqu'ici, le bonheur de rencontrer quelqu'une de ces sciences, et moins encore d'en trouver une qui fût fondée sur ces deux maximes, *ce qui est, est;* et, *il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps.* Je serais fort aise qu'on me montrât quelque science fondée sur ces axiomes généraux, ou sur quelque autre semblable, et je serais bien obligé à quiconque voudrait me faire voir un ensemble ou un système de connaissances, ayant pour base ces mêmes maximes, ou quelque autre de cet ordre, duquel on ne puisse faire voir qu'il se soutient aussi bien sans le secours de ces sortes d'axiomes. Je demande si ces maximes générales ne peuvent point être du même usage dans l'étude de la théologie et dans les questions théologiques, que dans les autres sciences? Il est hors de doute qu'elles peuvent servir aussi dans la théologie à fermer la bouche aux chicaneurs et à terminer les disputes; mais je ne crois pour-

tant pas que personne en veuille conclure que la religion chrétienne est fondée sur ces maximes, ou que la connaissance que nous en avons, découle de ces principes. C'est de la révélation que nous est venue la connaissance de cette sainte religion; et, sans le secours de la révélation, ces maximes n'auraient jamais été capables de nous la faire connaître. Lorsque nous trouvons une idée par l'intervention de laquelle nous découvrons la liaison de deux autres idées, c'est une révélation qui nous vient de la part de Dieu par la voix de la raison; car, dès lors, nous connaissons une vérité que nous ne connaissions pas auparavant. Quand Dieu nous enseigne lui-même une vérité, c'est une révélation qui nous est communiquée par la voix de son esprit; et par là notre connaissance est augmentée. Mais, dans l'un et l'autre cas, ce n'est point de ces maximes que notre esprit tire sa lumière ou sa connaissance; car, dans l'un, elle nous vient des choses mêmes dont nous découvrons la vérité, en apercevant leur convenance ou leur disconvenance; et dans l'autre, la lumière nous vient immédiatement de Dieu, dont l'infaillible véracité, si j'ose me servir de ce terme, nous est une preuve évidente de la vérité de ce qu'il dit.

3° En troisième lieu, ces maximes générales ne contribuent en rien aux progrès que les hommes font dans les sciences, ou à la découverte de vérités auparavant inconnues. M. *Newton* a démontré dans son livre, qu'on ne peut assez admirer[1], plusieurs propositions qui sont tout autant de nouvelles vérités inconnues auparavant dans le monde, et qui ont porté la connaissance des mathématiques plus avant qu'elle n'avait été encore: mais, ce n'est point en recourant à ces maximes générales, *ce qui est, est; le tout est plus grand que sa partie*, et autres semblables, qu'il a fait ces belles découvertes. Ce n'est point, dis-je, par leur moyen qu'il est venu à connaître la vérité et la certitude de ces propositions. Ce n'est pas non plus par leur secours qu'il en a trouvé les démonstrations, mais, en découvrant des idées moyennes qui pussent lui faire voir la convenance ou la disconvenance des idées, telles qu'elles étaient exprimées dans les propositions qu'il a démontrées. Voilà l'emploi le plus considérable de l'entendement humain; c'est là ce qui l'aide le plus à étendre ses lumières et à perfectionner les sciences; en quoi il ne reçoit absolument aucun secours de la considération de ces maximes, ou autres semblables, qu'on fait tant valoir dans les écoles. Que si ceux qui ont conçu, par tradition, *une si haute estime* pour ces sortes de propositions, qu'ils croient qu'on ne peut faire un pas dans la connaissance des choses, sans le secours d'un axiome, et qu'on ne peut poser aucune pierre dans l'édifice des sciences, sans une maxime générale; si ces gens-là, dis-je, prenaient seulement la peine de distinguer entre le moyen d'acquérir la connaissance, et celui de communiquer la connaissance qu'on a une fois acquise, entre la méthode d'inventer une science et celle de l'enseigner aux autres, autant qu'elle est connue, ils verraient que ces maximes générales ne sont point les fondements sur lesquels les premiers inventeurs ont élevé ces admirables édifices, ni les clefs qui leur ont ouvert ces sanctuaires de la science; quoique, dans la suite, après qu'on eut érigé des écoles et établi des professeurs, pour enseigner les sciences que d'autres avaient déjà inventées, ces professeurs se soient souvent servis de maximes, c'est-à-dire, qu'ils aient établi certaines propositions évidentes par elles-mêmes, ou qu'on ne pouvait éviter de recevoir pour véritables, après les avoir examinées avec quelque attention: de sorte que, les ayant une fois imprimées dans l'esprit de leurs disciples comme autant de vérités incontestables, ils les ont employées dans l'occasion pour convaincre ces disciples de quelques vérités particulières qui ne leur étaient pas si familières que ces axiomes généraux, qui avaient été auparavant inculqués et fixés soigneusement dans leur esprit. Du reste, ces exemples particuliers, considérés avec attention, ne paraissent pas moins évidents par eux-mêmes à l'entendement, que les maximes générales qu'on propose pour les confirmer; c'est dans ces exemples particuliers que les premiers inventeurs ont trouvé la vérité, sans le secours de ces maximes générales; et tout autre homme, qui prendra la peine de les considérer attentivement, pourra faire encore la même chose.

Pour venir donc à l'usage qu'on fait de ces maximes: premièrement, elles peuvent servir, dans la méthode qu'on emploie ordinairement, pour enseigner les sciences jusqu'au point où elles ont été portées; mais elles ne servent que fort peu, ou même pas du tout, pour porter les sciences plus avant.

En second lieu, elles peuvent servir, dans les

[1] Intitulé: *Philosophiæ naturalis principia mathematica.*

disputes, à fermer la bouche à des chicaneurs opiniâtres, et à terminer ces sortes de contestations. Et ici, je demande qu'il me soit permis d'examiner si la nécessité d'employer ces maximes dans cette vue, n'a pas été introduite de la manière qu'on va voir. Les écoles ayant établi la dispute comme la pierre de touche de l'habileté des gens, et comme la preuve de leur science, elles adjugeaient la victoire à celui à qui le champ de bataille demeurait, et qui parlait le dernier; de sorte qu'on en concluait, que s'il n'avait pas soutenu le meilleur parti, il avait eu du moins l'avantage de mieux argumenter [1]. Mais, parce qu'en suivant cette méthode, il pouvait arriver que la dispute ne pourrait point être décidée entre deux combattants également experts, tant que l'un trouverait toujours un terme moyen pour prouver une certaine proposition, et que l'autre, par une distinction, ou sous-distinction, pourrait nier constamment la majeure ou la mineure de l'argument qui lui serait objecté; pour éviter que la dispute ne dégénérât en une suite infinie de syllogismes, on introduisit dans les écoles certaines propositions générales, dont la plupart sont évidentes par elles-mêmes, et qui, étant de nature à être reçues de tous les hommes avec un entier consentement, devaient être regardées comme des mesures générales de la vérité, et tenir lieu de principes (lorsque les disputants n'en avaient point posé d'autres entre eux) au delà desquels on ne pourrait point aller, et auxquels on serait obligé de se tenir de part et d'autre. Ainsi, ces maximes ayant reçu le nom de *principes* qu'on ne pouvait point nier dans la dispute, ils les prirent, par erreur, pour l'origine et la source d'où toute la connaissance avait commencé à s'introduire dans l'esprit, et pour les fondements sur lesquels les sciences étaient bâties; parce que, lorsque dans leurs disputes ils en venaient à quelqu'une de ces maximes, ils s'arrêtaient sans aller plus avant, et la question était terminée. Mais, j'ai déjà fait voir que c'est là une grande erreur.

Cette méthode, étant en vogue dans les écoles, qu'on a regardées comme les sources de la connaissance, le même usage de ces maximes s'est introduit dans la plupart des conversations hors des écoles, pour fermer la bouche aux chicaneurs, avec qui l'on est dispensé de raisonner plus longtemps, dès qu'ils viennent à nier ces principes généraux, évidents par eux-mêmes, et admis par toutes les personnes raisonnables qui y ont une fois fait quelque réflexion. Mais, encore une fois, ils ne servent dans ces occasions qu'à terminer les disputes. Car, au fond, si l'on en presse la signification, dans ces occasions mêmes, ils ne nous enseignent rien de nouveau. C'est chose déjà faite, par les idées moyennes dont on s'est servi dans la dispute, et dont on peut voir la liaison sans le secours de ces maximes; de sorte que, par le moyen de ces idées, la vérité peut être connue avant que la maxime ait été énoncée, et que l'argument ait été poussé jusqu'au premier principe. Car on n'aurait pas de peine à reconnaître un raisonnement vicieux, et à y renoncer, avant que d'en venir là, si dans la dispute on avait en vue de chercher et d'embrasser la vérité, et non de contester uniquement pour obtenir la victoire. C'est ainsi que les maximes servent à réprimer l'opiniâtreté de ceux que leur propre sincérité devrait obliger à se rendre plus tôt. Mais, la méthode des écoles ayant autorisé et encouragé les hommes à s'opposer à des vérités évidentes, et à y résister jusqu'à ce qu'ils soient battus, c'est-à-dire, qu'ils soient réduits à se contredire eux-mêmes, ou à combattre des principes établis, il ne faut pas s'étonner que dans la conversation ordinaire ils n'aient pas honte de faire ce qui est un sujet de gloire et passe pour vertu dans les écoles, je veux dire, de soutenir opiniâtrément et jusqu'à la dernière extrémité le côté de la question qu'ils ont une fois embrassé, vrai ou faux, même après qu'ils sont convaincus. Étrange moyen de parvenir à la vérité et à la connaissance, et qui l'est à tel point que les gens raisonnables répandus dans le reste du monde, qui n'ont pas été corrompus par l'éducation, auraient, je pense, bien de la peine à croire qu'une telle méthode eût jamais été suivie par des personnes qui font profession d'aimer la vérité, et qui passent leur vie à étudier la religion ou la nature, ou qu'elle eût été admise dans des séminaires destinés à propager les vérités de la religion ou de la phi-

[1] « Dans les disputes académiques c'est toujours le *ré-* « *pondant* ou le *soutenant* qui parle le dernier, et le « champ de bataille lui demeure toujours par une coutume « établie. Il s'agit de le tenter et non pas de le confondre; « autrement ce serait agir en ennemi, et, pour dire le « vrai, il n'est presque point question de la vérité dans « ces rencontres; aussi soutient-on en différents temps « des thèses opposées dans la même chaire. On montra à « Casaubon la salle de la Sorbonne, et on lui dit : Voici « un lieu où l'on a disputé durant tant de siècles; il ré- « pondit : *Qu'y a-t-on conclu?* »

losophie parmi ceux qui les ignorent entièrement ! Je n'examinerai point ici combien cette manière d'instruire est propre à détourner l'esprit des jeunes gens de l'amour et d'une recherche sincère de la vérité, et même à les faire douter s'il y a effectivement quelque vérité dans le monde, ou du moins s'il y en a quelqu'une qui mérite qu'on s'y attache. Mais, ce que je crois fortement, c'est, qu'excepté les pays qui ont admis la philosophie péripatéticienne dans leurs écoles, où elle a régné plusieurs siècles sans enseigner autre chose au monde que l'art de disputer, on n'a regardé nulle part ces maximes, dont nous parlons présentement, comme les fondements des sciences, et comme des secours importants pour avancer dans la connaissance des choses.

Ces maximes générales sont donc d'un grand usage dans les disputes, comme je l'ai dit, pour fermer la bouche aux chicaneurs, mais elles ne contribuent pas beaucoup à la découverte des vérités inconnues, ou à fournir à l'esprit le moyen de faire de nouveaux progrès dans la recherche de la vérité. Car, quel homme a jamais commencé par prendre pour base de ses connaissances cette proposition générale, *ce qui est, est*; ou, *il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps?* Qui est-ce qui, ayant pris pour principe l'une ou l'autre de ces maximes, en a déduit un système de connaissances utiles? l'une de ces maximes peut fort bien servir comme de pierre de touche, pour faire voir où aboutissent certaines fausses opinions qui renferment souvent de pures contradictions; mais, quelque propres qu'elles soient à dévoiler l'absurdité ou la fausseté du raisonnement ou de l'opinion particulière d'un homme, elles ne sauraient contribuer beaucoup à éclairer l'entendement, et l'on ne trouvera pas que l'esprit en reçoive beaucoup de secours pour les progrès qu'il fait dans la connaissance des choses; progrès qui ne seraient ni plus ni moins certains, quand même l'esprit n'aurait jamais pensé à ces deux propositions générales. A la vérité, elles peuvent servir dans l'argumentation, comme j'ai déjà dit, pour réduire un chicaneur au silence, en lui faisant voir l'absurdité de ce qu'il dit, et en l'exposant à la honte de contredire ce que tout le monde voit, et dont il ne peut s'empêcher lui-même de reconnaître la vérité. Mais, autre chose est de montrer à un homme qu'il est dans l'erreur, et autre chose de l'instruire de la vérité. Et je voudrais bien savoir quelles vérités ces propositions peuvent nous faire connaître, par leur influence, que nous ne connussions pas auparavant, ou que nous ne pussions connaître sans leur secours. Tirons-en toutes les conséquences que nous pourrons; ces conséquences se réduiront toujours à des propositions purement *identiques*[1]; et toute l'influence de ces maximes, si elle en a aucune, ne tombera que sur ces sortes de propositions. Chaque proposition particulière qui regarde l'identité ou la diversité est connue aussi clairement et aussi certainement par elle-même, si on la considère avec attention, qu'aucune de ces deux propositions générales; avec cette seule différence, que ces dernières, pouvant être appliquées à tous les cas, on y insiste davantage. Quant aux autres maximes moins générales, il y en a plusieurs qui ne sont que des propositions purement verbales, et qui ne nous apprennent autre chose que le rapport que certains noms ont entre eux. Telle est celle-ci, *le tout est égal à toutes ses parties;* car, je vous prie, quelle vérité réelle nous est enseignée par cette maxime? Que contient-elle de plus que ce qu'emporte par soi-même la signification du mot *tout?* et comprend-on que celui qui sait que le mot *tout* signifie ce qui est composé de toutes ses parties, soit fort éloigné de savoir que le *tout* est égal à toutes ses parties? Je crois, sur le même fondement, que cette proposition, *une montagne est plus haute qu'une vallée*, et plusieurs autres semblables, peuvent aussi passer pour des maximes. Cependant, lorsque les professeurs en mathématiques veulent apprendre aux autres ce qu'ils savent eux-mêmes de cette science, ils font très-bien de poser à l'entrée de leurs systèmes cette maxime et quelques autres semblables, afin que, dès le commencement, leurs écoliers, s'étant rendus tout à fait familières ces sortes de propositions exprimées en termes généraux, ils puissent s'accoutumer aux réflexions qu'elles renferment, et à regarder ces propositions plus générales, comme autant de sentences et de règles établies, qu'ils soient en état d'appliquer à tous les cas particuliers. Non qu'à les considérer avec une égale application, elles paraissent plus

[1] C'est-à-dire, où une idée est affirmée d'elle-même. Comme le mot *identique* est tout à fait inconnu dans notre langue, je me serais contenté d'en mettre l'explication dans le texte, s'il ne se fût rencontré que dans cet endroit. Mais, parce que je serai bientôt indispensablement obligé de me servir de ce terme, autant vaut-il que je l'emploie présentement. Le lecteur s'y accoutumera plus tôt, en le voyant plus souvent.

claires et plus évidentes que les exemples particuliers, pour la confirmation desquels on les propose, mais parce qu'étant plus familières à l'esprit, il suffit de les énoncer pour convaincre l'entendement. Cela, dis-je, vient plutôt, à mon avis, de la coutume que nous avons de les employer à cet usage, et de les fixer dans notre esprit à force d'y penser souvent, que de la différente évidence qui soit dans les choses. En effet, avant que la coutume ait établi dans notre esprit des méthodes pour penser et raisonner, je m'imagine qu'il en est tout autrement, et qu'un enfant à qui l'on ôte une partie de sa pomme, le connaît mieux dans cet exemple particulier que par cette proposition générale, le *tout* est égal à toutes ses parties; et que si l'une de ces choses a besoin de lui être confirmée par l'autre, il est plus nécessaire que la proposition générale soit introduite dans son esprit, à la faveur de la proposition particulière, que la particulière par le moyen de la générale; car c'est par des choses particulières que commence notre connaissance, qui s'étend ensuite par degrés à des idées générales. Cependant notre esprit prend après cela un chemin tout différent; car, réduisant sa connaissance à des propositions aussi générales qu'il peut, il se les rend familières et s'accoutume à y recourir comme à des modèles du vrai et du faux; et, les faisant servir ordinairement de règle pour mesurer la vérité des autres propositions, il vient à se figurer, dans la suite, que les propositions plus particulières empruntent leur vérité et leur évidence de la conformité qu'elles ont avec ces propositions plus générales, sur lesquelles on appuie si souvent en conversation et dans les disputes, et qui sont si constamment reçues. C'est là, je pense, la raison pourquoi, parmi tant de propositions évidentes par elles-mêmes, on n'a donné le nom de *maximes* qu'aux plus générales.

§ 12. *Si l'on ne prend pas garde à l'usage qu'on fait des mots, ces maximes peuvent servir à prouver de pures contradictions.*

Une autre chose qu'il ne sera pas, je crois, mal à propos d'observer sur ces maximes générales, c'est qu'elles sont si éloignées d'avancer, ou de confirmer notre esprit dans la vraie connaissance, que, si nos notions sont fausses, vagues ou incertaines, et que nous attachions nos pensées au son des mots, au lieu de les fixer sur les idées constantes et déterminées des choses, ces maximes générales serviront à nous confirmer dans des erreurs; et, selon cette méthode si ordinaire d'employer les mots sans aucun rapport aux choses, elles serviront même à prouver des contradictions. Par exemple, celui qui, avec Descartes, se formera dans l'esprit une idée de ce qu'il appelle *corps*, comme d'une chose qui n'est qu'étendue, peut démontrer aisément, par cette maxime, *ce qui est*, *est*, qu'il n'y a point de vide, c'est-à-dire, d'espace sans corps. Car l'idée à laquelle il attache le mot *corps* n'étant que pure étendue, la connaissance qu'il en déduit, que l'espace ne saurait être sans corps, est certaine. En effet, il connaît clairement et distinctement l'idée qu'il a de l'étendue, et il sait qu'elle est ce qu'elle est, et non une autre idée, quoiqu'elle soit désignée par ces trois noms, *étendue*, *corps* et *espace* : trois mots qui, signifiant une seule et même idée, peuvent sans doute être affirmés l'un de l'autre avec la même évidence et la même certitude que chacun de ces termes peut être affirmé de soi-même : et il est aussi certain que, tandis que je les emploie tous pour signifier une seule idée, cette affirmation, le *corps est espace*, est aussi véritable et aussi identique dans sa signification que celle-ci, *le corps est corps*, l'est, tant à l'égard de sa signification qu'à l'égard du son.

§ 13. *Exemple, dans l'idée du vide.*

Mais si une autre personne vient à se représenter la chose sous une idée différente de celle de Descartes, se servant pourtant avec Descartes du mot *corps*, mais regardant l'idée exprimée par ce mot, comme une chose qui est étendue et solide tout ensemble, il démontrera aussi aisément qu'il peut y avoir du vide, ou un espace sans corps, que Descartes a démontré le contraire. C'est que l'idée à laquelle il donne le nom d'espace, n'étant que l'idée simple d'extension, et celle à laquelle il donne le nom de corps étant une idée composée d'extension et de résistance ou solidité, jointes ensemble dans le même sujet, les idées de corps et d'espace ne sont pas exactement une seule et même idée, mais sont aussi distinctes dans l'entendement que les idées d'*un* et de *deux*, de *blanc* et de *noir*, ou que celles de *corporéité* et d'*humanité*[1], si j'ose me servir de ces termes barbares. D'où il s'ensuit que l'une n'est pas affirmée de l'autre, ni dans notre esprit, ni par les paroles dont on se sert pour les désigner; mais que cette

[1] Voyez livre III, chap. 8, § 2.

proposition négative qu'on en peut former, l'*extension* ou l'*espace n'est pas corps*, est aussi véritable et aussi évidemment certaine qu'aucune proposition qu'on puisse prouver par cette maxime, *il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps.*

§ 14. *Ces maximes ne prouvent point l'existence des choses hors de nous.*

Mais, quoiqu'on puisse également démontrer ces deux propositions, *il y a du vide*, et *il n'y en a point*, par le moyen de ces deux principes indubitables, *ce qui est, est; et il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas;* cependant, nul de ces principes ne pourra jamais servir à nous prouver qu'il y ait des corps actuellement existants, ou quels sont ces corps; car, pour cela, il n'y a que nos sens qui puissent nous l'apprendre, autant qu'il est en leur pouvoir. Quant à ces principes universels et évidents par eux-mêmes, comme ils ne sont autre chose que la connaissance constante, claire et distincte, que nous avons de nos idées les plus générales et les plus étendues, ils ne peuvent nous assurer de rien de ce qui se passe hors de notre esprit : leur certitude n'est fondée que sur la connaissance que nous avons de chaque idée considérée en elle-même, et de sa distinction d'avec les autres, sur quoi nous ne saurions nous méprendre, tant que ces idées sont dans notre esprit; quoique nous puissions nous tromper, et que souvent nous nous trompions effectivement, lorsque nous retenons les noms sans les idées, ou que nous les employons confusément, pour désigner tantôt une idée, et tantôt une autre. Dans ces cas-là, la force de ces axiomes ne portant que sur le son, et non sur la signification des mots, elle ne sert qu'à jeter dans la confusion et dans l'erreur. J'ai fait cette remarque pour montrer aux hommes, que ces maximes, quelque fort qu'on les exalte comme les grands boulevards de la vérité, ne les mettront pas à couvert de l'erreur, s'ils emploient les mots dans un sens vague et indéterminé. Du reste, dans tout ce qu'on vient de voir sur le peu qu'elles contribuent à l'avancement de nos connaissances, ou sur leurs dangereux usages, lorsqu'on les applique à des idées indéterminées, j'ai été fort éloigné de dire ou de prétendre qu'elles doivent être [1] laissées à l'écart, comme certaines gens ont été un peu trop prompts à me l'imputer. Je les reconnais pour des vérités, et des vérités évidentes par elles-mêmes, et en cette qualité elles ne peuvent point être laissées à l'écart. Quelque étendue que soit leur influence, c'est en vain qu'on voudrait tâcher de la resserrer, et c'est à quoi je ne songeai jamais. Je puis pourtant avoir raison de croire, sans faire aucun tort à la vérité, que, quelque grand fond qu'il semble qu'on fasse sur ces maximes, leur utilité ne répond point à cette idée; et je puis avertir les hommes de n'en pas faire un mauvais usage pour se confirmer eux-mêmes dans l'erreur.

§ 15. *Leur application aux idées complexes peut égarer.*

Mais, quelque usage qu'on en fasse dans des propositions verbales, elles ne sauraient nous procurer ou nous prouver la moindre connaissance qui appartienne à la nature des substances (telles qu'elles se trouvent et qu'elles existent hors de nous), au delà de ce que l'expérience nous enseigne. Et, quoique la conséquence de ces deux propositions qu'on nomme *principes*, soit fort claire, et que leur usage ne soit ni nuisible ni dangereux pour prouver des choses, à la démonstration desquelles le secours de ces maximes n'est nullement nécessaire, parce qu'elles sont assez claires par elles-mêmes sans leur entremise, c'est-à-dire, dans les cas où nos idées sont déterminées et connues par le moyen des noms qu'on emploie pour les désigner; cependant, lorsqu'on se sert de ces principes, *ce qui est*, *est*, et, *il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas*, pour prouver des propositions où il y a des mots qui signifient des idées complexes, comme ceux-ci, *homme*, *cheval*, *or*, *vertu*, etc., alors ces principes sont extrêmement dangereux, et engagent ordinairement les hommes à regarder et à recevoir la fausseté comme une vérité manifeste, et des choses fort incertaines comme des démonstrations, ce qui produit l'erreur, l'opiniâtreté, et tous les malheurs où peuvent s'engager les hommes en raisonnant mal. Ce n'est pas que ces principes soient moins véritables, ou qu'ils aient moins de force pour prouver des propositions composées de termes qui signifient des idées complexes, que des propositions qui ne roulent que sur des idées simples; mais c'est qu'en général les hommes se trompent en croyant

[1] Ce sont les propres termes d'un auteur qui a attaqué ce que M. Locke a dit du peu d'usage qu'on peut tirer des maximes. On ne voit pas trop bien ce qu'il entend par *lay aside*, laisser à l'écart. Peut-être a-t-il voulu dire par là *négliger*, *mépriser*. Quoi qu'il en soit, on ne peut mieux faire que de rapporter ses propres termes.

que, lorsqu'on retient les mêmes termes, les propositions roulent sur les mêmes choses, quoique, dans le fond, les idées que ces termes signifient, soient différentes. Ainsi, l'on se sert de ces maximes pour soutenir des propositions qui, par le son et par l'apparence, sont visiblement contradictoires, comme on l'a pu voir clairement dans les démonstrations dont je viens de parler sur le vide. De sorte que, toutes les fois que les hommes prennent des mots pour des choses, comme ils le font ordinairement, ces maximes peuvent servir, et servent communément, à prouver des propositions contradictoires, comme je vais le faire voir encore plus au long.

§ 16. *Exemple dans l'homme.*

Par exemple, que l'homme soit le sujet sur lequel on veut démontrer quelque chose par le moyen de ces premiers principes, et nous verrons que, tant que la démonstration dépendra des principes, elle ne sera que verbale, et ne nous fournira aucune proposition certaine, véritable et universelle, ni aucune connaissance de quelque être existant hors de nous. Premièrement, un enfant s'étant formé l'idée d'un homme, il est probable que son idée est justement semblable au portrait qu'un peintre fait des apparences visibles, qui jointes ensemble constituent la forme extérieure d'un homme; de sorte qu'une telle complication d'idées unies dans son entendement compose cette particulière idée complexe qu'il appelle *homme*; et comme le blanc ou la couleur de chair fait partie de cette idée, l'enfant peut vous démontrer qu'un nègre n'est pas un homme, parce que la couleur blanche est une des idées simples qui entrent constamment dans l'idée complexe qu'il appelle *homme*. Il peut, dis-je, démontrer en vertu de ce principe, *il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas*, qu'un nègre n'est pas un homme, sa certitude n'étant pas fondée sur cette proposition universelle, dont il n'a peut-être jamais ouï parler, ou à laquelle il n'a jamais pensé, mais sur la perception claire et distincte qu'il a de ces idées simples de noir et de blanc, qu'il ne peut confondre ensemble, ou prendre l'une pour l'autre, soit qu'il soit ou ne soit pas instruit de cette maxime. Vous ne sauriez non plus démontrer à cet enfant, ou à quiconque a une telle idée qu'il désigne par le nom d'*homme*, qu'un homme ait une âme, parce que son idée d'*homme* ne renferme en elle-même aucune telle notion; et par conséquent, c'est un point qui ne peut lui être prouvé par le principe, *ce qui est, est;* mais qui dépend de conséquences et d'observations, par le moyen desquelles il doit former son idée complexe, désignée par le mot *homme*.

§ 17. En second lieu, un autre qui en formant la collection de l'idée complexe qu'il appelle *homme*, est allé plus avant, et qui a ajouté à la forme extérieure le rire et le discours raisonnable, peut démontrer que les enfants, qui ne font que de naître, et les imbéciles, ne sont pas des hommes, par le moyen de cette maxime, *il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas*. Et en effet, il m'est arrivé de discourir avec des personnes fort raisonnables, qui m'ont nié positivement que les enfants et les imbéciles fussent hommes.

§ 18. En troisième lieu, peut-être qu'un autre ne compose l'idée complexe qu'il appelle *homme*, que des idées de corps, en général, et de la puissance de parler et de raisonner, et en exclut entièrement la forme extérieure. Et un tel homme peut démontrer qu'un homme peut n'avoir point de mains, et avoir quatre pieds; puisque aucune de ces deux choses ne se trouve enfermée dans son idée d'*homme* : et dans quelque corps ou figure qu'il trouve la faculté de parler jointe à celle de raisonner, c'est là un homme, à son égard; parce que, ayant une connaissance évidente d'une telle idée complexe, il est certain que *ce qui est, est.*

§ 19. *Combien ces maximes servent peu à prouver quelque chose, lorsque nous avons des idées claires et distinctes.*

De sorte qu'à bien considérer la chose, je crois que nous pouvons assurer que, lorsque nos idées sont déterminées dans notre esprit, et désignées par des noms fixes et connus, que nous leur avons attachés sous ces déterminations précises, ces maximes sont fort peu nécessaires, ou plutôt ne sont absolument d'aucun usage, pour prouver la convenance ou la disconvenance d'aucune de ces idées. Quiconque ne peut pas discerner la vérité ou la fausseté de ces sortes de propositions, sans le secours de ces maximes ou autres semblables, ne pourra le faire par leur entremise; puisqu'on ne saurait supposer qu'il connaisse sans preuves la vérité de ces maximes mêmes, s'il ne peut connaître sans preuve la vérité de ces autres propositions, qui sont aussi évidentes par elles-mêmes que ces maximes.

C'est sur ce fondement que la connaissance intuitive n'exige ou n'admet aucune preuve, dans une de ses parties plutôt que dans l'autre. Quiconque suppose qu'elle en a besoin renverse le fondement de toute connaissance et de toute certitude; et celui à qui il faut une preuve pour être assuré de cette proposition, *deux sont égaux à deux*, et pour y donner son consentement, aura aussi besoin d'une preuve pour pouvoir admettre celle-ci, *ce qui est, est*. De même, tout homme qui a besoin d'une preuve pour être convaincu que *deux ne font pas trois*, que le *blanc n'est pas noir*, qu'*un triangle n'est pas un cercle*, etc., ou que *deux autres idées déterminées et distinctes, quelles qu'elles soient, ne sont pas une seule et même idée*, aura besoin d'une démonstration, pour pouvoir être convaincu qu'il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas.

§ 20. *Leur usage est dangereux, lorsque nos idées sont confuses.*

Or, comme ces maximes sont de fort peu d'usage, lorsque nous avons des idées déterminées, elles sont d'ailleurs d'un usage fort dangereux, comme je viens de le montrer, lorsque nos idées ne sont pas déterminées, que nous nous servons de mots qui ne sont pas attachés à des idées précises, mais dont la signification est vague et inconstante, exprimant tantôt une idée et tantôt une autre; d'où s'ensuivent des méprises et des erreurs que ces maximes (citées en preuve, pour établir des propositions dont les termes signifient des idées indéterminées) servent à confirmer, et à graver plus fortement dans l'esprit par leur autorité.

CHAPITRE VIII.

Des propositions frivoles.

§ 1. *Certaines propositions n'ajoutent rien à notre connaissance.*

Je laisse présentement à d'autres à juger si les maximes, dont je viens de parler dans le chapitre précédent, sont d'un aussi grand usage pour la connaissance réelle qu'on le suppose généralement. Ce que je crois pouvoir assurer hardiment, c'est qu'il y a des propositions universelles, qui, quoique certainement véritables, ne répandent aucune lumière dans l'entendement, et n'ajoutent rien à notre connaissance.

§ 2. 1° *Les propositions identiques.*

Telles sont, premièrement, toutes les propositions purement identiques. On reconnaît d'abord, et à la première vue, qu'elles ne renferment aucune instruction. Car, lorsque nous affirmons le même terme de lui-même, soit qu'il ne soit qu'un simple son, ou qu'il contienne quelque idée claire et réelle, une telle proposition ne nous apprend rien que ce que nous devons déjà connaître certainement, soit que nous la formions nous-mêmes, ou que d'autres nous la proposent. A la vérité, cette proposition si générale, *ce qui est, est*, peut servir quelquefois à faire voir à un homme l'absurdité où il s'est engagé [1], lorsque, par des circonlocutions ou des termes équivoques, il veut, dans des exemples particuliers, nier la même chose d'elle-même; parce que personne ne peut se déclarer si ouvertement contre le bon sens, que de soutenir des contradictions visibles et directes en termes évidents; ou, s'il le fait, on est excusable de rompre tout entretien avec lui. Mais, avec tout cela, je crois pouvoir dire que, ni cette maxime, ni aucune autre proposition identique, ne nous apprend rien du tout: et, quoique cette célèbre maxime, qu'on fait si fort valoir comme le fondement de la démonstration, puisse être, et soit souvent employée pour confirmer ces sortes de propositions, tout ce qu'elle prouve n'emporte dans le fond autre chose que ceci: Que le même mot peut être affirmé de lui-même avec une entière certitude, sans qu'on puisse douter de la vérité d'une telle proposition, et il faut ajouter aussi, sans qu'on puisse arriver par là à aucune connaissance réelle.

§ 3. Car, à ce compte, le plus ignorant de tous les hommes, qui peut seulement former une proposition, et qui sait ce qu'il pense quand il dit oui ou non, peut faire un million de propositions de la vérité desquelles il peut être infailliblement assuré, sans néanmoins acquérir la moindre instruction par ce moyen; comme: *ce qui est âme est âme*, c'est-à-dire *une âme est une âme*, *un esprit est un esprit*, *une fétiche*

[1] « Faut-il compter cela pour rien? et peut-on s'empêcher de reconnaître que réduire une proposition à l'absurdité c'est démontrer sa contradictoire? Je crois bien qu'on n'instruira pas un homme en lui disant qu'il ne doit pas affirmer et nier le même en même temps; mais on l'instruit, en lui montrant, par la force des conséquences, qu'il le fait sans y penser. Il est difficile, à mon avis, de se passer toujours de ces démonstrations *apagogiques* (c'est-à-dire qui réduisent à l'absurdité) et de tout prouver par les *ostensives*, comme on les appelle; et les géomètres qui sont fort curieux là-dessus l'expérimentent assez. »

est une fétiche, etc., toutes propositions équivalentes à celles-ci, *ce qui est, est;* c'est-à-dire, *ce qui a l'existence a l'existence*, ou *celui qui a une âme a une âme*. Qu'est-ce autre chose que se jouer des mots? C'est faire justement comme un singe, qui s'amuserait à jeter une huître d'une main à l'autre, et qui, s'il avait des mots, pourrait sans doute dire, l'*huître dans la main droite est le sujet, et l'huître dans la main gauche est*[1] *l'attribut*, et former, par ce moyen, cette proposition évidente par elle-même, *l'huître est l'huître*, sans avoir, pour tout cela, le moindre grain de connaissance de plus. Cette manière d'agir pourrait tout aussi bien satisfaire la faim du singe que l'entendement d'un homme, et elle servirait autant à faire croître le premier en grosseur qu'à faire avancer le dernier en connaissance.

Je sais qu'il y a des gens qui s'intéressent beaucoup pour les propositions identiques, et qui s'imaginent qu'elles rendent de grands services à la philosophie, parce qu'elles sont évidentes par elles-mêmes. Ils les exaltent comme si elles renfermaient tout le secret de la connaissance, et que l'entendement fût conduit, uniquement par leur moyen, à toutes les vérités qu'il est capable de comprendre. J'accorde aussi volontiers que qui que ce soit que toutes ces propositions sont véritables et évidentes par elles-mêmes. Je conviens de plus que le fondement de toutes nos connaissances dépend de la faculté que nous avons d'apercevoir que la même idée est la même, et de la discerner de celles qui sont différentes, comme je l'ai fait voir dans le chapitre précédent. Mais je ne vois pas comment cela empêche que l'usage qu'on prétendrait faire des propositions identiques, pour l'avancement de la connaissance, ne puisse être traité de frivole. Qu'on répète aussi souvent qu'on voudra, *que la volonté est la volonté*, et qu'on attache à cela autant d'importance qu'on jugera à propos, de quel usage sera cette proposition, et une infinité d'autres semblables, pour étendre nos connaissances? Qu'un homme forme autant de ces sortes de propositions que les mots qu'il sait pourront lui permettre d'en faire, comme celles-ci, *une loi est une loi*, et *l'obligation est l'obligation : le droit est le droit*, et *l'injuste est l'injuste;* ces propositions, et autres semblables, lui seront-elles d'aucun usage pour apprendre la morale? lui feront-elles connaître, à lui ou aux autres, les devoirs de la vie? Ceux qui ne savent et ne sauront peut-être jamais ce que c'est que *juste* et *injuste*, ni les mesures de l'un et de l'autre, peuvent former avec autant d'assurance toutes ces sortes de propositions, et en connaître aussi infailliblement la vérité que celui qui est le mieux instruit des vérités de la morale. Mais quel progrès feront-ils, par le moyen de ces propositions, dans la connaissance d'aucune chose nécessaire ou utile à leur conduite?

On regarderait sans doute comme un pur badinage les efforts d'un homme qui, pour éclairer l'entendement sur quelque science, s'amuserait à entasser des propositions identiques et à insister sur des maximes comme celles-ci, *la substance est la substance, le corps est le corps, le vide est le vide, un tourbillon est un tourbillon, un centaure est un centaure*, et *une chimère est une chimère*, etc. Car toutes ces propositions, et autres semblables, sont également véritables, également certaines, et également évidentes par elles-mêmes. Mais, avec tout cela, elles ne peuvent passer que pour des propositions frivoles, si l'on prétend s'en servir comme de principes de doctrine, et s'y appuyer comme sur des moyens, pour parvenir à la connaissance, puisqu'elles ne nous enseignent rien que ce que tout homme, qui est capable de discourir, sait de lui-même, sans que personne le lui dise, savoir, *que le même terme est le même terme*, et *que la même idée est la même idée*. Et c'est sur ce fondement que j'ai cru et que je crois encore, que mettre en avant ces sortes de propositions et les inculquer, dans le dessein de répandre de nouvelles lumières dans l'entendement, ou de lui ouvrir un chemin vers la connaissance des choses, est une véritable duperie.

L'instruction consiste en quelque chose de bien différent. Quiconque veut entrer lui-même, ou faire entrer les autres dans des vérités qu'ils ne connaissent point encore, doit trouver des idées moyennes, et les ranger l'une auprès de l'autre, dans un tel ordre, que l'entendement puisse voir la convenance ou la disconvenance de celles qui sont en question. Les propositions qui servent à cela sont instructives, mais elles sont bien différentes de celles où l'on affirme le même terme de lui-même, ce qui n'est pas un moyen de parvenir à aucune espèce de connaissance, ni d'y faire parvenir les autres. Cela n'y contribue pas plus qu'il ne servirait à une personne qui voudrait apprendre à lire qu'on lui inculquât ces propositions, *un A est un A, un B est*

[1] Ce qu'on nomme autrement dans les écoles, *prædicatum*.

un B, etc. Un homme peut savoir cela aussi bien qu'aucun maître d'école, sans être pourtant jamais capable de lire un seul mot durant le cours de sa vie ; ces propositions, et autres semblables, purement identiques, ne contribuant en aucune manière à lui apprendre à lire, quelque usage qu'il en puisse faire.

Si ceux qui désapprouvent que je nomme frivoles ces sortes de propositions avaient lu et pris la peine de comprendre ce que j'ai écrit ci-dessus en termes fort intelligibles, ils n'auraient pu s'empêcher de voir que, par propositions identiques, je n'entends que celles-là seulement où le même terme, exprimant la même idée, est affirmé de lui-même. C'est là, à mon avis, ce qu'il faut entendre proprement par des propositions identiques ; et je crois pouvoir continuer d'affirmer, à l'égard de toutes ces sortes de propositions, que de les proposer comme des moyens d'instruire l'esprit c'est un vrai badinage. Car une personne qui a l'usage de la raison ne peut éviter de les rencontrer, toutes les fois qu'il est nécessaire qu'il en prenne connaissance, et, lorsqu'il en prend connaissance, il ne saurait douter de leur vérité.

Que si certaines gens veulent donner le nom d'*identique* à des propositions où le même terme n'est pas affirmé de lui-même, c'est à d'autres à juger s'ils parlent plus exactement que moi. Ce qu'il y a de certain, c'est que tout ce qu'ils disent des propositions qui ne sont pas identiques ne tombe point sur moi, ni sur ce que j'ai dit, puisque tout ce que j'ai dit se rapporte aux propositions où le même terme est affirmé de lui-même ; et je voudrais bien voir un exemple où l'on pût se servir d'une telle proposition pour avancer dans quelque connaissance que ce soit. Quant aux propositions d'une autre espèce, tout l'usage qu'on en peut faire ne me regarde en aucune manière, parce qu'elles ne sont pas du nombre de celles que je nomme *identiques*.

§ 4. 2° *Lorsqu'on affirme une partie d'une idée complexe du nom du tout.*

En second lieu, une autre espèce de propositions frivoles, c'est quand une partie de l'idée complexe est affirmée du nom du *tout*, ou, ce qui est la même chose, quand une partie de la définition est affirmée du mot défini. Telles sont toutes les propositions où le genre est affirmé de l'espèce, et où des termes plus généraux sont affirmés de termes qui le sont moins. Car, quelle instruction, quelle connaissance produit cette proposition, *le plomb est un métal,* dans l'esprit d'un homme qui connaît l'idée complexe que le mot *plomb* signifie, puisque toutes les idées simples qui constituent l'idée complexe, qui est signifiée par le mot de *métal,* ne sont autre chose que ce qu'il comprenait auparavant sous le nom de *plomb ?* Il est bien vrai qu'à l'égard d'un homme qui connaît la signification du mot *métal*, et non pas celle du mot *plomb,* il est plus court de lui expliquer la signification du terme de *plomb*, en lui disant que c'est un métal (ce qui signifie tout d'un coup plusieurs des idées simples qu'il comprend), que de les compter une à une, en lui disant que c'est un corps fort pesant, fusible et malléable.

§ 5. *Comme lorsqu'une partie de la définition est affirmée du mot défini.*

C'est encore se jouer sur des mots que d'affirmer quelque partie d'une définition du terme défini, ou d'affirmer une des idées dont est formée une idée complexe du nom de toute l'idée complexe, comme, *tout or est fusible :* car, la fusibilité étant une des idées simples qui composent l'idée complexe que le mot *or* signifie, affirmer du nom d'*or* ce qui est déjà compris dans sa signification reçue, qu'est-ce autre chose que jouer sur les mots? On trouverait beaucoup plus ridicule d'assurer gravement, comme une vérité fort importante, que l'or est jaune : mais je ne vois pas comment c'est une chose plus importante de dire que l'or est fusible ; si ce n'est que cette qualité n'entre point dans l'idée complexe dont le mot *or* est le signe dans le discours ordinaire. De quoi peut-on instruire un homme en lui disant ce qu'on lui a déjà dit, ou qu'on suppose qu'il sait auparavant ? Car on doit supposer que je sais la signification du mot dont un autre se sert en me parlant, ou bien il doit me l'apprendre. Que si je sais que le mot *or* signifie cette idée complexe de corps jaune, pesant, fusible, malléable, ce ne sera pas m'apprendre grand'chose que de réduire ensuite cela solennellement en une proposition, et de me dire gravement, *tout or est fusible.* De telles propositions ne servent qu'à faire voir le peu de sincérité d'un homme qui veut me faire accroire qu'il dit quelque chose de nouveau, en ne faisant que revenir plusieurs fois sur la définition des termes qu'il a déjà expliqués. Mais, quelque certaines qu'elles soient, elles n'emportent point d'autre connaissance que celle de la signification même des mots.

§ 6. *Exemples :* homme *et* palefroi.

Éclairons ceci par d'autres exemples : *Chaque homme est un animal ou un corps vivant*, est une proposition aussi certaine qu'il puisse y en avoir, mais qui ne contribue pas plus à la connaissance des choses que si l'on disait, *un palefroi est un cheval*, ou *un animal qui va l'amble ou qui hennit ;* car ces deux propositions roulent également sur la signification des mots, la première ne me faisant connaître autre chose, sinon que le corps, le sentiment et le mouvement, ou la puissance de sentir et de se mouvoir sont trois idées que je comprends toujours sous le nom d'*homme*, et que je désigne par ce nom-là. De sorte que le nom d'*homme* ne saurait appartenir aux choses où ces idées ne se trouvent point ensemble. Comme d'autre part quand on me dit qu'*un palefroi est un animal qui va l'amble et qui hennit,* on ne m'apprend par là autre chose, sinon que l'idée de corps, le sentiment, et une certaine manière d'aller avec une certaine espèce de voix, sont quelques-unes des idées que je renferme toujours sous le terme de *palefroi ;* tellement que le nom de *palefroi* n'appartient point aux choses où ces idées ne se trouvent point ensemble. Il en est justement de même lorsqu'un terme concret, qui signifie une ou plusieurs idées simples qui composent ensemble l'idée complexe qu'on désigne par le nom d'*homme*, est affirmé du mot *homme*. Supposez, par exemple, qu'un Romain eût signifié par le mot *homo* toutes ces idées distinctes unies dans un seul sujet, *corporeitas*, *sensibilitas*, *potentia se movendi*, *rationibilitas*, *risibilitas ;* il aurait pu, sans doute, affirmer très-certainement et universellement du mot *homo* une ou plusieurs de ces idées, ou toutes ensemble, mais par là il n'aurait dit autre chose, sinon que, dans son pays, le mot *homo* comprenait dans sa signification toutes ces idées. De même un chevalier de roman, qui, par le mot de *palefroi*, signifierait les idées suivantes, un corps d'une certaine figure, qui a quatre jambes, du sentiment et du mouvement, qui va l'amble, qui hennit, et est accoutumé à porter une femme sur son dos, pourrait, avec autant de certitude, affirmer universellement une de ces idées du mot *palefroi* ou toutes ensemble ; mais il ne nous enseignerait par là autre chose, si ce n'est que le mot de *palefroi*, en terme de roman, signifie toutes ces idées, et ne doit être appliqué à aucune chose en qui l'une de ces idées ne se rencontre pas. Mais si quelqu'un me dit que tout être, en qui le sentiment, le mouvement, la raison et le rire sont unis ensemble, a actuellement une notion de Dieu, ou peut être assoupi par l'opium ; une telle personne avance sans doute une proposition instructive, parce qu'avoir une notion de Dieu, ou être plongé dans le sommeil par l'opium, étant deux choses qui ne se trouvent pas renfermées dans l'idée que le mot d'*homme* signifie, nous sommes instruits, par ces propositions, de quelque chose de plus que de ce que le mot *homme* signifie simplement ; et, par conséquent, la connaissance que ces propositions renferment est plus que verbale [1].

§ 7. *On n'apprend par là que la signification des mots.*

On doit supposer qu'avant qu'un homme forme une proposition il entend les termes dont elle est composée : autrement, il parle comme un perroquet, ne songeant qu'à faire du bruit, et à former certains sons qu'il a appris de quelque autre, et qu'il prononce après lui, sans savoir pourquoi, et non comme une créature raisonnable qui emploie ces sons comme autant de signes des idées qu'elle a dans l'esprit. Il faut supposer aussi que celui qui écoute entend les termes dans le même sens que s'en sert celui qui parle, ou bien son discours n'est qu'un vrai jargon, un bruit confus et inintelligible. C'est pourquoi c'est se jouer des mots que de faire une proposition qui ne contienne rien de plus que ce qui est renfermé dans l'un des termes,

[1] « Ces *identiques à demi* ont encore une utilité particulière. Par exemple : *un homme sage est toujours* « *un homme ;* cela donne à connaître qu'il n'est pas infaillible, qu'il est mortel, etc. Une bonne partie des *vérités morales*, et des plus belles *sentences* des anciens « auteurs, est de cette nature. Elles n'apprennent rien « bien souvent, mais elles font penser à propos à ce que « l'on sait. Cet iambe de la tragédie latine,

cuivis potest accidere, quod cuiquam potest,

« ne fait que nous faire souvenir de la condition humaine, « que nous ne devons point nous regarder comme exempts « des maux ou des faiblesses qui sont le partage de l'humanité. Cette règle des jurisconsultes : *qui jure suo* « *utitur, nemini facit injuriam* (celui qui use de son « droit ne fait tort à personne) paraît frivole. Cependant « elle a un usage fort bon en certaines rencontres, et fait « penser justement à ce qu'il faut. Au reste, les propositions de fait, ou les expériences, comme celle qui dit « que l'opium est narcotique, nous mènent plus loin que « les vérités de la pure raison, qui ne peuvent jamais « nous faire aller au delà de ce qui est dans nos idées « distinctes. »

et qu'on suppose être déjà connue de celui à qui l'on parle, comme *un triangle a trois côtés*, ou *le safran est jaune*. Ce qui ne peut être souffert que lorsqu'un homme veut expliquer à un autre les termes dont il se sert, parce qu'il suppose que la signification lui en est inconnue, ou lorsque la personne avec qui l'on s'entretient déclare qu'elle ne les entend point, auquel cas on ne fait que lui enseigner la signification de tel mot, et l'usage de tel signe.

§ 8. *Et non aucune connaissance réelle.*

Il y a donc deux sortes de propositions dont nous pouvons connaître la vérité avec une entière certitude : il y a d'abord ces propositions frivoles qui ont de la certitude, mais une certitude purement verbale, et qui n'apporte aucune instruction dans l'esprit. En second lieu, nous pouvons connaître la vérité, et, par ce moyen, être certains des propositions qui affirment d'une chose quelque chose, qui est une conséquence nécessaire de l'idée complexe de la première, mais qui n'y est pas renfermée ; par exemple, que l'*angle extérieur de tout triangle est plus grand que l'un des angles intérieurs opposés*. Car, comme ce rapport de l'angle extérieur à l'un des angles intérieurs opposés ne fait point partie de l'idée complexe qui est signifiée par le mot *triangle*, c'est là une vérité réelle qui emporte une connaissance réelle et instructive.

§ 9. *Les propositions générales concernant les substances sont souvent frivoles.*

Comme nous n'avons que peu ou point de connaissance des combinaisons d'idées simples qui existent ensemble dans les substances, que, par le moyen de nos sens, nous ne saurions faire sur leur sujet aucunes propositions universelles qui soient certaines, au-delà du terme où leurs essences nominales nous conduisent, et comme ces essences nominales ne s'étendent qu'à un petit nombre de vérités très-peu importantes, en comparaison de celles qui dépendent de leurs constitutions réelles, il arrive de là que les propositions générales qu'on forme sur les substances sont pour la plupart frivoles, si elles sont certaines ; et que, si elles sont instructives, elles sont incertaines, et de telle nature que nous ne pouvons avoir aucune connaissance de leur vérité réelle, quelque secours que de constantes observations et l'analogie puissent nous fournir pour former des conjectures. D'où il arrive qu'on peut souvent rencontrer des discours fort clairs et fort suivis qui se réduisent pourtant à rien. Car il est visible que les noms des êtres substantiels, aussi bien que les autres, étant considérés dans toute l'étendue de la signification relative qui leur est assignée, peuvent être joints, avec beaucoup de vérité, par des propositions affirmatives et négatives, selon que leurs définitions respectives les rendent propres à être mis ensemble, et que les propositions, composées de ces sortes de termes, peuvent être déduites l'une de l'autre avec autant de clarté que celles qui fournissent à l'esprit les vérités les plus réelles ; et tout cela, sans que nous ayons aucune connaissance de la nature ou de la réalité des choses existantes hors de nous. Selon cette méthode, l'on peut faire en paroles des démonstrations et des propositions indubitables, sans pourtant avancer par là le moins du monde dans la connaissance de la vérité des choses. Par exemple, celui qui a appris les mots suivants, avec les significations ordinaires qu'on leur a respectivement attachées : *substance, homme, animal, forme, âme végétative, sensitive, raisonnable*, peut former plusieurs propositions indubitables au sujet de l'âme, sans savoir en aucune manière ce que l'âme est réellement. Chacun peut voir une infinité de propositions, de raisonnements et de conclusions de cette sorte dans quelques livres de métaphysique, de théologie scolastique, et d'une certaine espèce de physique, dont la lecture ne lui apprendra rien de plus de Dieu, des esprits et des corps, que ce qu'il en savait avant que d'avoir parcouru ces livres [1].

[1] « Il est vrai que les abrégés de métaphysique, et tels « autres livres de cette trempe qui se voient communé« ment, n'apprennent que des mots. Dire, par exemple, « que la métaphysique est la *science* de l'être en général, « qui en explique les principes et les affections qui en « émanent ; que les principes de l'être sont l'essence et « l'existence, et que les affections sont ou primitives (sa« voir, l'un, le vrai, le bon), ou dérivatives (savoir le « même et le divers, le simple et le composé, etc.), et, « en parlant de chacun de ces termes, ne donner que des « notions vagues et des distinctions de mots, c'est bien « abuser du nom de *science*. Cependant, il faut rendre « justice aux scolastiques plus profonds, et avouer qu'il « y a encore de l'or dans ces scories ; mais il n'y a que les « personnes éclairées qui en puissent profiter, et de char« ger la jeunesse d'un fatras d'inutilités, parce qu'il y a « quelque chose de bon par ci par là, ce serait mal ména« ger la plus précieuse de toutes les choses, qui est le « temps. Quant à la métaphysique réelle, nous commen« çons quasi à l'établir, et nous trouvons des vérités im« portantes fondées en raison, et confirmées par l'expé« rience, qui appartiennent aux substances en général. « Une telle métaphysique est ce qu'Aristote demandait, « c'est la science qui s'appelle chez lui ζητουμένη (*desi-*

§ 10. *Et pourquoi.*

Celui qui a la liberté de définir, c'est-à-dire de déterminer la signification des noms qu'il donne aux substances (ce que tout homme qui les établit signes de ses propres idées fait certainement), et qui détermine ces significations au hasard sur ses propres imaginations ou sur celles des autres hommes, et non sur un sérieux examen de la nature des choses mêmes, peut démontrer facilement ces différentes significations l'une à l'égard de l'autre, selon les différents rapports et les mutuelles relations qu'il a établis entre elles. Dans ce cas, soit que les choses conviennent ou disconviennent, telles qu'elles sont en elles-mêmes, il n'a besoin que de réfléchir sur ses propres idées et sur les noms qu'il leur a imposés. Mais aussi, par ce moyen, il n'augmente pas plus sa connaissance que celui-là n'augmente ses richesses, qui, prenant un sac de jetons, nomme l'un, placé dans un certain endroit, *un écu;* l'autre, placé dans un autre, *une livre;* et l'autre, dans un troisième endroit, *un sou.* Il peut, sans doute, en continuant toujours de même, compter fort exactement, et assembler une grosse somme, selon que ses jetons seront placés, et qu'ils signifieront plus ou moins, comme il le trouvera à propos. Mais il n'en sera pas plus riche d'une obole, et ne saura même pas combien vaut un écu, une livre ou un sou, mais seulement que l'une est contenue trois fois dans l'autre, et contient l'autre vingt fois. Or, c'est ce qu'on peut faire aussi dans la signification des mots, en leur donnant une étendue plus ou moins grande, ou égale, l'un par rapport à l'autre.

§ 11. 3° *Employer les mots en divers sens, c'est se jouer avec des sons.*

Mais, à l'occasion des mots qu'on emploie dans les discours, et surtout dans ceux de controverse, et où l'on dispute selon la méthode établie dans les écoles, voici une manière de se jouer des mots, qui a des conséquences encore plus dangereuses, et qui nous éloigne beaucoup plus de la certitude que nous espérons trouver dans les mots ou à laquelle nous prétendons arriver par leur moyen. C'est que la plupart des écrivains, bien loin de songer à nous instruire dans la connaissance des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, emploient les mots d'une manière vague et incertaine; de sorte que, ne tirant pas même de leurs mots des déductions claires et évidentes l'une par rapport à l'autre, en prenant constamment les mêmes mots dans la même signification, il arrive que leurs discours, qui, sans être fort instructifs, pourraient être du moins suivis et faciles à entendre, ne le sont point du tout. Il ne leur serait pas fort malaisé d'éviter ce défaut, s'ils ne trouvaient à propos de couvrir leur ignorance et leur opiniâtreté sous l'obscurité et l'embarras des termes; à quoi peut-être l'inadvertance et une mauvaise habitude contribuent beaucoup chez plusieurs personnes.

§ 12. *Marques des propositions verbales.*

Mais, pour conclure, voici les marques auxquelles on peut connaître les propositions purement verbales.

1° *Lorsqu'elles sont composées de deux termes abstraits affirmés l'un de l'autre.*

Premièrement, toutes les propositions où deux termes abstraits sont affirmés l'un de l'autre ne concernent que la signification des sons. Car, nulle idée abstraite ne pouvant être la même, avec aucune autre qu'avec elle-même, lorsque son nom abstrait est affirmé d'un autre terme abstrait, il ne peut signifier autre chose, si ce n'est que cette idée peut ou doit être appelée de ce nom; ou que ces deux noms signifient la même idée. Ainsi, qu'un homme dise, que l'*épargne est frugalité*, que *la gratitude est justice*, ou que *telle ou telle action est ou n'est pas tempérance;* quelque spécieuses que ces propositions et autres semblables paraissent du premier coup

« *derata*) ou qu'il cherchait, qui doit être à l'égard des autres sciences théoriques ce que la science de la félicité est aux arts dont elle a besoin, et ce que l'architecte est aux ouvriers. C'est pourquoi Aristote disait que les autres sciences dépendent de la métaphysique, comme de la plus générale, et en devraient emprunter leurs principes, démontrés chez elle; aussi faut-il savoir que la vraie morale est à la métaphysique ce que la pratique est à la théorie, parce que de la doctrine des substances, en commun, dépend la connaissance des esprits, et particulièrement de Dieu et de l'âme, qui donne une juste étendue à la justice et à la vertu. En effet, s'il n'y avait ni providence, ni vie future, le sage serait plus borné dans les pratiques de la vertu, car il ne rapporterait tout qu'à son contentement présent; et même ce contentement, qui paraît déjà chez Socrate, chez l'empereur Marc-Antonin, chez Epictète et autres anciens, ne serait pas si bien fondé toujours, sans ces belles et grandes vues que l'ordre et l'harmonie de l'univers nous ouvrent dans un avenir sans bornes. Autrement, la tranquillité de l'âme ne sera que ce qu'on appelle patience par force, de sorte que l'on peut dire que la *théologie naturelle*, comprenant deux parties, la théorie et la pratique, contient tout à la fois la métaphysique réelle et la morale la plus parfaite. »

d'œil, cependant, si l'on vient à en presser le sens et à examiner exactement ce qu'elles contiennent, ou trouvera qu'elles n'expriment pas autre chose que la signification de ces termes [1].

§ 13. 2° *Lorsqu'une partie de la définition est affirmée du terme défini.*

En second lieu, toutes les propositions où une partie de l'idée complexe qu'un certain terme signifie est affirmée de ce terme sont purement verbales; comme si je dis que *l'or est un métal*, ou, qu'*il est pesant*. Et ainsi, toute proposition où les mots de la plus grande étendue, qu'on appelle *genres*, sont affirmés de ceux qui leur sont subordonnés ou qui ont moins d'étendue, qu'on nomme *espèces* ou *individus*, est purement verbale.

Si nous examinons sur ces deux règles les propositions qui composent les discours écrits ou non écrits, nous trouverons peut-être qu'il y en a beaucoup plus qu'on ne croit communément, qui ne roulent que sur la signification des mots, et qui ne renferment rien que l'usage et l'application de ces signes.

En un mot, je crois pouvoir poser, pour une règle infaillible, que partout où l'idée qu'un mot signifie n'est pas distinctement connue et présente à l'esprit, et où quelque chose qui n'est pas déjà contenue dans cette idée n'est pas affirmée ou niée, dans ce cas-là, nos pensées sont uniquement attachées à des sons, et n'enferment ni vérité ni fausseté réelle. Ce qui, si l'on y prenait bien garde, pourrait peut-être épargner une grande perte de temps et bien de vaines disputes, et abréger extrêmement la peine que nous prenons, les tours et détours que nous faisons pour parvenir à une connaissance réelle et véritable.

[1] « Mais les significations des termes, c'est-à-dire les « définitions, jointes aux axiomes identiques, expriment « les principes de toutes les démonstrations : et comme « ces définitions peuvent faire connaître en même temps « les idées et leur possibilité, il est visible que ce qui en « dépend n'est pas toujours purement verbal. Pour ce qui « est de l'exemple cité : *La gratitude est justice*, ou plu- « tôt une partie de la justice, il n'est pas à mépriser, car « il fait connaître, que ce qui s'appelle *actio ingrati*, ou « la plainte qu'on peut faire contre les ingrats, devrait « être moins négligée dans les tribunaux. Les Romains « recevaient cette action contre les *liberti* (ou affranchis), « et encore aujourd'hui elle doit avoir lieu à l'égard de la « révocation des dons. Au reste, j'ai déjà dit ailleurs que « même des idées abstraites peuvent être attribuées l'une « à l'autre, le genre à l'espèce, comme en disant : *La « durée est une continuité, la vertu est une habitude*; « mais *la justice universelle est* non-seulement *une « vertu*, mais même c'est la vertu morale entière. »

CHAPITRE IX.

De la connaissance que nous avons de notre existence.

§ 1. *Les propositions générales et certaines ne se rapportent pas à l'existence.*

Nous n'avons considéré jusqu'ici que les essences des choses; et comme ce ne sont que des idées abstraites que nous recueillons dans notre esprit, en les détachant de toute existence particulière (car tout ce que l'esprit fait en se formant des abstractions, c'est de considérer une idée sans aucun rapport à aucune autre existence que celle qu'elle a dans l'entendement), elles ne nous donnent absolument point de connaissance d'aucune existence réelle. Sur quoi nous pouvons remarquer en passant, que les propositions universelles, de la vérité ou de la fausseté desquelles nous pouvons avoir une connaissance certaine, ne se rapportent point à l'existence; et, de plus, que toutes les affirmations ou négations particulières qui ne seraient pas certaines, si on les rendait générales, se rapportent uniquement à l'existence, donnant seulement à connaître l'union ou la séparation accidentelles de certaines idées dans des choses existantes, quoique, à les considérer dans leurs natures abstraites, ces idées n'aient aucune liaison ou incompatibilité nécessaire qui nous soit connue [1].

[1] Fort bien : et c'est en ce sens que les philosophes « aussi, distinguant si souvent entre ce qui est de l'*es- « sence* et ce qui est de l'*existence*, rapportent à l'*exis- « tence* tout ce qui est *accidentel* ou *contingent*. Bien « souvent on ne sait pas même si les propositions univer- « selles, que nous ne savons que par expérience, ne sont « pas peut-être accidentelles aussi, parce que notre expé- « rience est bornée. Comme dans les pays où l'eau n'est « point glacée, cette proposition qu'on y formera que « l'eau est toujours dans un état fluide n'est pas essen- « tielle; et on le connaît en venant dans des pays plus « froids. Cependant, on peut prendre l'*accidentel* d'une « manière plus rétrécie : en sorte qu'il y a comme un mi- « lieu entre lui et l'*essentiel*; et ce milieu est le *naturel*, « c'est-à-dire ce qui n'appartient pas à la chose nécessai- « rement, mais qui cependant lui convient, de soi, si « rien ne l'empêche. Ainsi quelqu'un pourra soutenir qu'à « la vérité il n'est pas essentiel à l'eau, mais qu'au moins « il lui est naturel, d'être fluide. On le pourrait soutenir, « dis-je, mais ce n'est pas une chose démontrée; et peut- « être que les habitants de la lune, s'il y en avait, au- « raient sujet de ne se pas croire moins fondés à dire qu'il « est naturel à l'eau d'être glacée. Cependant, il y a d'au- « tres cas où le naturel est moins douteux; par exemple, « un rayon de lumière va toujours droit dans le même

§ 2. *Triple connaissance de l'existence.*

Mais, sans parler ici de la nature des différentes espèces de propositions, que nous considérerons plus au long dans un autre endroit, examinons présentement quelle connaissance nous pouvons avoir de l'existence des choses, et comment nous y parvenons. Je dis donc que nous avons une connaissance de notre propre existence, par intuition; de l'existence de Dieu, par démonstration; et d'autres choses, par sensation.

§ 3. *La connaissance de notre existence est intuitive.*

Pour ce qui est de notre existence, nous l'apercevons avec tant d'évidence et tant de certitude, que la chose n'a pas besoin et n'est point capable d'être démontrée par aucune preuve. Je pense, je raisonne, je sens du plaisir et de la douleur; aucune de ces choses peut-elle m'être plus évidente que ma propre existence? Si je doute de toute autre chose, ce doute même me convainc de ma propre existence, et ne me permet pas d'en douter; car si je connais que je sens de la douleur, il est évident que j'ai une perception aussi certaine de ma propre existence que de l'existence de la douleur que je sens; ou, si je connais que je doute, j'ai une perception aussi certaine de l'existence de la chose qui doute que de cette pensée que j'appelle *doute*. C'est donc l'expérience qui nous convainc que nous avons une connaissance intuitive de notre existence, et une infaillible perception intérieure que nous sommes quelque chose. Dans chaque acte de sensation, de raisonnement ou de pensée, nous sommes intérieurement convaincus en nous-mêmes de notre propre être, et nous parvenons sur cela au plus haut degré de certitude qu'il est possible d'imaginer [1].

« milieu, à moins que par accident il ne rencontre quel- « que surface qui le réfléchit. Au reste, Aristote a cou- « tume de rapporter à la matière la source des choses *ac- « cidentelles :* mais alors il y faut entendre la matière « seconde, c'est-à-dire, le tas ou la masse des corps. »

[1] « Je suis entièrement d'accord de tout ceci; et j'a- « joute que l'aperception immédiate de notre existence, « et de nos pensées, nous fournit les premières vérités « *a posteriori*, ou de fait, c'est-à-dire les *premières ex- « périences;* comme les propositions identiques contien- « nent les premières vérités *a priori*, ou de raison, c'est- « à-dire les *premières lumières*. Les unes et les autres « sont incapables d'être prouvées et peuvent être appelées « *immédiates;* celles-là, parce qu'il y a immédiation en- « tre l'entendement et son objet; celles-ci parce qu'il y a « immédiation entre le sujet et le prédicat. »

CHAPITRE X.

De la connaissance que nous avons de l'existence de Dieu.

§ 1. *Nous sommes capables de connaître certainement qu'il y a un Dieu.*

Quoique Dieu ne nous ait donné aucune idée de lui-même qui soit née avec nous; quoiqu'il n'ait gravé dans nos âmes aucuns caractères originaux qui nous y puissent faire lire son existence, cependant on peut dire qu'en donnant à notre esprit les facultés dont il est orné, il ne s'est pas laissé sans témoignage, puisque nous avons des sens, de l'intelligence et de la raison, et que nous ne pouvons manquer d'avoir des preuves manifestes de son existence lorsque nous réfléchissons sur nous-mêmes [1]. Nous ne saurions nous plaindre avec justice de notre ignorance sur cet important article, puisque Dieu lui-même nous a fourni si abondamment les moyens de le connaître autant qu'il est nécessaire, à la fin pour laquelle nous existons, et à notre félicité, qui est le plus grand de tous nos intérêts. Mais, quoique l'existence de Dieu soit la vérité la plus aisée à découvrir par la raison, et que son évidence égale, si je ne me trompe, celle des démonstrations mathématiques, elle demande pourtant de l'attention, et il faut que l'esprit s'applique à la tirer de quelque partie incontestable de notre connaissance intuitive, par une déduction régulière. Sans cela, nous serons dans une aussi grande incertitude et dans une aussi grande ignorance à l'égard de cette vérité qu'à l'égard des autres propositions qui peuvent être démontrées avec évidence. Pour faire voir donc que nous sommes capables de connaître et de savoir avec certitude qu'il y a un Dieu, et pour montrer comment nous parvenons à cette connaissance, je crois que nous n'avons besoin que de faire réflexion sur nous-mêmes, et sur la certitude indubitable que nous avons de notre propre existence.

§ 2. *L'homme connaît qu'il existe lui-même.*

C'est, je pense, une chose incontestable, que

[1] « Dieu n'a pas seulement donné à l'âme des facultés « propres à le connaître, mais il lui a aussi imprimé des « caractères qui le marquent, quoiqu'elle ait besoin des « facultés pour s'apercevoir de ces caractères. Mais je ne « veux pas répéter ce qui a déjà été dit sur les idées et les « vérités innées, parmi lesquelles je compte l'idée de Dieu « et la vérité de son existence. »

l'homme connait clairement et certainement, qu'il existe et qu'il est quelque chose. S'il y a quelqu'un qui en puisse douter, je déclare que ce n'est pas à lui que je parle, pas plus que je ne voudrais disputer contre le pur néant, et entreprendre de convaincre un non-être qu'il est quelque chose. Que si quelqu'un veut pousser le pyrrhonisme jusqu'à ce point que de nier sa propre existence (car d'en douter effectivement, il est clair qu'on ne saurait le faire), je ne m'oppose point au plaisir qu'il a d'être un véritable néant; qu'il jouisse de ce prétendu bonheur, jusqu'à ce que la faim ou quelque autre incommodité lui persuade le contraire. Je crois donc pouvoir poser cela comme une vérité, dont tous les hommes sont convaincus certainement en eux-mêmes, sans avoir la liberté d'en douter en aucune manière, que chacun connait qu'il est quelque chose qui existe actuellement.

§ 3. *Il connait aussi que le néant ne saurait produire un être : donc, il y a quelque chose d'éternel.*

L'homme sait encore, par une certitude intuitive, que le pur néant ne peut pas plus produire un être réel qu'il ne peut être égal à deux angles droits. S'il y a quelqu'un qui ne sache pas que le non-être, ou l'absence de tout être ne peut pas être égal à deux angles droits, il est impossible qu'il conçoive aucune des démonstrations d'Euclide. Et par conséquent si nous savons que quelque être réel existe, et que le non-être ne saurait produire aucun être, il est d'une évidence mathématique que quelque chose a existé de toute éternité, puisque ce qui n'existait pas de toute éternité a dû avoir un commencement, et que tout ce qui a eu un commencement doit avoir été produit par quelque autre chose.

§ 4. *Cet être éternel doit être tout-puissant.*

Ensuite, il est évident que tout être qui tire son existence et son commencement d'un autre doit aussi tenir d'un autre tout ce qu'il a et tout ce qui lui appartient. Toutes ses facultés doivent aussi lui venir de la même source. Il faut donc que la source éternelle de tous les êtres soit aussi la source et le principe de toutes leurs puissances ou facultés; de sorte que cet être éternel doit aussi être tout-puissant.

§ 5. *Et tout intelligent.*

Outre cela, l'homme trouve en lui-même perception et connaissance. Nous pouvons donc faire encore un pas de plus, et être sûrs non-seulement que quelque être existe, mais encore qu'il y a au monde quelque être intelligent.

Il faut donc dire l'une de ces deux choses, on qu'il y a eu un temps où il n'existait aucun être intelligent et où la connaissance a commencé à exister; ou bien qu'il y a eu un être intelligent de toute éternité. Si l'on dit qu'il y a eu un temps où aucun être n'avait aucune connaissance et où l'être éternel était privé de toute intelligence, je réplique qu'il était donc impossible qu'aucune connaissance existât jamais. Car il est aussi impossible qu'une chose absolument dépourvue de connaissance et qui agit aveuglément et sans aucune perception produise un être intelligent, qu'il est impossible qu'un triangle se fasse à lui-même trois angles qui soient plus grands que deux droits. Et il est aussi contraire à l'idée de la matière privée du sentiment qu'elle se produise à elle-même du sentiment de la perception et de la connaissance, qu'il est contraire à l'idée du triangle qu'il se fasse à lui-même des angles qui soient plus grands que deux droits.

§ 6. *Et par conséquent Dieu.*

Ainsi, par la considération de nous-mêmes, et de ce que nous trouvons infailliblement dans notre propre nature, la raison nous conduit à la connaissance de cette vérité certaine et évidente, *Qu'il y a un Être éternel, très-puissant et très-intelligent, quelque nom qu'on lui veuille donner, soit qu'on l'appelle Dieu ou autrement, il n'importe.* Rien n'est plus évident; et, en considérant bien cette idée, il sera aisé d'en déduire tous les autres attributs que nous devons reconnaître dans cet être éternel. Que s'il se trouvait quelqu'un d'un orgueil assez insensé pour supposer que l'homme est le seul être qui ait de la connaissance et de la sagesse, mais que néanmoins il a été formé par le hasard, et que c'est ce même principe aveugle et sans connaissance qui conduit le reste de l'univers, je le prierais d'examiner à loisir cette censure pleine de raison et d'un noble enthousiasme, que Cicéron fait [1] quelque part de ceux qui pourraient avoir une telle pensée : *Quid enim verius*, dit ce sage Romain, *quam neminem esse oportere tam stulte arrogantem, ut in se mentem et rationem putet inesse*,

[1] *De Legibus*, lib. 2.

in cœlo mundoque non putet? Aut ut ea quæ vix summa ingenii ratione comprehendat, nulla ratione moveri putet? « N'est-il pas évident que personne ne devrait être assez sottement orgueilleux pour s'imaginer qu'il y a au dedans de lui entendement et raison, et que cependant il n'y a aucune intelligence qui gouverne les cieux et tout ce vaste univers; ou pour croire que ces choses, que toute la pénétration de son esprit est à peine capable de lui faire comprendre, se meuvent au hasard, et sans aucune règle? »

De ce que je viens de dire, il s'ensuit clairement, ce me semble, que nous avons une connaissance plus certaine de l'existence de Dieu que de quelque autre chose que ce soit, que nos sens ne nous aient pas découverte immédiatement. Je crois même pouvoir dire que nous connaissons plus certainement qu'il y a un Dieu, que nous ne connaissons qu'il y a quelque autre [1] chose hors de nous. Quand je dis que nous connaissons, je veux dire que nous sommes capables d'acquérir cette connaissance, qui ne saurait nous manquer, si nous nous y appliquons avec la même attention qu'à plusieurs autres objets de recherches.

§ 7. *L'idée que nous avons d'un être tout parfait n'est pas la seule preuve de l'existence d'un Dieu.*

Je n'examinerai point ici comment l'idée d'un être souverainement parfait qu'un homme peut se former dans son esprit prouve ou ne prouve point l'existence de Dieu. Car il y a une telle diversité dans les tempéraments des hommes et dans leur manière de penser, qu'à l'égard d'une même vérité dont on veut les convaincre, les uns sont plus frappés d'une raison, et les autres d'une autre. Je crois pourtant être en droit de dire, que ce n'est pas un fort bon moyen d'établir l'existence d'un Dieu et de fermer la bouche aux athées que de faire porter tout le fort d'un article aussi important que celui-là sur ce seul fondement, et de prendre pour unique preuve de l'existence de Dieu l'idée que quelques personnes ont de ce souverain Être. Je dis quelques personnes, car il est évident qu'il y a des gens qui n'ont aucune idée de Dieu; qu'il y en a d'autres qui en ont une telle idée qu'il vaudrait mieux qu'ils n'en eussent point du tout, et que la plus grande partie en ont une idée telle quelle, si j'ose me servir de cette expression. C'est, dis-je, une méchante méthode que de s'attacher trop fortement à cette découverte favorite, jusqu'à rejeter toutes les autres démonstrations de l'existence de Dieu, ou du moins de tâcher de les affaiblir, et d'empêcher qu'on ne les emploie, comme si elles étaient faibles ou fausses; quoique, dans le fond, ce soient des preuves qui nous font voir si clairement et d'une manière si convaincante l'existence de ce souverain Être, par la considération de notre propre existence et des parties sensibles de l'univers, que je ne pense pas qu'un homme sage y puisse résister [2]. Car il n'y a point, à ce que je crois,

[1] « Je suis extrêmement fâché d'être obligé de dire quelque chose contre cette démonstration : je ne le fais que pour indiquer une lacune à remplir. C'est principalement à l'endroit où l'auteur conclut (§ 3) que quelque chose a existé de toute éternité : j'y trouve de l'ambiguïté, si cela veut dire *qu'il n'y a jamais eu aucun temps où rien n'existait*. J'en demeure d'accord, et cela suit véritablement des précédentes propositions, par une conséquence toute mathématique. Car, si jamais il y avait eu rien, il y aurait toujours eu rien, le rien ne pouvant pas produire un être; donc nous-mêmes ne serions pas, ce qui est contre la première vérité d'expérience. Mais la suite fait voir d'abord qu'en disant que quelque chose a existé de toute éternité M. Locke entend une chose éternelle. Cependant il ne s'ensuit point, en vertu de ce qu'il a avancé jusqu'ici, que s'il y a toujours eu quelque chose, il y a toujours eu une certaine chose, c'est-à-dire, qu'il y a un être éternel. Car quelques adversaires diront que moi j'ai été produit par d'autres choses, et celles-ci encore par d'autres. De plus, si quelques-uns admettent des êtres éternels (comme les épicuriens leurs atomes), ils ne se croiront pas obligés pour cela d'accorder un être éternel, qui soit seul source de tous les autres. Car quand ils reconnaîtraient que ce qui donne l'existence donne aussi les autres qualités et puissances de la chose, ils nieraient qu'une seule chose donne l'existence aux autres, et ils diront même qu'à chaque chose plusieurs autres doivent concourir. Ainsi nous n'arriverons pas, par cela seul, à une source de toutes les puissances. Cependant il est très-raisonnable de juger qu'il y en a une, et même que l'univers est gouverné avec sagesse. Mais quand on croit la matière susceptible de sentiment, on pourra être disposé à croire qu'il n'est point impossible qu'elle le puisse produire. Au moins il sera difficile d'en apporter une preuve qui ne fasse voir en même temps qu'elle en est tout à fait incapable; supposé que notre pensée vienne d'un être pensant, peut-on prendre pour accordé, sans préjudice de la démonstration, que ce doit être Dieu? »

[2] « Quoique je sois pour les idées innées, et particulièrement pour celle de Dieu, je ne crois point que les démonstrations des cartésiens, tirées de l'idée de Dieu, soient parfaites. J'ai montré amplement ailleurs (dans les *Actes de Leipsick* et dans les *Mémoires de Trévoux*) que celle que M. Descartes a empruntée d'Anselme, archevêque de Cantorbéry, est très-belle et très-ingénieuse à la vérité, mais qu'il y a encore un vide à remplir. Ce célèbre archevêque, qui a, sans doute, été

de vérité plus certaine et plus évidente que celle-ci, que les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité sont devenues visibles depuis la création du monde, par la connaissance que nous en donnent ses ouvrages. Mais, bien que notre existence nous fournisse une preuve claire et incontestable de l'existence de Dieu, comme je l'ai déjà démontré, et bien que je croie que personne ne puisse éviter de s'y rendre, si on l'examine avec autant de soin que toute autre démonstration d'une aussi longue déduction : cependant, comme c'est un point si fondamental et d'une si haute importance, que toute la religion et la véritable morale en dépendent, je ne doute pas que mon lecteur ne m'excuse sans peine, si je reprends quelques parties de cet argument pour les mettre dans un plus grand jour.

§ 8. *Quelque chose existe de toute éternité.*

C'est une vérité tout à fait évidente qu'il doit y avoir quelque chose qui existe de toute éternité. Je n'ai encore ouï personne qui fût assez déraisonnable pour supposer une contradiction aussi manifeste que le serait celle de soutenir qu'il y a eu un temps où il n'existait absolument rien. Car ce serait la plus grande de toutes les absurdités que de croire que le pur néant, une parfaite négation et une absence de tout être, pût jamais produire quelque chose d'actuellement existant.

Puis donc que toute créature raisonnable doit nécessairement reconnaître que quelque chose a existé de toute éternité, voyons présentement quelle espèce de chose ce doit être.

§ 9. *Il y a deux sortes d'êtres, les uns pensants et les autres non pensants.*

L'homme ne connaît ou ne conçoit dans ce monde que deux sortes d'êtres.

Premièrement, ceux qui sont purement matériels, qui n'ont ni sentiment, ni perception, ni pensée, comme l'extrémité des poils de la barbe et les rognures des ongles.

Secondement, des êtres qui ont du sentiment, de la perception et des pensées, tels que nous

un des hommes les plus capables de son temps, se félicite, non sans raison, d'avoir trouvé un moyen de prouver l'existence de Dieu *a priori*, par sa propre notion, sans recourir à ses effets, et voici à peu près la force de son argument : Dieu est le plus grand, ou (comme parle Descartes) le plus parfait des êtres, ou bien c'est un être d'une grandeur et d'une perfection suprême, qui en embrasse tous les degrés. Telle est la notion de Dieu ; voici comment l'existence suit de cette notion : C'est quelque chose de plus d'exister que de ne pas exister, ou bien l'existence ajoute un degré à la grandeur et à la perfection ; et, comme l'énonce M. Descartes, l'existence elle-même est une perfection. Donc ce degré de grandeur et de perfection, c'est-à-dire l'existence, est dans cet être suprême, tout grand, tout parfait : car autrement, quelque degré lui manquerait, contre sa définition. Et par conséquent cet être suprême existe. Les scolastiques, sans excepter même leur docteur angélique, ont méprisé cet argument, et l'ont fait passer pour un paralogisme ; en quoi ils ont eu grand tort, et M. Descartes, qui avait étudié assez longtemps la philosophie scolatique au collége des jésuites de la Flèche, a eu grande raison de la rétablir. Ce n'est pas un paralogisme, mais c'est une démonstration imparfaite, qui suppose quelque chose qu'il fallait encore prouver, pour la rendre d'une évidence mathématique, c'est qu'on suppose tacitement que cette idée de l'être tout grand et tout parfait est possible, et n'implique point contradiction. Et c'est déjà quelque chose que, par cette remarque, on prouve que *supposé que Dieu soit possible, il existe* ; ce qui est le privilége de la seule divinité. On a droit de présumer la possibilité de tout être, et surtout celle de Dieu, jusqu'à ce que quelqu'un prouve le contraire ; de sorte que cet argument métaphysique donne déjà une conclusion morale démonstrative, qui porte que, suivant l'état présent de nos connaissances, il faut juger que Dieu existe, et agir conformément à cela. Mais il serait pourtant à souhaiter que d'habiles gens achevassent la démonstration dans la rigueur d'une évidence mathématique, et je crois avoir dit ailleurs quelque chose qui y pourra servir. L'autre argument de M. Descartes, qui entreprend de prouver l'existence de Dieu, parce que son idée est en notre âme, et qu'il faut qu'elle soit venue de l'original, est encore moins concluant. Car premièrement, cet argument a ce défaut, commun avec le précédent, qu'il suppose qu'il y a en nous une telle idée, c'est-à-dire que Dieu est possible. Car ce qu'allègue M. Descartes, qu'en parlant de Dieu nous savons ce que nous disons, et que par conséquent nous en avons l'idée, est un indice trompeur, puisqu'en parlant du mouvement mécanique perpétuel, par exemple, nous savons ce que nous disons, et cependant ce mouvement est une chose impossible, dont par conséquent on ne saurait avoir d'idée qu'en apparence. Et secondement, ce même raisonnement ne prouve pas assez que l'idée de Dieu, si nous l'avons, doit venir de l'original. On m'objectera peut-être que, reconnaissant en nous l'idée de Dieu, je ne dois point dire qu'on peut révoquer en doute s'il y en a une : mais je ne permets ce doute que par rapport à une démonstration rigoureuse, fondée sur l'idée de Dieu toute seule. Car on est assez assuré d'ailleurs de l'idée et de l'existence de Dieu. Et il ne faut pas oublier que j'ai montré comment les idées sont en nous, non pas toujours en sorte qu'on s'en aperçoive, mais toujours en sorte qu'on les peut tirer de son propre fonds, et rendre apercevables. Et c'est aussi ce que je crois de l'idée de Dieu, dont je tiens la possibilité et l'existence démontrées de plus d'une façon. Je crois d'ailleurs que presque tous les moyens qu'on a employés pour prouver l'existence de Dieu sont bons et pourraient servir, si on les perfectionnait, et je ne suis nullement d'avis qu'on doive négliger celui qui se tire de l'ordre des choses. »

nous reconnaissons nous-mêmes. C'est pourquoi, dans la suite, nous désignerons, s'il vous plaît, ces deux sortes d'êtres par les noms d'*êtres pensants* et *non pensants*; termes qui sont peut-être plus commodes pour le dessein que nous avons présentement en vue (s'ils ne le sont pas pour autre chose) que ceux de *matériel* et d'*immatériel*.

§ 10. *Un être non pensant ne saurait produire un être pensant.*

Si donc il doit y avoir un Être qui existe de toute éternité, voyons à laquelle de ces deux sortes d'êtres il doit appartenir. Et d'abord, la raison porte naturellement à croire que ce doit être nécessairement un être qui pense; car il est aussi impossible de concevoir que la simple matière non pensante produise jamais un être intelligent qui pense, qu'il est impossible de concevoir que le néant pût de lui-même produire la matière. En effet, supposons une partie de matière, grosse ou petite, qui existe de toute éternité, nous trouverons qu'elle est incapable de rien produire par elle-même. Supposons, par exemple, que la matière du premier caillou qui nous tombe entre les mains soit éternelle, que les parties en soient exactement unies, et qu'elles soient dans un parfait repos les unes auprès des autres : s'il n'y avait aucun être dans le monde, ce caillou ne demeurerait-il pas éternellement dans cet état, toujours en repos et dans une entière inaction? Peut-on concevoir qu'il puisse se donner du mouvement à lui-même, n'étant que pure matière, ou qu'il puisse produire aucune chose? Puis donc que la matière ne saurait, par elle-même, se donner du mouvement, il faut qu'elle ait son mouvement de toute éternité, ou que le mouvement lui ait été imprimé par quelque autre être plus puissant que la matière, laquelle, comme on voit, n'a pas la force de se mouvoir elle-même. Mais supposons que le mouvement soit de toute éternité dans la matière; cependant la matière, qui est un être non pensant, et le mouvement, ne sauraient jamais faire naître la pensée, quelques changements que le mouvement puisse produire, tant à l'égard de sa figure qu'à l'égard de la grosseur des parties de la matière. Il sera toujours autant au-dessus des forces du mouvement et de la matière de produire de la connaissance, qu'il est au-dessus des forces du néant de produire la matière. J'en appelle à ce que chacun pense en lui-même; qu'il dise s'il n'est point vrai qu'il pourrait concevoir aussi aisément la matière produite par le néant, que se figurer que la pensée ait été produite par la simple matière, dans un temps auquel il n'y avait aucune chose pensante, ou aucun être intelligent qui existât actuellement. Divisez la matière en autant de petites parties qu'il vous plaira (ce que nous sommes portés à regarder comme un moyen de la spiritualiser et d'en faire une chose pensante); donnez-lui, dis-je, toutes les figures et tous les différents mouvements que vous voudrez; faites-en un globe, un cube, un cône, un prisme, un cylindre, etc., dont les diamètres ne soient que la 1,000,000e partie d'un *gry* [1]; cette particule de matière n'agira pas autrement sur d'autres corps d'une grosseur qui lui soit proportionnée, que des corps qui ont un pouce ou un pied de diamètre; et vous pouvez espérer avec autant de raison de produire du sentiment, de la pensée et de la connaissance, en joignant ensemble de grosses parties de matière qui aient une certaine figure et un certain mouvement, que par le moyen des plus petites parties de matière qu'il y ait au monde. Ces dernières se heurtent, se poussent et résistent l'une à l'autre, justement comme les plus grosses parties; et c'est là tout ce qu'elles peuvent faire. Par conséquent, si nous ne voulons pas supposer un premier être qui ait existé de toute éternité, la matière ne peut jamais commencer d'exister. Que si nous disons que la simple matière destituée de mouvement est éternelle, le mouvement ne peut jamais commencer d'exister : et si nous supposons qu'il n'y ait eu que la matière et le mouvement qui aient existé, ou qui soient éternels, on ne voit pas que la pensée puisse jamais commencer d'exister. Car il est impossible de concevoir que la matière, soit qu'elle se meuve ou ne se meuve pas, puisse avoir originairement en elle-même, ou tirer, pour ainsi dire, de son sein le sentiment, la perception et la connaissance; comme il paraît évidemment par là que

[1] « J'appelle *gry* $\frac{1}{10}$ de ligne, la ligne $\frac{1}{10}$ d'un pouce, « le pouce $\frac{1}{10}$ d'un pied philosophique : le pied philoso- « phique $\frac{1}{3}$ d'un pendule, dont chaque vibration, sous « la latitude de 45 degrés, est égale à une seconde de « temps, ou à $\frac{1}{60}$ de minute. J'ai affecté de me servir ici « de cette mesure et de ces parties divisées par dix, en « leur donnant des noms particuliers, parce que je crois « qu'il serait d'une commodité générale que tous les sa- « vants s'accordassent à employer cette mesure dans leurs « calculs. » [L'établissement du nouveau système métrique décimal, l'un des plus beaux titres de gloire des savants français, n'a été que l'exécution d'une pensée toute pareille à celle que Locke exprime dans cette note, la seule qu'il ait cru devoir ajouter à son ouvrage.]

dès lors ce devrait être une propriété éternellement inséparable de la matière et de chacune de ses parties, d'avoir du sentiment, de la perception et de la connaissance. A quoi l'on pourrait ajouter, qu'encore que l'idée générale et spécifique que nous avons de la matière nous porte à en parler comme si c'était une chose unique en nombre, cependant toute la matière n'est pas proprement une chose individuelle qui existe comme un être matériel, ou un corps singulier que nous connaissons ou que nous pouvons concevoir. De sorte que, si la matière était le premier être éternel pensant, il n'y aurait pas un être unique, éternel, infini et pensant, mais un nombre infini d'êtres éternels, finis et pensants, qui seraient indépendants les uns des autres, dont les forces seraient bornées et les pensées distinctes, et qui ne pourraient, par conséquent, jamais produire cet ordre, cette harmonie et cette beauté qu'on remarque dans la nature. Puisqu'il faut donc que le premier être soit un être pensant, et que ce qui existe avant toutes choses contienne et ait actuellement du moins toutes les perfections qui peuvent exister dans la suite (car il ne peut jamais donner à un autre des perfections qu'il n'a point, ou actuellement en lui-même, ou du moins dans un plus haut degré), il suit nécessairement de là que le premier être éternel ne peut être la matière [1].

§ 11. *Il y a donc eu un être sage de toute éternité.*

Si donc il est évident que quelque chose doit nécessairement exister de toute éternité, il ne l'est pas moins que cette chose doit être nécessairement un être pensant. Car il est aussi impossible que la matière non pensante produise un être pensant, qu'il est impossible que le néant ou l'absence de tout être pût produire un être positif, ou la matière.

§ 12. Quoique cette découverte d'un esprit nécessairement existant de toute éternité suffise pour nous conduire à la connaissance de Dieu; puisqu'il s'ensuit de là que tous les êtres intelligents, qui ont un commencement, doivent dépendre de ce premier être, et n'avoir de connaissance et de puissance qu'autant qu'il leur en accorde; et que, s'il a produit ces êtres intelligents, il a fait aussi les parties moins considérables de cet univers, c'est-à-dire, tous les êtres inanimés; ce qui fait nécessairement connaître sa toute-science, sa puissance, sa providence, et tous ses autres attributs; encore, dis-je, que cela suffise pour démontrer clairement l'existence de Dieu, cependant, pour mettre cette preuve dans un plus grand jour, nous allons voir quelles difficultés on peut élever contre elle.

§ 13. *S'il est matériel, ou non.*

Premièrement, on dira peut-être que, bien que ce soit une vérité aussi évidente que la démonstration la plus certaine, *Qu'il doit y avoir un Être éternel, et que cet Être doit avoir de la connaissance*, il ne s'ensuit pourtant pas de là que cet Être pensant ne puisse être matériel. Admettons qu'il soit matériel; il s'ensuivra tou-

[1] « Je trouve tout ce raisonnement le plus solide du « monde, et non-seulement exact, mais encore profond « et digne de son auteur. Je suis parfaitement de son avis, « qu'il n'y a point de combinaison et de modification des « parties de la matière, quelque petites qu'elles soient, « qui puisse produire de la perception ; et que tout est « proportionnel dans les petites parties à ce qui se passe « dans les grandes. C'est encore une importante remarque « sur la matière, que celle que l'auteur fait ici, qu'on ne « la doit point prendre pour une chose unique en nombre, « ou (comme j'ai coutume de parler) pour une vraie et « parfaite *monade ou unité*, puisqu'elle n'est qu'un *amas* « d'un nombre infini d'êtres. Il ne fallait ici qu'un pas à « notre excellent auteur, pour parvenir à mon système. « Car, en effet, je donne de la perception à tous ces êtres « infinis, dont chacun est comme un animal doué d'âme « (ou de quelque principe actif analogue, qui en fait la « vraie unité) avec ce qu'il faut à cet être pour être passif « et doué d'un corps organique. Or, ces êtres ont reçu leur « nature tant active que passive (c'est-à-dire ce qu'ils « ont d'immatériel et de matériel) d'une cause générale « et suprême, puisque autrement, comme l'auteur le re- « marque très bien, étant indépendants les uns des autres, « ils ne pourraient jamais produire cet *ordre*, cette *har-* « *monie*, cette *beauté*, qu'on remarque dans la nature. « Mais cet argument, qui ne paraît être que d'une certitude « morale, est poussé à une nécessité tout à fait métaphy- « sique, par la *nouvelle espèce d'harmonie* que j'ai in- « troduite, qui est *l'harmonie préétablie*. Car chacune « de ces âmes exprimant, à sa manière, ce qui se passe « au dehors, et ne pouvant l'avoir par aucune influence « des autres êtres particuliers, ou plutôt, devant tirer « cette expression du fond de sa nature, il faut nécessai- « rement que chacune ait reçu cette nature (ou cette rai- « son intime des expressions qui sont au dehors) d'une « cause universelle, dont ces êtres dépendent tous, et qui « fasse que l'un soit parfaitement d'accord avec l'autre ; « ce qui ne se peut sans une connaissance et puissance in- « finies, et par un artifice si grand, par rapport au con- « sentement spontané de la machine avec les actions de « l'âme raisonnable, qu'un illustre auteur [*Bayle*], qui « fit des objections contre ce système dans son merveil- « leux dictionnaire, douta quasi si cet artifice ne passait « pas toute la sagesse possible, en disant que celle de « Dieu ne lui paraissait pas trop grande pour un tel effet, « et reconnut au moins qu'on n'avait jamais donné un si « grand relief aux conceptions que nous pouvons avoir de « la perfection divine. »

jours de là qu'il y a un Dieu. Car, s'il y a un être éternel qui ait une science et une puissance infinies, il est certain qu'il y a un Dieu, soit que vous le supposiez matériel ou non. Mais cette supposition a quelque chose de dangereux et d'illusoire, si je ne me trompe; car, comme on ne peut éviter de se rendre à la démonstration qui établit un être éternel qui a de la connaissance, ceux qui soutiennent l'éternité de la matière seraient bien aises qu'on leur accordât que cet Être intelligent est matériel; après quoi, laissant échapper de leurs esprits, et bannissant entièrement de leurs discours la démonstration par laquelle on a prouvé l'existence nécessaire d'un être éternel intelligent, ils viendraient à soutenir que tout est matière, et par ce moyen ils nieraient l'existence de Dieu, c'est-à-dire, d'un être éternel pensant; ce qui, bien loin de confirmer leur hypothèse, ne sert qu'à la renverser entièrement. Car, s'il est possible, comme ils le croient, que la matière existe de toute éternité, sans aucun être éternel pensant, il est évident qu'ils séparent la matière et la pensée, comme deux choses qu'ils supposent n'avoir ensemble aucune liaison nécessaire; par où ils établissent, contre leur propre pensée, l'existence nécessaire d'un esprit éternel, et non pas celle de la matière, puisque nous avons déjà prouvé qu'on ne saurait éviter de reconnaître un être pensant, qui existe de toute éternité. Si donc la pensée et la matière peuvent être séparées, l'existence éternelle de la matière ne sera point une suite de l'existence éternelle d'un être pensant, ce qu'ils supposent sans aucun fondement.

§ 14. *Il n'est pas matériel.*

Mais voyons à présent comment ils peuvent se persuader à eux-mêmes, ou faire voir aux autres, que cet être éternel pensant est matériel.

1° *Parce que chaque partie de matière est non pensante.*

Premièrement, je voudrais leur demander s'ils croient que toute la matière (c'est-à-dire, chaque partie de la matière) pense. Je suppose qu'ils auront bien de la peine à le dire; car, en ce cas-là, il y aurait autant d'êtres éternels pensants qu'il y a de particules de matière; et par conséquent il y aurait un nombre infini de dieux. Que s'ils ne veulent pas reconnaître que la matière, comme matière, c'est-à-dire, chaque partie de matière soit pensante aussi bien qu'elle est étendue, ils n'auront pas moins de peine à faire concevoir à leur propre raison qu'un être pensant soit composé de parties non pensantes, qu'à lui faire comprendre qu'un être étendu soit composé de parties non étendues.

§ 15. 2° *Parce qu'une seule partie de matière ne peut être pensante.*

En second lieu, si toute la matière ne pense pas, qu'ils me disent s'il n'y a qu'un seul atome qui pense. Ce sentiment est sujet à un aussi grand nombre d'absurdités que l'autre; car, ou cet atome de matière est seul éternel, on il ne l'est pas. S'il est éternel, c'est donc lui seul qui, par sa pensée ou sa volonté toute puissante a produit tout le reste de la matière. D'où il suit que la matière a été créée par une pensée toute puissante, ce que ne veulent point avouer ceux contre qui je dispute présentement. Car, s'ils supposent qu'un seul atome pensant a produit tout le reste de la matière, ils ne sauraient lui attribuer cette prééminence sur aucun autre fondement que sur ce qu'il pense; ce qui est l'unique différence qu'on suppose entre cet atome et les autres parties de la matière. Que s'ils disent que cela se fait de quelque autre manière qui est au-dessus de notre conception, il faut toujours que ce soit par voie de création; et par là ils sont obligés de renoncer à leur grande maxime, *rien ne se fait de rien*. S'ils disent que tout le reste de la matière existe de toute éternité, aussi bien que ce seul atome pensant, à la vérité ils disent une chose qui n'est pas tout à fait si absurde, mais ils l'avancent gratuitement et sans aucun fondement. Car, je vous prie, n'est-ce pas bâtir une hypothèse en l'air, sans la moindre apparence de raison, que de supposer que toute la matière est éternelle, mais qu'il y en a une petite particule qui surpasse tout le reste en connaissance et en puissance? Chaque particule de matière, en qualité de matière, est capable de recevoir toutes les mêmes figures et tous les mêmes mouvements que quelque autre particule de matière que ce puisse être; et je défie qui que ce soit de donner à l'une quelque chose de plus qu'à l'autre, s'il s'en rapporte précisément à ce qu'il en pense en lui-même.

§ 16. 3° *Parce qu'un certain amas de matière non pensante ne peut être pensant.*

En troisième lieu, si donc un seul atome particulier ne peut point être cet être éternel pensant qu'on doit admettre nécessairement; si toute la matière, en qualité de matière, c'est-à-

dire, chaque partie de matière ne peut pas l'être non plus, le seul parti qui reste à prendre à ceux qui veulent que cet être éternel pensant soit matériel, c'est de dire qu'il est un système de particules matérielles convenablement unies. C'est là, je pense, l'idée sous laquelle ceux qui prétendent que Dieu soit matériel sont le plus portés à se le figurer, parce que c'est la notion qui leur est le plus promptement suggérée par l'idée commune qu'ils ont d'eux-mêmes et des autres hommes, qu'ils regardent comme autant d'êtres matériels qui pensent. Mais cette imagination, quoique plus naturelle, n'est pas moins absurde que celle que nous venons d'examiner; car, de supposer que cet être éternel pensant ne soit autre chose qu'un amas de parties de matière dont chacune est non pensante, c'est attribuer toute la sagesse et la connaissance de cet être éternel à la simple juxta-position des parties qui le composent; ce qui est la chose du monde la plus absurde. Car, des parties de matière qui ne pensent point ont beau être étroitement jointes ensemble, elles ne peuvent acquérir par là qu'une nouvelle relation locale, qui consiste dans une nouvelle situation de ces différentes parties, et il n'est pas possible que cela puisse leur communiquer la pensée et la connaissance.

§ 17. *Soit qu'il soit en mouvement, ou en repos.*

Mais, de plus, on toutes les parties de cet amas de matière sont en repos, ou bien elles ont un certain mouvement qui fait qu'il pense. Si cet amas de matière est dans un parfait repos, ce n'est qu'une lourde masse privée de toute action, qui ne peut par conséquent avoir aucun privilége sur un atome.

Si c'est le mouvement de ses parties qui le fait penser, il s'ensuivra de là que toutes ses pensées doivent être nécessairement accidentelles et limitées; car toutes les parties dont cet amas de matière est composé, et qui, par leur mouvement, y produisent la pensée, étant en elles-mêmes, et prises séparément, destituées de toute pensée, elles ne sauraient régler leurs propres mouvements, et moins encore être réglées par les pensées du tout qu'elles composent, parce que, dans cette supposition, le mouvement devant précéder la pensée, et par conséquent exister sans elle, la pensée n'est point la cause, mais la suite du mouvement; d'où il suit qu'il n'y aura ni liberté, ni pouvoir, ni choix, ni pensée ou action quelconque, réglée par la raison et la sagesse. De sorte qu'un tel être pensant ne sera ni plus parfait ni plus sage que la simple matière toute brute; puisque réduire tout à des mouvements accidentels et déréglés d'une matière aveugle, ou bien à des pensées dépendantes des mouvements déréglés de cette même matière, c'est la même chose. Je ne parle pas des bornes étroites où se trouveraient resserrées ces sortes de pensées et de connaissances, qui seraient dans une absolue dépendance du mouvement de telles parties. Mais, quoique cette hypothèse soit sujette à mille autres absurdités, il suffit de celles que nous venons de proposer pour en faire voir l'impossibilité, sans qu'il soit nécessaire d'en rapporter davantage. Car, supposé que cet amas de matière pensant fût toute la matière, ou seulement une partie de celle qui compose cet univers, il serait impossible qu'aucune particule connût son propre mouvement, ou celui d'aucune autre particule, ou que le tout connût le mouvement de chaque partie dont il serait composé, et qu'il pût, par conséquent, régler ses propres pensées ou mouvements, ou plutôt avoir aucune pensée qui résultât d'un semblable mouvement.

§ 18. *La matière ne peut pas être co-éternelle avec un esprit éternel.*

D'autres s'imaginent que la matière est éternelle, quoiqu'ils reconnaissent un être éternel, pensant et immatériel. A la vérité, ils ne détruisent point par là l'existence d'un Dieu : cependant, comme ils lui ôtent une des parties de son ouvrage, la première en ordre, et fort considérable par elle-même, je veux dire la création, examinons un peu ce sentiment. Il faut, dit-on, reconnaître que la matière est éternelle. Pourquoi? Parce que vous ne sauriez concevoir comment elle pourrait être faite de rien. Pourquoi donc ne vous regardez-vous point aussi vous-même comme éternel? Vous répondrez peut-être, que c'est à cause que vous avez commencé d'exister depuis vingt ou trente ans. Mais, si je vous demande ce que vous entendez par ce *vous* qui commença alors à exister, peut-être serez-vous embarrassé à le dire. La matière dont vous êtes composé ne commença pas alors à exister; parce que si cela était elle ne serait pas éternelle : elle commença seulement à être formée et arrangée de la manière qu'il faut pour composer votre corps. Mais cette disposition de parties n'est pas *vous*, elle ne constitue pas ce principe pensant qui est en vous et qui est vous-même; car ceux

à qui j'ai affaire présentement admettent bien un être pensant, éternel et immatériel, mais ils veulent que la matière, quoique non pensante, soit aussi éternelle. Quand donc est-ce que ce principe pensant a commencé d'exister? S'il n'a jamais commencé d'exister, il faut donc que de toute éternité vous ayez été un être pensant; absurdité que je n'ai pas besoin de réfuter, jusqu'à ce que je trouve quelqu'un qui soit assez dépourvu de sens pour la soutenir. Que si vous pouvez reconnaître qu'un être pensant a été fait de rien (comme doivent être toutes les choses qui ne sont point éternelles), pourquoi ne pouvez-vous pas aussi reconnaître qu'une égale puissance puisse tirer du néant un être matériel, avec cette seule différence que vous êtes assuré de l'une de ces choses par votre propre expérience, et non pas de l'autre? Bien plus, on trouvera, tout bien considéré, qu'il ne faut pas moins de pouvoir pour créer un esprit que pour créer la matière. Et peut-être que si nous voulions nous éloigner un peu des idées communes, donner l'essor à notre esprit, et nous engager dans l'examen le plus approfondi que nous puissions faire de la nature des choses [1], nous pourrions en venir jusqu'à concevoir, quoique d'une manière imparfaite, comment la matière peut d'abord avoir été produite, et avoir commencé d'exister par le pouvoir de ce premier être éternel; mais on verrait en même temps que, de donner l'être à un esprit, c'est un effet de cette puissance éternelle et infinie beaucoup plus malaisé à comprendre [2]. Mais parce que cela m'écarterait peut-être trop des notions sur lesquelles la philosophie est présentement fondée dans le monde, je ne serais pas excusable de m'en éloigner si fort, ou de rechercher, autant que la grammaire le pourrait permettre, si dans le fond l'opinion communément établie est contraire à ce sentiment particulier, j'aurais tort, dis-je, de m'engager dans cette discussion, surtout dans cet endroit de la terre où la doctrine reçue est assez bonne pour mon dessein, puisqu'elle pose comme une chose indubitable que si l'on admet une fois la création ou le commencement de quelque SUBSTANCE que ce soit, tirée du néant, on peut supposer, avec la même facilité, la création de toute autre substance, excepté le CRÉATEUR lui-même [3].

[1] Il y a, mot pour mot, dans l'anglais : « Nous pourrions être capables de viser à quelque conception obscure et confuse, de la manière dont la matière pourrait « d'abord avoir été produite, etc., » *we might be able to aim at some* dim and seeming conception *how matter might at first be made*. Comme je n'entendais pas fort bien ces mots, *dim and seeming conception*, que je n'entends pas bien encore, je mis à la place, *quoique d'une manière imparfaite* : traduction un peu libre que M. Locke ne désapprouva point, parce que, dans le fond, elle rend assez bien sa pensée.

[2] Ici M. Locke excite notre curiosité, sans vouloir la satisfaire. Bien des gens, s'étant imaginés qu'il m'avait communiqué cette manière d'expliquer la création de la matière, me prièrent, peu de temps après que ma traduction eut vu le jour, de leur en faire part; mais je fus obligé de leur avouer que M. Locke m'en avait fait un secret à moi-même. Enfin, longtemps après sa mort, M. le chevalier *Newton*, à qui je parlai par hasard de cet endroit du livre de M. Locke, me découvrit tout le mystère. Souriant, il me dit d'abord que c'était lui-même qui avait imaginé cette manière d'expliquer la création de la matière, que la pensée lui en était venue dans l'esprit un jour qu'il vint à tomber sur cette question avec M. Locke et un seigneur anglais *. Et voici comment il leur expliqua sa pensée. « On pourrait, dit-il, se former en quelque « manière une idée de la création de la matière, en sup- « posant que Dieu eût empêché, par sa puissance, que « rien ne pût entrer dans une certaine portion de l'espace « pur, qui, de sa nature, est pénétrable, éternel, néces- « saire, infini; car, dès-là, cette portion d'espace aurait « l'impénétrabilité, l'une des qualités essentielles à la « matière : et comme l'espace pur est absolument uni- « forme, on n'a qu'à supposer que Dieu aurait commu- « niqué cette espèce d'impénétrabilité à une autre pareille « portion de l'espace, et cela nous donnerait, en quelque « sorte, une idée de la mobilité de la matière, autre qua- « lité qui lui est aussi très-essentielle. » Nous voilà maintenant délivrés de l'embarras de chercher ce que M. Locke avait trouvé bon de cacher à ses lecteurs : car c'est là tout ce qui lui a donné occasion de nous dire : « Que si nous « voulions donner l'essor à notre esprit, nous pourrions « concevoir, quoique d'une manière imparfaite, comment « la matière pourrait d'abord avoir été produite, etc. » Pour moi, s'il m'est permis de dire librement ma pensée, je ne vois pas comment ces deux suppositions peuvent contribuer à nous faire concevoir la création de la matière. A mon sens, elles n'y contribuent non plus qu'un pont contribue à rendre l'eau qui coule immédiatement dessous impénétrable à un boulet de canon, qui, venant à tomber perpendiculairement, d'une hauteur de vingt ou trente toises, sur ce pont, y est arrêté sans pouvoir passer à travers pour entrer dans l'eau qui coule directement dessous. Car, dans ce cas-là, l'eau reste liquide et pénétrable à ce boulet, quoique la solidité du pont empêche que le boulet ne tombe dans l'eau. De même, la puissance de Dieu peut empêcher que rien n'entre dans une certaine portion d'espace, mais elle ne change point, par là, la nature de cette portion d'espace, qui, restant toujours pénétrable, comme toute autre portion d'espace, n'acquiert point, en conséquence de cet obstacle, le moindre degré de l'impénétrabilité qui est essentielle à la matière, etc.

[3] « Je regrette que la prudence, trop scrupuleuse de « notre habile auteur l'ait empêché de produire tout en-

* Le compte de Pembrocke, mort au mois de février de l'année 1733.

§ 19. Mais, direz-vous, n'est-il pas impossible d'admettre qu'une chose ait été faite de rien, puisque nous ne saurions le concevoir? Je réponds que non. Premièrement, parce qu'il n'est pas raisonnable de nier la puissance d'un Être infini, sous prétexte que nous ne saurions comprendre ses opérations. Nous ne refusons pas de croire d'autres effets, sur ce fondement que nous ne saurions comprendre la manière dont ils sont produits. Nous ne saurions concevoir comment quelque autre chose que l'impulsion d'un corps peut mouvoir un corps; cependant ce n'est pas une raison suffisante pour nous obliger à nier que cela se puisse faire, contre l'expérience constante que nous en avons en nous-mêmes, dans tous les mouvements volontaires qui ne sont produits en nous que par l'action libre, ou la seule pensée de notre esprit: mouvements qui ne sont ni ne peuvent être des effets de l'impulsion ou de la détermination que le mouvement d'une matière aveugle cause au dedans de nos corps ou sur nos corps; car, si cela était, nous n'aurions pas le pouvoir ou la liberté de changer cette détermination. Par exemple, ma main droite écrit, pendant que ma main gauche est en repos. Qu'est-ce qui cause le repos de l'une et le mouvement de l'autre? Ce n'est que ma volonté, une certaine pensée de mon esprit. Cette pensée vient-elle seulement à changer, ma main droite s'arrête aussitôt, et la gauche commence à se mouvoir. C'est un point de fait qu'on ne peut nier. Expliquez comment cela se fait, rendez-le intelligible, et ce sera un premier pas pour comprendre la création. Car, de dire, comme font quelques-uns pour expliquer la cause de ces mouvements volontaires, que l'âme donne une nouvelle détermination au mouvement des esprits animaux, cela n'éclaircit nullement la difficulté. C'est expliquer une chose obscure par une autre aussi obscure; car, dans cette rencontre, il n'est ni plus ni moins difficile de changer la détermination du mouvement, que de produire le mouvement même, puisqu'il faut que cette nouvelle détermination, qui est communiquée aux esprits animaux, soit produite immédiatement par la pensée, ou par quelque autre corps que la pensée mette dans leur chemin, et qui n'y était pas auparavant, de sorte que ce corps reçoive son mouvement de la pensée. Or, dans l'une ou l'autre de ces deux suppositions, le mouvement volontaire reste aussi difficile à comprendre qu'auparavant. D'ailleurs, c'est avoir trop bonne opinion de nous-mêmes que de réduire toutes choses aux bornes étroites de notre capacité; et de conclure que tout ce qui passe notre compréhension est impossible, comme si une chose ne pouvait être du moment où nous ne saurions concevoir comment elle se peut faire. Borner ce que Dieu peut faire à ce que nous pouvons comprendre, c'est donner une étendue infinie à notre compréhension, ou faire Dieu lui-même fini. Si vous ne pouvez pas concevoir les opérations de votre propre âme qui est finie, de ce principe pensant qui est au dedans de vous, ne soyez point étonné de ne pouvoir comprendre les opérations de cet esprit éternel et infini, qui a fait et qui gouverne toutes choses, et que les cieux des cieux ne sauraient contenir.

CHAPITRE XI.

De la connaissance que nous avons de l'existence des autres choses.

§ 1. *On ne peut avoir connaissance des autres choses que par voie de sensation.*

La connaissance que nous avons de notre propre existence nous vient par intuition, et la raison nous fait connaître clairement l'existence de Dieu, comme on l'a montré dans le chapitre précédent.

Quant à l'existence des autres choses, on ne saurait la connaître que par sensation; car, comme l'existence réelle n'a aucune liaison nécessaire avec aucune des idées qu'un homme a dans sa mémoire, et que nulle existence, excepté celle de Dieu, n'a de liaison nécessaire avec l'existence d'aucun homme en particulier, il s'ensuit de là que nul homme ne peut connaître l'existence d'aucun autre être, que lorsque cet être se fait apercevoir à lui par l'opération qu'il fait actuellement sur lui. Car l'idée que nous

« tière la pensée profonde qui l'occupait. Je ne doute point « qu'il n'y ait quelque chose de beau et d'important caché « sous cette manière d'énigme. Le mot SUBSTANCE, écrit « en grosses lettres, pourrait faire soupçonner qu'il conçoit « la production de la matière, comme celle des accidents, « qu'on ne fait point difficulté de tirer du néant : et, en « distinguant sa pensée singulière *de la philosophie qui « est présentement fondée dans le monde, ou dans cet « endroit de la terre*, je ne sais s'il n'a point eu en vue « les *platoniciens*, qui prenaient la matière pour quelque « chose de fuyant et de passager, à la manière des acci- « dents, et avaient tout une autre idée des esprits et des « âmes. »

avons d'une chose dans notre esprit ne prouve pas plus l'existence de cette chose, que le portrait d'un homme ne démontre son existence dans le monde, ou que les visions d'un songe ne composent une histoire véritable.

§ 2. *Exemple : La blancheur de ce papier.*

C'est donc en recevant actuellement des idées qui nous viennent du dehors que nous parvenons à connaître l'existence des autres choses, et à être convaincus en nous-mêmes que, dans ce temps-là, il existe hors de nous quelque chose qui excite cette idée en nous, quoique peut-être nous ne sachions ni ne considérions point comment cela se fait. Car, que nous ne connaissions pas la manière dont ces idées sont produites en nous, cela ne diminue en rien la certitude de nos sens, ni la réalité des idées que nous recevons par leur moyen. Par exemple, lorsque j'écris ceci, le papier venant à frapper mes yeux, produit dans mon esprit l'idée à laquelle je donne le nom de *blanc*, quel que soit l'objet qui l'excite en moi; et par là je connais que cette qualité ou cet accident, dont l'apparence étant devant mes yeux produit toujours cette idée, existe réellement, et a une existence hors de moi. Et l'assurance que j'en ai, qui est peut-être la plus grande que je puisse avoir, et à laquelle mes facultés puissent parvenir, c'est le témoignage de mes yeux, qui sont les véritables et les seuls juges de cette chose, et sur le témoignage desquels j'ai raison de m'appuyer, comme sur une chose si certaine, que je ne puis non plus douter, tandis que j'écris ceci, que je vois du blanc et du noir, et que quelque chose existe réellement, qui cause cette sensation en moi, que je puis douter que j'écris ou que je remue ma main. C'est là une certitude aussi grande qu'aucune que nous soyons capables d'avoir sur l'existence d'aucune chose, excepté seulement celle qu'un homme a de sa propre existence et de l'existence de Dieu.

§ 3. *Quoique ce fait ne soit pas aussi certain que les démonstrations, on peut lui donner le nom de* connaissance, *et il prouve qu'il existe des choses hors de nous.*

Quoique la connaissance que nos sens nous donnent de l'existence des choses qui sont hors de nous ne soit pas tout à fait si certaine que notre connaissance intuitive, ou que les conclusions que notre raison déduit de la considération des idées claires et abstraites qui sont dans notre esprit, c'est pourtant une certitude qui mérite le nom de *connaissance*. Si nous sommes une fois persuadés que nos facultés nous instruisent comme il faut, touchant l'existence des objets par qui elles sont affectées, cette assurance ne saurait passer pour une confiance mal fondée; car je ne crois pas que personne puisse être sérieusement si sceptique que d'être incertain de l'existence des choses qu'il voit et qu'il sent actuellement. Du moins, celui qui peut porter ses doutes si avant (quelque peine qu'il ait à mettre d'accord ses propres pensées), n'aura jamais aucun différend avec moi, puisqu'il ne peut jamais être sûr que je dise quelque chose qui soit contraire à son opinion. Quant à moi, je crois que Dieu m'a donné une assez grande certitude de l'existence des choses qui sont hors de moi, puisqu'en les appliquant différemment, je puis produire en moi-même plaisir et douleur, ce qui est d'une grande importance dans mon état présent. Ce qu'il y a de certain, c'est que la confiance où nous sommes que nos facultés ne nous trompent point en cette occasion nous donne la plus grande assurance dont nous soyons capables à l'égard de l'existence des êtres matériels. Car nous ne pouvons rien faire que par le moyen de nos facultés, et nous ne saurions parler de la connaissance elle-même, que par le secours des facultés qui sont propres à nous faire comprendre ce que c'est que connaissance. Mais, outre l'assurance que nos sens eux-mêmes nous donnent, qu'ils ne se trompent point dans le rapport qu'ils nous font de l'existence des choses extérieures, par les impressions actuelles qu'ils en reçoivent, nous sommes encore confirmés dans cette assurance par d'autres raisons qui concourent à l'établir.

§ 4. 1° *Parce que nous ne pouvons en avoir des idées que par l'intermédiaire des sens.*

Premièrement, il est évident que ces perceptions sont produites en nous par des causes extérieures qui affectent nos sens; parce que ceux qui sont dépourvus des organes d'un certain sens ne peuvent jamais faire que les idées qui appartiennent à ce sens soient actuellement produites dans leur esprit. C'est une vérité si manifeste, qu'on ne peut la révoquer en doute, et, par conséquent, nous ne pouvons qu'être assurés que ces perceptions nous viennent dans l'esprit par les organes de ce sens, et non par quelque autre voie. Il est visible que les organes eux-

mêmes ne les produisent pas; car, si cela était, les yeux d'un homme produiraient des couleurs dans les ténèbres, et son nez sentirait des roses en hiver. Mais nous ne voyons pas que personne puisse connaître la saveur de l'ananas avant que d'aller aux Indes où se trouve cet excellent fruit, et que d'en goûter actuellement.

§ 5. 2° *Parce que deux idées, dont l'une vient d'une sensation actuelle, et l'autre de la mémoire, sont des perceptions fort distinctes.*

En second lieu, ce qui prouve que ces perceptions viennent d'une cause extérieure, c'est que j'éprouve quelquefois que je ne saurais empêcher qu'elles ne soient produites dans mon esprit. Car, lorsque j'ai les yeux fermés ou que je suis dans une chambre obscure, bien que je puisse rappeler dans mon esprit, quand je le veux, les idées de la lumière ou du soleil, que des sensations précédentes avaient placées dans ma mémoire, et que je puisse éloigner ces idées quand je veux, et me représenter celle de l'odeur d'une rose, ou du goût du sucre, cependant, si à midi je tourne les yeux vers le soleil, je ne saurais éviter de recevoir les idées que la lumière ou le soleil produit alors en moi. De sorte qu'il y a une différence évidente entre les idées qui s'introduisent par force en moi, et que je ne puis éviter d'avoir, et celles qui sont comme en réserve dans ma mémoire, sur lesquelles, supposé qu'elles ne fussent que là, j'aurais constamment le même pouvoir d'en disposer et de les laisser à l'écart, selon qu'il m'en prendrait envie. Par conséquent, il faut qu'il y ait nécessairement quelque cause extérieure, et que l'impression vive de quelques objets hors de moi, dont je ne puis surmonter l'efficacité, produise ces idées dans mon esprit, soit que je le veuille ou non. Outre cela, il n'y a personne qui ne sente en lui-même la différence qu'il y a entre contempler le soleil, selon qu'il en a l'idée dans sa mémoire, et le regarder actuellement; deux choses dont la perception est si distincte dans son esprit, qu'il n'a guère d'idées qui soient plus distinctes l'une de l'autre. Il connaît donc certainement qu'elles ne sont pas toutes deux un effet de sa mémoire, ou des productions de son propre esprit et de pures fantaisies formées en lui-même, mais que la vue actuelle du soleil est produite par une cause qui existe hors de lui.

§ 6. 3° *Parce que le plaisir ou la douleur qui accompagnent une sensation actuelle n'accompagnent pas le retour de ces idées, lorsque les objets extérieurs sont absents.*

En troisième lieu, ajoutez à cela que plusieurs de ces idées sont produites en nous avec douleur, quoique ensuite nous nous en souvenions sans ressentir la moindre incommodité. Ainsi, un sentiment désagréable de chaud ou de froid ne nous cause aucune fâcheuse impression, lorsque nous en rappelons l'idée dans notre esprit, quoiqu'il fût fort incommode quand nous l'avons senti, et qu'il le soit encore, quand il vient à nous frapper actuellement une seconde fois; ce qui procède du désordre que les objets extérieurs causent dans notre corps par les impressions actuelles qu'elles y font. De même, nous nous ressouvenons de la douleur que cause la faim, la soif et le mal de tête, sans en ressentir aucune incommodité; cependant, ou ces différentes douleurs devraient ne nous incommoder jamais, ou bien nous incommoder constamment toutes les fois que nous y pensons, si elles n'étaient autre chose que des idées flottantes dans notre esprit, et de simples apparences qui viendraient occuper notre fantaisie, sans qu'il y eût hors de nous aucune chose réellement existante qui nous causât ces différentes perceptions. On peut dire la même chose du plaisir qui accompagne plusieurs sensations actuelles; et quoique les démonstrations mathématiques ne dépendent pas des sens, cependant l'examen qu'on en fait par le moyen des figures sert beaucoup à prouver l'évidence de notre vue, et semble lui donner une certitude qui approche de celle de la démonstration elle-même. Car ce serait une chose bien étrange qu'un homme ne fît pas difficulté de reconnaître que deux angles d'une figure qu'il mesure par des angles et des lignes tracées sur le papier, sont plus grands l'un que l'autre, et que cependant il doutât de l'existence des lignes et des angles qu'il regarde, et dont il se sert actuellement pour mesurer cela.

§ 7. 4° *Nos sens se rendent témoignage l'un à l'autre sur l'existence des choses extérieures.*

En quatrième lieu, nos sens, en plusieurs cas, se rendent témoignage l'un à l'autre de la vérité de leurs rapports touchant l'existence des choses sensibles qui sont hors de nous. Celui qui voit le feu peut le sentir, s'il doute que ce soit autre chose qu'une simple imagination; et il peut s'en convaincre en mettant dans le feu sa propre

main, qui certainement ne pourrait jamais ressentir une douleur si violente, à l'occasion d'une pure idée ou d'un simple fantôme, à moins que cette douleur ne soit elle-même une imagination, qu'il ne pourrait pourtant pas rappeler dans son esprit, en se représentant l'idée de la brûlure, après qu'elle est actuellement guérie.

Ainsi, en écrivant ceci, je vois que je puis changer les apparences du papier, et, en traçant des lettres, dire d'avance quelle nouvelle idée il présentera à l'esprit dans le moment immédiatement suivant, par quelques traits que j'y ferai avec la plume; mais j'aurai beau imaginer ces traits, ils ne paraîtront point, si ma main demeure en repos, ou si je ferme les yeux en remuant ma main: et ces caractères une fois tracés sur le papier, je ne puis plus éviter de les voir tels qu'ils sont, c'est-à-dire, d'avoir les idées de telles et telles lettres que j'ai formées. D'où il suit visiblement que ce n'est pas un simple jeu de mon imagination, puisque je trouve que les caractères qui ont été tracés selon la fantaisie de mon esprit ne dépendent plus de cette fantaisie, et ne cessent pas d'être dès que je viens à me figurer qu'ils ne sont plus, mais qu'au contraire ils continuent d'affecter mes sens constamment et régulièrement, selon la figure que je leur ai donnée. Si nous ajoutons à cela que la vue de ces caractères fera prononcer à un autre homme les mêmes sons que je m'étais proposé auparavant de leur faire signifier, on n'aura pas grande raison de douter que ces mots que j'écris n'existent réellement hors de moi, puisqu'ils produisent cette longue suite de sons réguliers dont mes oreilles sont actuellement frappées, lesquels ne sauraient être un effet de mon imagination, et que ma mémoire ne pourrait jamais retenir dans cet ordre.

§ 8. *Cette certitude est aussi grande que notre état le requiert.*

Que si, après tout cela, il se trouve quelqu'un qui soit assez sceptique pour se défier de ses propres sens, et pour affirmer que tout ce que nous voyons, que nous entendons, que nous sentons, que nous goûtons, que nous pensons, et que nous faisons pendant tout le temps que nous subsistons, n'est qu'une suite et une apparence trompeuse d'un long songe qui n'a aucune réalité, de sorte qu'il veuille mettre en question l'existence de toutes choses, ou la connaissance que nous pouvons avoir de quelque chose que ce soit, je le prierai de considérer que, si tout n'est que songe, il ne fait lui-même autre chose que songer qu'il forme cette question, et qu'ainsi il n'importe pas beaucoup qu'un homme éveillé prenne la peine de lui répondre. Cependant il pourra songer, s'il veut, que je lui fais cette réponse, que la certitude de l'existence des choses qui sont dans la nature, étant une fois fondée sur le témoignage de nos sens, elle est non-seulement aussi parfaite que notre nature peut le permettre, mais même que notre condition le requiert. Car, nos facultés n'étant pas proportionnées à toute l'étendue des êtres, ni à aucune connaissance des choses, claire, parfaite, absolue, et dégagée de tout doute et de toute incertitude, mais à la conservation de nos personnes, en qui elles se trouvent, telles qu'elles doivent être pour l'usage de cette vie, elles nous servent assez bien dans cette vue, en nous donnant seulement à connaître d'une manière certaine les choses qui sont convenables ou contraires à notre nature. Car celui qui voit brûler une chandelle, et qui a éprouvé la chaleur de sa flamme en y mettant le doigt, ne doutera pas beaucoup que ce ne soit une chose existante hors de lui, qui lui fait du mal et lui cause une violente douleur: ce qui est une assez grande assurance, puisque personne ne demande une plus grande certitude pour lui servir de règle dans ses actions, que ce qui est aussi certain que les actions mêmes. Et si notre songeur trouve à propos d'éprouver si la chaleur ardente d'une fournaise n'est qu'une vaine imagination d'un homme endormi, peut-être qu'en mettant la main dans cette fournaise, il se trouvera si bien éveillé, que la certitude qu'il aura d'y reconnaître quelque chose de plus qu'une simple imagination lui paraîtra plus grande qu'il ne voudrait. Par conséquent, cette évidence est aussi grande que nous pouvons le souhaiter, puisqu'elle est aussi certaine que le plaisir ou la douleur que nous sentons, c'est-à-dire que notre bonheur ou notre misère, deux choses au delà desquelles rien ne peut nous intéresser, en fait de connaissance ou d'existence. Une telle assurance de l'existence des choses qui sont hors de nous suffit pour nous conduire dans la recherche du bien et dans la fuite du mal qu'elles causent, à quoi se réduit tout l'intérêt que nous avons de les connaître.

§ 9. *Mais elle ne s'étend point au delà de la sensation actuelle.*

Lors donc que nos sens introduisent actuellement quelque idée dans notre esprit, nous ne pouvons éviter d'être convaincus qu'il y a alors quelque chose qui existe réellement hors de nous qui affecte nos sens, et qui, par leur moyen, se fait connaître aux facultés que nous avons d'apercevoir les objets, et produit actuellement l'idée que nous apercevons en ce temps-là ; et nous ne saurions nous défier de leur témoignage, jusqu'à douter si ces collections d'idées simples, que nos sens nous ont fait voir unies ensemble, existent réellement ensemble. Cette connaissance s'étend aussi loin que le témoignage actuel de nos sens, appliqués à des objets particuliers qui les affectent en ce moment-là, mais elle ne va pas plus loin. Car si j'ai vu cette collection d'idées qu'on a coutume de désigner par le nom d'*homme*, si j'ai vu ces idées exister ensemble depuis une minute, et que je sois présentement seul, je ne saurais être assuré que le même homme existe présentement, puisqu'il n'y a point de liaison nécessaire entre son existence depuis une minute et son existence d'à présent. Il peut avoir cessé d'exister en mille manières, depuis que j'ai été assuré de son existence par le témoignage de mes sens. Et si je ne puis être certain que le dernier homme que j'ai vu aujourd'hui existe présentement, moins encore puis-je l'être que celui-là existe qui est depuis longtemps éloigné de moi, et que je n'ai point vu depuis hier, ou depuis l'année dernière ; et moins encore puis-je être assuré de l'existence des personnes que je n'ai jamais vues. Ainsi, quoiqu'il soit extrêmement probable qu'il y a présentement des millions d'hommes actuellement existants, cependant, tant que je suis seul en écrivant ceci, je n'en ai pas cette certitude que nous appelons *connaissance*, à prendre ce terme dans toute sa rigueur, quoique la grande vraisemblance qu'il y a à cela ne me permette pas d'en douter, et que je sois obligé raisonnablement de faire plusieurs choses dans l'assurance qu'il y a présentement des hommes dans le monde, et même des hommes de ma connaissance, avec qui j'ai des affaires. Mais ce n'est pourtant que probabilité, et non pas connaissance.

§ 10. *C'est folie d'attendre une démonstration sur chaque chose.*

D'où nous pouvons conclure en passant que c'est folie, à un homme dont la connaissance est si bornée, et à qui la raison a été donnée pour juger de la différente évidence et probabilité des choses, et pour se régler sur cela, d'attendre une démonstration et une entière certitude sur des choses qui en sont incapables ; de refuser son consentement à des propositions fort raisonnables, et d'agir contre des vérités claires et évidentes, parce qu'elles ne peuvent être démontrées avec une telle évidence qui ôte, je ne dis pas un sujet raisonnable, mais le moindre prétexte de douter. Celui qui, dans les affaires ordinaires de la vie, ne voudrait rien admettre qui ne fût fondé sur des démonstrations claires et directes, ne pourrait s'assurer d'autre chose que de périr en fort peu de temps. Il ne pourrait trouver aucun mets ni aucune boisson dont il pût hasarder de se nourrir ; et je voudrais bien savoir ce qu'il pourrait faire sur de tels fondements, qui seraient à l'abri de tout doute et de toute objection [1].

§ 11. *L'existence passée est connue par le moyen de la mémoire.*

Comme nous connaissons qu'un objet existe lorsqu'il frappe actuellement nos sens, nous

[1] « J'ai déjà remarqué que la vérité des choses sensibles « se justifie par leur liaison, laquelle dépend des vérités « intellectuelles fondées en raison, et des observations « constantes dans les choses sensibles, lors même que les « raisons ne paraissent pas. Et comme ces raisons et ob- « servations nous donnent moyen de juger de l'avenir par « rapport à notre intérêt, et que le succès répond à notre « jugement raisonnable, on ne saurait demander ni avoir « même une plus grande certitude sur ces objets. Aussi « peut-on rendre raison des songes mêmes, et de leur peu « de liaison avec d'autres phénomènes. Cependant, je « crois qu'on pourrait étendre l'appellation de la connais- « sance et de la certitude au delà des sensations actuelles, « puisque la clarté et l'évidence (que je considère comme « une espèce de la certitude) vont au delà : et ce serait « sans doute une folie de douter sérieusement s'il y a des « hommes au monde, lorsque nous n'en voyons point. « *Douter sérieusement*, c'est douter par rapport à la pra- « tique, et l'on pourrait prendre la *certitude* pour une « connaissance de la vérité, avec laquelle on n'en saurait « douter, par rapport à la pratique, sans folie. Quelque- « fois même on la prend encore plus généralement, et on « l'applique aux cas où l'on ne saurait douter sans mé- « riter d'être fort blâmé. Mais l'évidence serait une cer- « titude lumineuse, c'est-à-dire, où l'on ne doute point, à « cause de la liaison qu'on voit entre les idées. Suivant « cette définition de la certitude, nous sommes certains « que Constantinople est dans le monde, que Constantin, « Alexandre le Grand et Jules César ont vécu ; il est vrai « que quelque paysan des Cévennes en pourrait douter, « faute d'information ; mais un homme de lettres et du « monde ne le pourrait faire, sans un grand dérangement « d'esprit.

pouvons de même être assurés, par le moyen de notre mémoire, que les choses dont nos sens ont été affectés ont existé auparavant. Ainsi, nous avons une connaissance de l'existence passée de plusieurs choses dont notre mémoire conserve des idées, après que nos sens nous les ont fait connaître; et c'est de quoi nous ne pouvons douter en aucune manière, tant que nous nous en souvenons bien. Mais cette connaissance ne s'étend pas non plus au delà de ce que nos sens nous ont premièrement appris. Ainsi, voyant de l'eau dans ce moment, c'est une vérité indubitable à mon égard que cette eau existe; et si je me ressouviens que j'en vis hier, cela sera aussi toujours véritable; et aussi longtemps que ma mémoire le retiendra, ce sera toujours une proposition incontestable à mon égard, qu'il y avait de l'eau actuellement existante [1] le dixième de juillet de l'an 1688, comme il sera tout aussi véritable qu'il a existé un certain nombre de belles couleurs que je vis dans le même temps sur des bulles qui se formèrent alors sur cette eau. Mais à cette heure que je suis éloigné de la vue de l'eau et de ces bulles, je ne connais pas plus certainement que l'eau existe présentement, que ces bulles ou ces couleurs; parce qu'il n'est pas plus nécessaire que l'eau doive exister aujourd'hui, parce qu'elle existait hier, qu'il n'est nécessaire que ces couleurs ou ces bulles existent aujourd'hui, parce qu'elles existaient hier : quoiqu'il soit infiniment plus probable que l'eau existe, parce qu'on a observé que l'eau continue longtemps d'exister, et que les bulles qui se forment sur l'eau, et les couleurs qu'on y remarque, disparaissent bientôt.

§ 12. *L'existence des esprits ne peut nous être connue par elle-même.*

J'ai déjà montré quelles idées nous avons des esprits, et comment elles nous viennent. Mais, quoique nous ayons ces idées dans l'esprit, et que nous sachions qu'elles y sont actuellement, cependant, avoir des idées des esprits ne nous fait pas connaître qu'aucune telle chose existe hors de nous, ou qu'il y ait aucuns esprits finis, ni aucun être spirituel que Dieu. Nous sommes autorisés par la révélation, et par plusieurs autres raisons, à croire avec assurance qu'il y a de telles créatures; mais, nos sens n'étant pas capables de nous les découvrir, nous n'avons aucun moyen de connaître leurs existences particulières. Car nous ne pouvons pas plus connaître qu'il y ait des esprits finis réellement existants, par les idées que nous avons en nous-mêmes de ces sortes d'êtres, qu'un homme ne peut parvenir à connaître, par les idées qu'il a des fées ou des centaures, qu'il y a des choses actuellement existantes qui répondent à ces idées-là.

Et, par conséquent, sur l'existence des esprits, aussi bien que sur plusieurs autres choses, nous devons nous contenter de l'évidence de la foi [2]: Pour des propositions universelles et certaines sur cette matière, elles sont au delà de notre portée. Car, par exemple, quelque véritable qu'il puisse être, que *tous les esprits intelligents que Dieu ait jamais créés continuent encore d'exister*, cela ne saurait pourtant jamais faire partie de nos connaissances certaines. Nous pouvons recevoir ces propositions, et autres semblables, comme extrêmement probables; mais, dans l'état où nous sommes, je doute que nous puissions le connaître certainement. Nous ne devons donc par demander aux autres des démonstrations, ni rechercher nous-mêmes une certitude universelle sur toutes ces matières, où nous ne sommes capables de trouver aucune connaissance que celle que nos sens nous fournissent dans tel ou tel exemple particulier.

§ 13. *Il y a, sur l'existence, des propositions particulières qu'on peut connaître.*

D'où il paraît qu'il y a deux sortes de propositions. I. L'une est des propositions qui regardent l'existence d'une chose qui réponde à une telle idée; par exemple: si j'ai dans mon esprit l'idée d'un éléphant, d'un phénix, du mouvement, ou d'un ange, la première recherche qui se présente naturellement, c'est si une telle chose existe quelque part. Cette connaissance ne s'étend qu'à des choses particulières;

[1] C'est en ce temps-là que M. Locke écrivait ceci.

[2] « Notre mémoire nous trompe quelquefois; et nous « y ajoutons foi, ou non, selon qu'elle est plus ou moins « vive, et plus ou moins liée avec les choses que nous savons; et lors même que nous sommes assurés du principal, nous pouvons souvent douter des circonstances... « Il arrive aussi, quoique rarement, qu'on voit une personne en songe avant que de l'avoir vue en réalité..... « mais le hasard peut produire cet effet, qui, encore une « fois, est très-rare; et, d'ailleurs les images des songes « étant un peu obscures, il est d'autant plus facile d'en « faire, dans la suite, des applications qui ne sont rien « moins qu'exactes. »

car l'existence d'aucune chose hors de nous, excepté seulement l'existence de Dieu, ne peut être connue certainement, au delà de ce que nos sens nous en apprennent. II. Il y a une autre sorte de propositions, où est exprimée la convenance ou la disconvenance de nos idées abstraites et la dépendance qui est entre elles. De telles propositions peuvent être universelles et certaines. Ainsi, ayant l'idée de Dieu et de moi-même, celle de crainte et d'obéissance, je ne puis qu'être assuré que je dois craindre Dieu et lui obéir; et cette proposition sera certaine, à l'égard de l'homme en général, si j'ai formé une idée abstraite d'une telle espèce, dont je suis un sujet particulier. Mais, quelque certaine que soit cette proposition (les hommes doivent craindre Dieu et lui obéir), elle ne me prouve pourtant pas l'existence des hommes dans le monde; seulement, elle sera véritable, à l'égard de toutes les créatures de cette espèce, dès qu'il en existera. La certitude de ces propositions générales dépend de la convenance ou de la disconvenance qu'on peut découvrir dans ces idées abstraites.

§ 14. *On peut connaître aussi des propositions générales au sujet des idées abstraites.*

Dans le premier cas, notre connaissance est la conséquence de l'existence des choses qui produisent des idées dans notre esprit, par le moyen des sens; et, dans le second, notre connaissance est une suite des idées, quelles qu'elles soient, qui existent dans notre esprit, et y produisent ces propositions générales et certaines. La plupart d'entre elles portent le nom de *vérités éternelles;* et, en effet, elles le sont toutes. Ce n'est pas qu'elles soient toutes, ni aucunes d'elles, gravées dans l'âme de tous les hommes, ni qu'elles aient été formées en propositions dans l'esprit de qui que ce soit, jusqu'à ce qu'il ait acquis des idées abstraites, et qu'il les ait jointes ou séparées par voie d'affirmation ou de négation; mais, partout où nous pouvons supposer une créature telle que l'homme, enrichie de ces sortes de facultés, et, par ce moyen, fournie de telles ou telles idées que nous avons, nous devons conclure que, lorsqu'il vient à appliquer ses pensées à la considération de ces idées, il doit connaître nécessairement la vérité de certaines propositions qui découleront de la convenance ou de la disconvenance qu'il apercevra dans ses propres idées[1]. C'est pourquoi ces propositions sont nommées *vérités éternelles*, non pas à cause que ce sont des propositions actuellement formées de toute éternité, et qui existent avant l'entendement qui les

[1] « La division de l'auteur paraît revenir à la mienne « des *propositions de fait*, et des *propositions de raison*. Les propositions de fait aussi peuvent devenir générales en quelque façon, mais c'est par l'induction ou observation; de sorte que ce n'est qu'une multitude de faits semblables, comme lorsqu'on observe que tout vif-argent s'évapore par la force du feu; et ce n'est pas une généralité parfaite, parce qu'on n'en voit point la nécessité. « Les propositions générales de raison sont nécessaires, « quoique la raison en fournisse aussi qui ne sont pas absolument générales, et ne sont que vraisemblables, « comme lorsque nous présumons qu'une idée est possible, jusqu'à ce que le contraire se découvre par une « plus exacte recherche. Il y a enfin des *propositions mixtes*, qui sont tirées de prémisses dont quelques-unes viennent des faits et des observations; et d'autres « sont des propositions nécessaires. Telles sont quantité « de conclusions géographiques et astronomiques, sur le « globe de la terre et sur le cours des astres, qui naissent « de la combinaison des observations des voyageurs et « des astronnmes avec les théorèmes de géométrie et d'arithmétique. Mais comme, suivant la règle des logiciens, *la conclusion suit la plus faible des prémisses*, et ne saurait avoir plus de certitude qu'elle, ces « propositions *mixtes* n'ont que la certitude et la généralité qui appartiennent à des observations. Pour ce « qui est des *vérités éternelles*, il faut observer que, « dans le fond, elles sont toutes conditionnelles, et disent en effet : *Telle chose posée, telle autre chose est.* « Par exemple, disant : *Toute figure qui a trois côtés aura aussi trois angles*, je ne dis autre chose, sinon « que, supposé qu'il y ait une figure à trois côtés, *cette même* figure aura trois angles. Je dis *cette même*, « et c'est en quoi les propositions *catégoriques*, qui « peuvent être énnncées sans sans condition (quoiqu'elles soient conditionnelles dans le fond), diffèrent « de celles qu'on appelle *hypothétiques*, comme serait « cette proposition : *Si une figure a trois côtés, ses angles sont égaux à deux droits*, où l'on voit que la proposition *antécédente* (celle qui énonce qu'une figure « a trois côtés) et la *conséquente* (celle qui énonce l'égalité des trois angles de la figure à trois côtés avec « deux angles droits) n'nnt pas même sujet, comme elles « l'avaient dans le précédent, où l'antécédent était : *cette figure a trois côtés*, et le conséquent : *cette même figure a trois angles*. Il est vrai cependant que l'hypothétique peut souvent être transformée en catégorique, « mais en changeant un peu les termes, comme si, au lieu « de l'hypothétique précédente, je disais : *Les angles de toute figure qui a trois côtés sont égaux à deux droits*. Les scolastiques ont fort disputé *de constantia subjecti*, comme ils l'appelaient, c'est-à-dire, sur la « question de savoir comment la proposition faite sur un « sujet peut avoir une vérité réelle, si ce sujet n'exista « pas. C'est que la vérité n'est que conditionnelle, et dit « qu'en cas que le sujet existe jamais on le trouvera tel. « Mais on demandera encore en quoi est fondée cette connexion, puisqu'il y a là dedans de la vérité qui ne « trompe pas? La réponse sera, qu'elle est dans la liaison « des idées. Mais on demandera, en répliquant, où seraient ces idées, si aucun esprit n'existait, et que de

forme en aucun temps, ni parce qu'elles sont gravées dans l'esprit, d'après quelque modèle qui soit quelque part hors de l'esprit, et qui existait auparavant, mais parce que ces propositions ayant été une fois formées sur des idées abstraites, en sorte qu'elles soient véritables; en quelque temps que ce soit, passé ou à venir, auquel on suppose qu'elles soient formées une autre fois, par un esprit en qui se trouvent les idées dont elles sont composées, elles ne sauraient jamais manquer d'être actuellement vraies. Car, les noms étant supposés signifier toujours les mêmes idées, et les mêmes idées ayant constamment les mêmes rapports l'une avec l'autre, il est visible que des propositions qui, étant formées sur des idées abstraites, sont une fois véritables, doivent être nécessairement des vérités éternelles.

CHAPITRE XII.

Des moyens d'augmenter notre connaissance.

§ 1. *La connaissance ne vient pas des maximes.*

Ç'a été une opinion reçue parmi les savants, que les maximes sont les fondements de toute connaissance, et que chaque science en particulier est fondée sur certaines choses [1] déjà connues, d'où l'entendement doit emprunter ses premiers rayons de lumière, et par où il doit se conduire dans ses recherches sur les matières qui appartiennent à cette science. C'est pourquoi la grande routine des écoles a été de poser, en commençant à traiter de quelque matière, une ou plusieurs maximes générales, comme les fondements sur lesquels on doit bâtir la connaissance qu'on peut avoir sur ce sujet. Et ces doctrines, ainsi posées pour fondement de quelque science, ont été nommées *principes*, comme étant les premières choses d'où nous devons commencer nos recherches, sans remonter plus haut, ainsi que nous l'avons déjà remarqué.

§ 2. *De l'occasion de cette opinion.*

Une chose qui apparemment a donné lieu à cette manière de procéder dans les autres sciences, ç'a été, je pense, le bon succès qu'elle semble avoir dans les mathématiques, ainsi nommées par excellence des mots grecs μαθήματα et μάθησις, qui signifient *science, choses apprises, exactement et parfaitement apprises*, cette science ayant un plus grand degré de certitude, de clarté et d'évidence qu'aucune autre.

§ 3. *La connaissance vient de la comparaison des idées claires et distinctes.*

Mais je crois que quiconque considérera la chose avec soin avouera que les grands progrès, et la certitude de la connaissance réelle où les hommes parviennent dans les mathématiques, ne doivent point être attribués à l'influence de ces principes, et ne procèdent point de quelque avantage particulier que produisent deux ou trois maximes générales qu'ils ont posées au commencement, mais des idées claires, distinctes et complètes qu'ils ont dans l'esprit, et du rapport d'égalité et d'inégalité qui est si évident entre quelques-unes de ces idées, qu'ils le connaissent intuitivement, par où ils ont un moyen de le découvrir dans d'autres idées, et cela sans le secours de ces maximes. Car, je le demande, un enfant ne peut-il connaître que tout son corps est plus grand que son petit doigt, qu'en vertu de cet axiome, *le tout est plus grand qu'une de ses parties*, ni en être assuré qu'après avoir appris cette maxime? Ou bien, une paysanne ne saurait-elle connaître qu'ayant reçu un sou d'une personne qui lui en doit trois, et encore un sou d'une autre personne qui lui doit aussi trois sous, les restes de ces deux dettes sont égaux? ne peut-elle, dis-je, connaître cela qu'en vertu d'une certitude déduite de cette maxime, que *si de choses égales vous ôtez des choses égales, les restes seront égaux*; maxime dont elle n'a peut-être jamais ouï parler, ou qui ne s'est jamais présentée à son esprit? Je prie mon lecteur de considérer, sur ce qui a été dit ailleurs, lequel des deux est connu

« viendrait alors le fondement réel de cette certitude des « vérités éternelles? Cela nous mène enfin au dernier fon- « dement des vérités, savoir, à cet esprit suprême et « universel, qui ne peut manquer d'exister, dont l'enten- « dement, à dire vrai, est la région des vérités éternelles, « comme saint Augustin l'a reconnu, et l'exprime d'une « manière assez vive. Et, afin qu'on ne croie pas qu'il « n'est pas nécessaire d'y recourir, il faut considérer que « ces vérités nécessaires contiennent la raison détermi- « nante et le principe régulatif des existences mêmes, et, « en un mot, des *lois* de l'univers. Ainsi, ces vérités né- « cessaires étant antérieures aux existences des êtres « contingents, il faut bien qu'elles soient fondées dans « l'existence d'une substance nécessaire; c'est là où je « trouve l'original des idées et des vérités qui sont gravées « dans nos âmes, non pas en forme de propositions, mais « comme des sources dont l'application (c'est-à-dire l'at- « tention) et les occasions feront naître des énonciations « actuelles. »

[1] *Præcognita.*

le premier et le plus clairement par la plupart des hommes, d'un exemple particulier ou d'une règle générale, et laquelle de ces deux choses donne naissance à l'autre. Ces règles générales ne sont autre chose qu'une comparaison de nos idées les plus générales et les plus abstraites, lesquelles sont l'ouvrage de l'esprit qui les forme et leur donne des noms, pour avancer plus aisément dans ses raisonnements, et renfermer toutes ses différentes observations dans des termes d'une plus grande étendue, et les réduire à de courtes règles. Mais la connaissance a commencé par des idées particulières; c'est sur ces idées qu'elle s'est établie dans l'esprit, quoique dans la suite on n'y fasse peut-être aucune réflexion. Car il est naturel à l'esprit, toujours empressé à étendre ses connaissances, d'assembler avec soin ces notions générales, et d'en faire un juste usage, qui est de décharger, par leur moyen, la mémoire d'un tas embarrassant d'idées particulières. En effet, qu'on prenne la peine de considérer comment un enfant, ou quelque autre personne que ce soit, après avoir donné à son corps le nom de *tout*, et à son petit doigt celui de *partie*, a une plus grande certitude que son corps et son petit doigt, tout ensemble, sont plus gros que son petit doigt tout seul, qu'il ne pouvait avoir auparavant; ou quelle nouvelle connaissance peuvent lui donner au sujet de son corps ces deux termes relatifs, qu'il ne puisse point avoir sans eux? Ne pourrait-il pas connaître que son corps est plus gros que son petit doigt, si son langage était tellement imparfait, qu'il n'eût point de termes relatifs, tels que ceux de *tout* et de *partie?* Je demande encore comment il est plus certain, après avoir appris ces mots, que son corps est un tout et son petit doigt une partie, qu'il n'était ou ne pouvait être certain que son corps était plus gros que son petit doigt, avant que d'avoir appris ces termes? Une personne peut avec autant de raison douter ou nier que son petit doigt soit une partie de son corps, que douter ou nier qu'il soit plus petit que son corps. De sorte qu'on ne peut jamais se servir de cette maxime, *le tout est plus grand qu'une de ses parties*, pour prouver que le petit doigt est plus petit que le corps, sinon en la proposant sans nécessité pour convaincre quelqu'un d'une vérité qu'il connaît déjà. Car quiconque ne connaît pas certainement qu'une particule de matière avec une autre particule de matière qui lui est jointe est plus grosse qu'aucune des deux toute seule, ne sera jamais capable de le connaître par le secours de ces termes relatifs *tout* et *partie*, dont on composera telle maxime qu'on voudra [1].

§ 4. *Il est dangereux de bâtir sur des principes gratuits.*

Mais, de quelque manière que cela soit dans les mathématiques, qu'il soit plus clair de dire qu'*en ôtant un pouce d'une ligne noire de deux pouces, et un pouce d'une ligne rouge de deux pouces, les restes des deux lignes seront égaux*; ou de dire que, *si de choses égales vous en ôtez des choses égales, les restes seront égaux;* je laisse à décider à qui voudra laquelle de ces deux propositions est plus claire et plus tôt connue, cela n'étant d'aucune importance pour ce que j'ai présentement en vue. Ce que je dois faire en cet endroit, c'est d'examiner (en supposant que, dans les mathématiques, le plus court moyen de parvenir à la connaissance soit de commencer par des maximes générales, et d'en faire le fondement de nos recherches) si c'est une voie bien sûre de regarder les principes qu'on établit, dans quelque autre science que ce soit, comme autant de vérités incontestables; de les recevoir ainsi sans examen, et d'y adhérer, sans permettre qu'ils soient révoqués en doute, sous prétexte que les mathématiciens ont été assez heureux ou assez sincères pour n'en employer aucun qui ne fût évident par lui-même et tout à fait incontestable. Si cela est, je ne vois pas ce qui pourrait ne point passer pour vérité dans

[1] « Je ne sais pourquoi l'on en veut tant aux maximes, « pour les attaquer encore de nouveau; *si elles servent « à soulager la mémoire de quantité d'idées particu- « lières*, comme on le reconnaît, elles doivent être fort « utiles, quand même elles n'auraient point d'autre usage. « Mais j'ajoute qu'elles ne naissent point des idées parti- « culières, car on ne les trouve point par l'induction des « exemples. Celui qui connaît que dix est plus que neuf, « que le corps est plus grand que le doigt, et que la mai- « son est trop grande pour pouvoir s'enfuir par la porte, « connaît chacune de ces propositions particulières par « une même raison générale, qui y est comme incorporée « et enluminée; comme on voit des traits chargés de « couleurs, où la proportion et la configuration consistent « proprement dans les traits, quelle que que soit la cou- « leur. Or cette raison commune est l'axiome même, qui « est connu, pour ainsi dire, implicitement, quoiqu'il ne « le soit pas d'abord d'une manière abstraite et séparée. « Les exemples tirent leur vérité de l'axiome incorporé, « et l'axiome n'a pas le fondement dans les exemples. Et « comme cette raison commune de ces vérités particu- « lières est dans l'esprit de tous les hommes, il est facile « de voir qu'elle n'a point besoin que les mots *tout* et « *partie* se trouvent dans le langage de celui qui en est « pénétré. »

la morale, et n'être pas introduit et prouvé dans la philosophie naturelle.

Qu'on reçoive comme certain et indubitable ce principe de quelques anciens philosophes, que *tout est matière*, et qu'*il n'y a aucune autre chose*, il sera aisé de voir, par les écrits de quelques personnes, qui, de nos jours, ont renouvelé ce dogme, dans quelles conséquences il nous engagera. Qu'on suppose, avec Polémon, que *le monde est Dieu*, ou, avec les stoïciens, que *c'est l'éther* ou *le soleil*, ou, avec Anaximènes, que *c'est l'air*; quelle théologie, quelle religion, quel culte aurons-nous! Tant il est vrai que rien ne peut être si dangereux que des principes qu'on reçoit sans les mettre en question, ou sans les examiner; surtout s'ils intéressent la morale, qui a une grande influence sur la vie des hommes, et qui donne un tour particulier à toutes leurs actions. Qui n'attendra, avec raison, une autre sorte de vie d'Aristippe, qui faisait consister sa félicité dans les plaisirs du corps, que d'Antisthène, qui soutenait que la vertu suffisait pour nous rendre heureux? De même, celui qui, avec Platon, placera la béatitude dans la connaissance de Dieu, élèvera son esprit à d'autres contemplations que ceux qui ne portent point leur vue au delà de ce coin de terre et des choses périssables qu'on y peut posséder. Celui qui posera pour principe, avec Archélaüs, que le juste et l'injuste, l'honnête et le déshonnête sont uniquement déterminés par les lois, et non pas par la nature, aura sans doute d'autres mesures de ce qui est bien ou mal, en morale, que ceux qui reconnaissent que nous sommes sujets à des obligations antérieures à toutes les institutions humaines.

§ 5. *Ce n'est point un moyen certain de trouver la vérité.*

Si donc les principes, c'est-à-dire, ceux qui passent pour tels, ne sont pas certains (ce que nous devons pouvoir connaître par quelque moyen, afin de distinguer les principes certains de ceux qui sont douteux), mais le deviennent seulement à notre égard, par un consentement aveugle qui nous les fasse recevoir en cette qualité, il est à craindre qu'ils ne nous égarent. Ainsi, bien loin que les principes nous conduisent dans le chemin de la vérité, ils ne serviront qu'à nous confirmer dans l'erreur.

§ 6. *Mais ce moyen consiste à comparer des idées claires et complètes sous des noms fixes et déterminés.*

Mais, comme la connaissance de la certitude des principes, aussi bien que de toute autre vérité, dépend uniquement de la perception que nous avons de la convenance ou de la disconvenance de nos idées, je suis sûr que le moyen d'augmenter nos connaissances n'est pas de recevoir des principes aveuglément et avec une foi implicite, mais plutôt, à ce que je crois, d'acquérir et de fixer dans notre esprit des idées claires, distinctes et complètes, autant qu'on peut les avoir, et de leur assigner des noms propres et d'une signification constante. Et peut-être que par ce moyen, sans nous faire aucun autre principe que de considérer ces idées, et de les comparer l'une avec l'autre, en trouvant leur convenance, leur disconvenance, et leurs différents rapports, en suivant, dis-je, cette seule règle, peut-être acquerrons-nous des connaissances plus vraies et plus claires, qu'en adoptant certains principes, et en mettant ainsi notre esprit à la discrétion d'autrui [1].

[1] « Je m'étonne qu'on veuille tourner contre les maximes, c'est-à-dire contre les principes évidents, ce qu'on « peut et doit dire contre les principes supposés gratuitement. Quand on demande des *præcognita* dans les « sciences, ou des connaissances antérieures, qui servent « à fonder la science, on demande des *principes connus*, « et non pas des propositions arbitraires, dont la vérité « n'est point connue. Aristote même l'entend ainsi, que les « sciences inférieures et subalternes empruntent leurs principes d'autres sciences supérieures, où ils ont été démontrés; excepté la première des sciences, que nous appelons la *métaphysique*, qui, selon lui, ne demande rien « aux autres, et leur fournit les principes dont elles ont « besoin. Et quand il dit *qu'il faut que le disciple croie* « (δεῖ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα), son sentiment est qu'il « ne le doit faire qu'en attendant, lorsqu'il n'est pas encore instruit dans les sciences supérieures, de sorte que « ce n'est que par provision; ainsi l'on est bien éloigné « de recevoir des *principes gratuits*. A quoi il faut ajouter, que même des principes dont la certitude n'est pas « entière peuvent avoir leur usage, si l'on ne bâtit là-« dessus que par démonstration; car, quoique toutes les « conclusions, en ce cas, ne soient que conditionnelles, « et vaillent seulement en supposant que le principe est « vrai, néanmoins cette liaison même et ces énonciations « conditionnelles seraient au moins démontrées; de sorte « qu'il serait à souhaiter que nous eussions beaucoup de « livres écrits de cette manière, où il n'y aurait aucun « danger d'erreur, le lecteur ou disciple étant averti de « la condition. Et on ne réglera la pratique sur ces conclusions qu'à mesure que la supposition se trouvera vérifiée ailleurs. Cette méthode sert encore elle-même bien « souvent à vérifier les suppositions ou hypothèses, « quand il en naît beaucoup de conclusions dont la vérité

§ 7. *La vraie méthode d'avancer la connaissance, c'est de considérer nos idées abstraites.*

C'est pourquoi, si nous voulons nous conduire en ceci selon les avis de la raison, il faut que nous adaptions la méthode que nous suivons dans nos recherches aux idées que nous examinons, et à la vérité que nous cherchons. Les vérités générales et certaines ne sont fondées que sur les rapports des idées abstraites. L'application de l'esprit, réglée par une bonne méthode, et accompagnée d'une grande pénétration, qui lui fasse trouver ces différents rapports, est le seul moyen de découvrir tout ce qui peut former, au sujet de ces idées, des propositions générales qui soient véritables et certaines. Et, pour apprendre par quels degrés on doit avancer dans cette recherche, il faut s'adresser aux mathématiciens qui, de commencements fort clairs et fort faciles, s'élèvent par des degrés insensibles et par une suite non interrompue de raisonnements, à la découverte et à la démonstration de vérités qui paraissent d'abord au-dessus de la capacité humaine. L'art de trouver des preuves, et les méthodes admirables qu'ils ont inventées pour démêler et mettre en ordre ces idées moyennes, qui font voir démonstrativement l'égalité ou l'inégalité des quantités qu'on ne peut joindre

« est connue d'ailleurs; et quelquefois cela donne un « parfait *retour*, suffisant à démontrer la vérité de l'hypothèse. — Pappus dit : que l'*analyse* propose de trouver l'inconnu en le supposant connu, et en parvenant « de là, par une suite de conséquences, à des vérités « connues; sur quoi quelques personnes ont observé que « cela est contre la logique, qui enseigne que des propositions fausses on peut en conclure qui soient véritables. Mais il faut bien remarquer que l'analyse se sert « des définitions, et autres propositions réciproques, qui « donnent moyen de faire le *retour*, et de trouver des démonstrations synthétiques. Et même quand ce retour « n'est point démonstratif, comme dans la physique, il « ne laisse pas quelquefois d'être d'une grande vraisemblance, lorsque l'hypothèse explique facilement beaucoup de phénomènes difficiles sans cela, et fort indépendants les uns des autres. — Je tiens, à la vérité, que « le principe des principes est, en quelque façon, le bon « usage des idées et des expériences; mais en l'approfondissant, on trouve ici qu'à l'égard des idées, ce n'est « autre chose que de lier les définitions par le moyen des « axiomes identiques. Cependant, ce n'est pas toujours « une chose aisée que de venir à cette dernière analyse, « et quelque envie que les géomètres, au moins les anciens, aient témoignée d'en venir à bout, ils ne l'ont « pas encore pu faire. Euclide, par exemple, a mis parmi « les axiomes quelque chose qui revient à dire : que *deux* « *lignes droites ne se peuvent rencontrer qu'une seule* « *fois.* Sans doute, l'imagination prise de l'expérience « des sens ne nous permet pas de nous figurer plus d'une « rencontre de deux droites; mais ce n'est pas sur quoi « la science est fondée. Et si quelqu'un croit que cette « imagination donne la liaison des idées distinctes, il « n'est pas assez instruit de la source des vérités, et « quantité de propositions, démontrables par d'autres « antérieures, passeraient à ses yeux pour immédiates; « c'est ce que bien des gens qui ont repris Euclide « n'ont pas assez considéré. — Ces sortes d'images ne « sont qu'idées confuses, et celui qui ne connaît la ligne « droite que par ce moyen ne sera pas capable d'en rien « démontrer. C'est pourquoi Euclide, faute d'une idée « distinctement exprimée, c'est-à-dire d'une définition de « la ligne droite (car celle qu'il donne, en attendant, est « obscure, et ne lui sert point dans ses démonstrations), « a été obligé de revenir à deux axiomes qui lui ont tenu « lieu de définition, et qu'il emploie dans ses démonstrations; l'un, que *deux droites n'ont point de partie* « *commune;* l'autre, qu'*elles ne comprennent point* « *d'espace.* Archimède a donné une manière de définition « de la *droite*, en disant que c'*est la plus courte distance entre deux points :* mais il suppose tacitement « (en employant, dans les démonstrations, des éléments « tels que ceux d'Euclide, fondés sur les deux axiomes « dont je viens de faire mention) que les affections dont « parlent ces axiomes conviennent à la ligne qu'il définit. « Si les anciens s'étaient contentés de recevoir, en géométrie, ce que les images nous disent, sans chercher « cette rigueur de démonstrations, par les définitions et « les axiomes, je crois qu'ils ne seraient pas allés fort « avant, et ne nous auraient laissé qu'une géométrie empirique, telle qu'était apparemment celle des Égyptiens, « et qu'est encore celle des Chinois : ce qui nous aurait « privés des plus belles connaissances physiques et mécaniques que la géométrie nous a fait trouver, et qui sont « inconnues partout où l'est notre géométrie. Il y a aussi « de l'apparence qu'en suivant les sens et les images, on « serait tombé dans des erreurs; à peu près comme on « voit que ceux qui ne sont point instruits dans la géométrie exacte reçoivent pour une vérité indubitable, « sur la foi de leur imagination, que deux lignes qui s'approchent continuellement doivent se rencontrer enfin; « au lieu que les géomètres donnent des instances contraires dans certaines lignes qu'ils appellent *asymptotes.* — On voit donc que ce que dit ici notre auteur de « la liaison des idées, considérée comme unique source « de la vérité, a besoin d'explication. Si l'on se contente « de voir confusément cette liaison, on affaiblit l'exactitude des démonstrations, et Euclide a mieux fait, sans « comparaison, de tout réduire aux définitions et à un « petit nombre d'axiomes : si l'on veut que cette liaison « des idées se voie et s'exprime distinctement, on sera « obligé de recourir aux définitions et aux axiomes identiques, comme je le demande. Quelquefois aussi il faudra se contenter de quelques axiomes moins primitifs, « comme ont fait Euclide et Archimède, lorsque l'on aura « de la peine à parvenir à une parfaite analyse. Cela vaudra « mieux, sans doute, que de négliger ou différer quelque « belle découverte, qu'on pourrait déjà trouver par leur « moyen. Je crois, en effet, que nous n'aurions point de « géométrie (j'entends une science démonstrative) si les « anciens n'avaient point voulu avancer, avant que d'avoir démontré les axiomes qu'ils ont été obligés d'employer. »

immédiatement ensemble, est ce qui a porté leur connaissance si avant, et qui a prodnit des découvertes si étonnantes et si inespérées. Mais de savoir si, avec le temps, on ne pourra point iuventer quelqne semblable méthode à l'égard des autres idées, aussi bien qu'à l'égard de celles qui appartiennent à la grandeur, c'est ce que je ne veux point déterminer. Une chose que je crois pouvoir assurer, c'est que si d'autres idées, qui sont les essences réelles aussi bien que nominales de leurs espèces, étaient examinées selon la méthode ordinaire aux mathématiciens, elles conduiraient nos pensées plus loiu, et avec plus de clarté et d'évidence que nous ne sommes peut-être portés à nous le figurer.

§ 8. *Par cette méthode la morale peut aussi être portée à un plus grand degré d'évidence.*

C'est ce qui m'a donné la hardiesse d'avancer cette conjecture qu'on a vue dans le chapitre III[1] de ce dernier livre; savoir, que *la morale est aussi capable de démonstration que les mathématiques*. Car les idées sur lesquelles roule la morale étant toutes des essences réelles, et de telle nature qu'elles out entre elles, si je ne me trompe, une connexion et une convenance qu'ou peut découvrir, il suit de là qu'aussi avant que nous pourrons péuétrer dans les rapports de ces idées, jusque-là nous serons en possession d'autant de vérités certaines, réelles et générales; et je suis sûr qu'en suivant nne bonne méthode, ou pourrait porter une grande partie de la morale à un tel degré d'évidence et de certitude, qu'un homme attentif et judicieux n'y pourrait trouver non plus de sujet de douter, que dans les propositions de mathématique qui lui ont été démontrées.

§ 9. *Pour la connaissance des corps, on ne peut y faire des progrès que par l'expérience.*

Mais, dans les recherches que nous faisons pour perfectionner la counaissance que nous pouvons avoir des substances, le manque d'idées nécessaires pour appliquer cette méthode uous oblige à suivre uu tout autre procédé. Ici nous u'augmentons pas notre counaissanee, comme dans les modes (dont les idées abstraites sont les essences réelles aussi bien que les nominales), en contemplant nos propres idées, et en considérant leurs rapports et leurs correspondances; celles-ci, daus les substances, ne nous sont pas d'un grand seconrs, par les raisons que j'ai exposées au long dans uu autre endroit de cet ouvrage. D'où il suit évidemment, à mon avis, que les substances ne uous fournissent pas beaucoup de connaissances générales, et que la simple contemplation de leurs idées abstraites ne uous conduira pas fort avant dans la recherche de la vérité et de la certitude. Que faut-il donc que uous fassions pour augmenter uotre connaissance à l'égard des êtres snbstantiels? Nous devons prendre ici uue route directement contraire; car, n'ayant aucune idée de leurs essences réelles, nous sommes obligés de considérer les choses mêmes telles qu'elles existent, au lieu de consulter nos propres pensées. L'expérience doit m'instruire en cette occasion de ce que la raison ne saurait m'apprendre, et ce u'est que par des expériences que je puis connaître certainement quelles autres qualités coexistent avec celles de mou idée complexe. Par, exemple pour savoir si ce corps jaune, pesant, fusible, que j'appelle *or*, est malléable ou non, l'expérience, de quelque manière qu'elle réussisse sur le corps particulier que j'examine, ne me rend pas certain qu'il eu est de même dans tout autre corps jaune, pesant, fusible, excepté celui sur qui j'ai fait l'épreuve; parce que ce n'est point uue conséquence qui découle, en ancune manière, de mon idée complexe. La uécessité ou l'incompatibilité de la malléabilité u'a ancune counexiou visible avec la combinaison de cette couleur, de cette pesanteur et de cette fusibilité, dans aucun corps. Ce que je viens de dire ici de l'essence nominale de l'or, en supposant qu'elle consiste en un corps d'nne telle couleur déterminée, d'uue telle pesauteur et fusibilité, se trouvera véritable si l'on y ajoute la malléabilité, la fixité et la capacité d'être dissous dans l'eau régale. Les raisonnements que nous déduirons de ces idées ne nous serviront pas beaucoup à découvrir avee certitude d'autres propriétés dans les masses de matière où l'on peut trouver toutes celles-ci. Comme les autres propriétés de ces corps ne dependent point de ces dernières, mais d'une essence réelle iuconnue, d'où celles-ci dépendent aussi, nous ne pouvons poiut les découvrir par leur moyen. Nous ue saurions aller au delà de ce que les idées simples de notre essence nominale peuvent nous faire connaître, ce qui ne va guère au delà de ces idées mêmes; et par conséquent elles ne peuvent nous fournir qu'uu très-petit nombre de vé-

[1] § 18, etc.

rités certaines, universelles et utiles. Car, ayant trouvé par expérience que ce morceau particulier de matière est malléable, aussi bien que tous les autres de cette couleur, de cette pesanteur et de cette fusibilité, dont j'aie jamais fait l'épreuve, peut-être qu'à présent la malléabilité fait aussi pour moi une partie de l'idée complexe, une partie de l'essence nominale de l'or. Mais quoique par là je fasse entrer dans l'idée complexe à laquelle j'attache le nom d'or plus d'idées simples qu'auparavant, cependant, comme cette idée ne renferme l'essence réelle d'aucune espèce de corps, elle ne me sert à connaître avec certitude le reste des propriétés de ce corps qu'autant que ces propriétés ont une connexion visible avec quelques-unes de ces idées, ou avec toutes les idées simples qui constituent pour moi l'essence nominale : je dis connaître avec certitude, car peut-être qu'elle peut nous aider à imaginer, par conjecture, quelque autre propriété. Par exemple, je ne saurais être assuré, par l'idée complexe de l'or que je viens de proposer, si l'or est fixe ou non ; parce que je ne puis découvrir aucune connexion ou incompatibilité nécessaire entre l'idée complexe d'un corps jaune, pesant, fusible et malléable (entre ces qualités, dis-je, et celle de la fixité), de sorte que je puisse connaître certainement que, dans quelques corps que se trouvent ces qualités-là, il soit certain que la fixité y est aussi. Pour parvenir à une entière certitude sur ce point, je dois encore recourir à l'expérience; et aussi loin qu'elle pourra s'étendre, je puis avoir une connaissance certaine, mais non pas au delà.

§ 10. *Cela peut nous procurer des commodités, et non une connaissance générale.*

Je ne nie pas qu'un homme accoutumé à faire des expériences raisonnables et régulières ne soit capable de pénétrer plus avant dans la nature des corps, et de former des conjectures plus justes sur leurs propriétés encore inconnues, qu'une personne qui n'a jamais songé à examiner ces corps; mais pourtant ce n'est, comme j'ai déjà dit, que jugement et opinion, et non connaissance et certitude. Cette voie d'acquérir de la connaissance sur le sujet des substances, et de l'augmenter par le seul secours de l'expérience et de l'histoire, qui est tout ce que nous pouvons obtenir de la faiblesse de nos facultés, dans l'état de médiocrité où elles se trouvent en cette vie; cela, dis-je, me fait croire que la philosophie naturelle n'est pas capable de devenir une science entre nos mains. Je m'imagine que nous ne pouvons arriver qu'à une connaissance générale fort bornée des espèces des corps et de leurs propriétés. Quant aux expériences et aux observations historiques, elles peuvent servir à notre bien-être et à notre santé, et par là augmenter le fonds des commodités de la vie; mais je doute que nos talents puissent aller au delà, et je m'imagine que nos facultés sont incapables d'étendre plus loin nos connaissances[1].

§ 11. *Nous sommes faits pour perfectionner les sciences morales et naturelles.*

Il est naturel de conclure de là que, puisque nos facultés ne sont pas capables de nous faire discerner la fabrique intérieure et les essences réelles des corps, quoiqu'elles nous découvrent évidemment l'existence d'un Dieu, et qu'elles nous donnent une assez grande connaissance de nous-mêmes pour nous instruire de nos devoirs et de nos plus grands intérêts, il nous siérait bien, en qualité de créatures raisonnables, d'appliquer les facultés dont Dieu nous a enrichis aux choses auxquelles elles sont le plus propres, et de suivre la direction de la nature, où il semble qu'elle veut nous conduire. Il est, dis-je, raisonnable de conclure de là que notre véritable occupation consiste dans ces recherches et dans cette espèce de connaissance qui est la plus proportionnée à notre capacité naturelle, et d'où dépend notre plus grand intérêt, je veux dire notre condition dans l'éternité. Je crois donc être en droit d'inférer de là, que la morale est la propre science et la grande affaire des hommes en général, qui sont intéressés à chercher le souverain bien, et qui sont propres à cette recherche, comme d'autres arts qui regardent différentes parties de la nature sont le partage et le talent de quelques individus, qui doivent s'y appliquer pour l'usage ordinaire de la vie, et pour leur propre subsistance dans ce monde. Pour avoir une preuve incontestable de l'importance que peuvent avoir pour la vie humaine la découverte et les propriétés d'un seul

[1] « Nous ne devons pas espérer de rendre raison de « toutes les expériences, comme les géomètres mêmes « n'ont pas encore prouvé tous leurs axiomes ; mais de « même qu'ils se sont contentés de déduire un grand « nombre de théorèmes d'un petit nombre de principes « de la raison, c'est assez aussi que les physiciens, par « le moyen de quelques principes d'existence, rendent « raison de quantité de phénomènes, et puissent même « les prévoir dans la pratique. »

corps naturel, il ne faut que jeter les yeux sur le vaste continent de l'Amérique, où l'ignorance des arts les plus utiles et le défaut de la plus grande partie des commodités de la vie, dans un pays où la nature a répandu abondamment toutes sortes de biens, viennent, je pense, de ce que ces peuples ignoraient ce qu'on peut trouver dans une pierre fort commune et très-peu estimée, je veux dire le *fer*. Et, quelle que soit l'idée que nous avons de la beauté de notre génie ou de la perfection de nos lumières dans cet endroit de la terre, où la connaissance et l'abondance semblent se disputer le premier rang, cependant quiconque voudra prendre la peine de considérer la chose de près, sera convaincu que si l'usage du fer était perdu parmi nous, nous serions en peu de siècles inévitablement réduits à la nécessité et à l'ignorance des anciens sauvages de l'Amérique, dont les talents naturels et les provisions nécessaires à la vie ne sont pas moins considérables que parmi les nations les plus florissantes et les plus polies. De sorte que celui qui a le premier fait connaître l'usage de ce seul métal, dont on fait si peu de cas, peut être justement appelé le père des arts et l'auteur de l'abondance [1].

§ 12. *Mais nous devons nous garder des hypothèses et des faux principes.*

Je ne voudrais pourtant pas qu'on crût que je méprise ou que je dissuade l'étude de la nature. Je conviens sans peine que la contemplation de ses ouvrages nous donne sujet d'admirer, d'adorer et de glorifier leur auteur; et que, si cette étude est dirigée comme il faut, elle peut être d'une plus grande utilité an genre humain que les monuments de la plus insigne charité, qui ont été élevés à grands frais par les fondateurs des hôpitaux. Celui qui inventa l'imprimerie, qui découvrit l'usage de la boussole, on qui fit connaître publiquement la vertu et le véritable usage du *quinquina*, a plus contribué à la propagation de la connaissance, à l'avancement des commodités utiles à la vie, et a sauvé plus de gens du tombeau que ceux qui ont bâti des colléges, des manufactures [2] et des hôpitaux. Tout ce que je prétends dire, c'est que nous ne devons pas être trop prompts à nous figurer que nous avons acquis, ou que nous pouvons acquérir de la connaissance, où il n'y a aucune connaissance à espérer, ou bien par des voies qui ne peuvent point nous y conduire; et que nous ne devrions pas prendre des systèmes douteux pour des sciences complètes, ni des notions inintelligibles pour des démonstrations parfaites. Pour la connaissance des corps, nous devons nous contenter de tirer ce que nous pouvons des expériences particulières, puisque nous ne saurions former un système complet sur la découverte de leurs essences réelles, et réunir en un faisceau la nature et les propriétés de toute une espèce. Lorsque nos recherches roulent sur une coexistence ou une impossibilité de coexister que nous ne saurions découvrir par la considération de nos idées, il faut que l'expérience, les observations et l'histoire naturelle nous fassent entrer dans le détail, et, par le secours des sens, dans la connaissance des substances corporelles. Nous devons, dis-je, acquérir la connaissance des corps par le moyen de nos sens, diversement occupés à observer leurs qualités et les différentes manières dont ils opèrent l'un sur l'autre. Quant aux purs esprits, nous ne devons espérer d'en savoir que ce que la révélation nous en enseigne. Qui considérera combien les maximes générales, les principes avancés gratuitement, et les hypothèses faites à plaisir ont peu servi à avancer la véritable connaissance, et à satisfaire les gens raisonnables dans les recherches qu'ils ont voulu faire pour étendre leurs lumières; combien l'application qu'on en a fait dans cette vue a peu contribué, pendant plusieurs siècles consécutifs, à avancer les hommes dans la connaissance de la physique, n'aura pas de peine à reconnaître que nous avons sujet de remercier ceux qui, dans ce dernier siècle, ont pris une autre route, et nous ont tracé un chemin qui, s'il ne conduit pas si aisément à une docte ignorance, mène plus sûrement à des connaissances utiles.

§ 13. *Véritable usage des hypothèses.*

Ce n'est pas que, pour expliquer des phénomènes de la nature, nous ne puissions nous servir de quelque hypothèse probable, quelle qu'elle soit; car les hypothèses qui sont bien faites sont au moins d'un grand secours à la mémoire, et nous conduisent quelquefois à de nouvelles découvertes. Ce que je veux dire, c'est que nous n'en devons embrasser aucune trop prompte-

[1] « On ne peut rien dire qui soit plus à mon gré. La « vraie morale, ou piété, nous doit pousser à cultiver les « arts, bien loin de favoriser la paresse de quelques quiétistes fainéants. »

[2] Ce mot signifie ici le lieu où l'on travaille. Voyez le *Dictionnaire de l'Académie française*.

ment (ce que l'esprit de l'homme est fort porté à faire, parce qu'il voudrait pénétrer dans les causes des choses, et avoir des principes sur lesquels il pût s'appuyer), jusqu'à ce que nous ayons exactement examiné les cas particuliers, et fait plusieurs expériences dans la chose que nous voudrions expliquer par le secours de notre hypothèse, et que nous ayons vu si elle conviendra à tous ces cas, si nos principes s'étendent à tous les phénomènes de la nature, et ne sont pas aussi incompatibles avec l'un, qu'ils semblent propres à expliquer l'autre [1]. Et enfin, nous devons prendre garde que le nom de *principe* ne nous fasse illusion, et ne nous impose en nous faisant recevoir comme une vérité incontestable, ce qui n'est tout au plus qu'une conjecture incertaine, telles que sont la plupart des hypothèses qu'on fait dans la physique : j'ai pensé dire toutes sans exception.

§ 14. *Avoir des idées claires et distinctes sous des noms fixes, et trouver d'autres idées qui puissent en montrer la convenance ou la disconvenance, tels sont les moyens d'étendre nos connaissances.*

Mais, que la philosophie naturelle soit capable de certitude on non, il me semble que voici, en peu de mots, les deux moyens d'étendre notre connaissance, autant que nous sommes capables de le faire.

I. Le premier est d'acquérir et d'établir dans notre esprit des idées déterminées des choses dont nous avons des noms généraux ou spécifiques, ou du moins de toutes celles que nous voulons considérer, et sur lesquelles nous voulons raisonner et augmenter notre connaissance. Que si ce sont des idées spécifiques des substances, nous devons tâcher de les rendre aussi complètes que nous pouvons : par où j'entends que nous devons réunir autant d'idées simples qui, étant observées exister constamment ensemble, peuvent parfaitement déterminer l'espèce ; et chacune de ces idées simples qui constituent notre idée complexe doit être claire et distincte dans notre esprit. Car, comme il est visible que notre connaissance ne saurait s'étendre au delà de nos idées, tant que nos idées sont imparfaites, confuses ou obscures, nous ne pouvons point prétendre avoir une connaissance certaine, parfaite ou évidente.

II. Le second moyen, c'est l'art de trouver des idées moyennes qui nous puissent faire voir la convenance ou l'incompatibilité des autres idées qu'on ne peut comparer immédiatement.

§ 15. *Les mathématiques en sont un exemple.*

Que ce soit en mettant ces deux moyens en pratique, et non en se reposant sur des maximes, et en tirant des conséquences de quelques propositions générales, que consiste la véritable méthode d'avancer notre connaissance à l'égard des modes, autres que ceux de la quantité, c'est ce qui paraîtra aisément à quiconque fera réflexion sur la connaissance qu'on acquiert dans les mathématiques. Nous y trouverons, premièrement, que quiconque n'a pas une idée claire et parfaite des angles ou des figures sur quoi il désire de connaître quelque chose, est dès lors entièrement incapable d'aucune connaissance sur leur sujet. Supposez qu'un homme n'ait pas une idée exacte et parfaite d'un angle droit, d'un triangle scalène, ou d'un trapèze, il est hors de doute qu'il se tourmentera en vain à former quelque démonstration sur le sujet de ces figures. D'ailleurs il est évident que ce n'est pas l'influence de ces maximes, qu'on prend pour principes dans les mathématiques, qui a conduit les maîtres de cette science aux découvertes étonnantes qu'ils y ont faites. Qu'un homme de bon sens vienne à connaître aussi parfaitement qu'il est possible toutes ces maximes dont on se sert généralement dans les mathématiques ; qu'il en considère l'étendue et les conséquences tant qu'il voudra, je crois qu'à peine il pourra jamais venir à connaître, par leur secours, que dans un triangle rectangle le carré de l'hypoténuse est égal au carré des deux autres côtés. Et lorsqu'un homme a découvert la

[1] « L'art de découvrir les causes des phénomènes, ou « les hypothèses véritables, est comme l'art de déchiffrer, « où souvent une conjecture ingénieuse abrége beaucoup « de chemin. Le lord Bacon a commencé à mettre l'art « d'expérimenter en préceptes, et le chevalier Boyle a eu « un grand talent pour le pratiquer. Mais, si l'on n'y joint « point l'art d'employer les expériences et d'en tirer des « conséquences, on n'arrivera pas, avec des dépenses « royales, à ce qu'un homme d'une grande pénétration « pouvait découvrir d'abord. M. Descartes, qui l'était assurément, a fait une remarque semblable dans une de « ses lettres, à l'occasion de la méthode du chancelier « d'Angleterre ; et Spinosa fait, aussi dans ses lettres, « une réflexion approchante sur un ouvrage de M. Boyle, « qui, pour dire la vérité, s'arrête un peu trop, sans tirer « d'une infinité de belles expériences d'autre conclusion « que celle qu'il pouvait prendre pour principe, savoir « que *tout se fait mécaniquement dans la nature ;* « principe qu'on peut rendre certain par la seule raison, « et jamais par les expériences, quelque nombre qu'on en « fasse. »

vérité de cette proposition, je ne pense pas que ce qui l'a conduit à cette démonstration soit la connaissance de ces maximes, *Le tout est égal à toutes ses parties*, et, *Si de choses égales vous ôtez des choses égales, les restes seront égaux;* car je m'imagine qu'on pourrait méditer longtemps ces axiomes sans voir jamais plus clair dans les vérités mathématiques [1]. Lorsque l'esprit a commencé à acquérir la connaissance de ces sortes de vérités, il a eu devant lui des objets et des vues bien différentes de ces maximes, et que des gens à qui ces maximes ne sont pas inconnues, mais qui ignorent la méthode de ceux qui ont les premiers découvert ces vérités, ne sauraient jamais assez admirer. Et qui sait si, pour étendre nos connaissances dans les autres sciences, on n'inventera point un jour quelque méthode qui soit du même usage que l'algèbre dans les mathématiques, par le moyen de laquelle on trouve si promptement des idées de quantité, pour en mesurer d'autres dont on ne pourrait connaître autrement l'égalité ou la proportion qu'avec une extrême peine, ou qu'on ne connaîtrait peut-être jamais?

CHAPITRE XIII.

Autres considérations sur notre connaissance.

§ 1. *Notre connaissance est en partie nécessaire et en partie volontaire.*

Notre connaissance a beaucoup de conformité avec notre vue, sous ce rapport (aussi bien qu'à d'autres égards) qu'elle n'est ni entièrement nécessaire, ni entièrement volontaire. Si notre connaissance était tout à fait nécessaire, non-seulement toute la connaissance des hommes serait égale, mais encore chaque homme connaîtrait tout ce qui pourrait être connu; et si la connaissance était entièrement volontaire, il y a des gens qui s'en mettent si peu en peine, ou qui en font si peu de cas, qu'ils en auraient très-peu, ou n'en auraient absolument point. Les hommes qui ont des sens ne peuvent que recevoir quelques idées par leur moyen; et s'ils ont la faculté de distinguer les objets, ils ne peuvent manquer d'apercevoir la convenance ou la disconvenance que quelques-unes de ces idées ont entre elles; de même que celui qui a des yeux, s'il les ouvre en plein jour, ne peut s'empêcher de voir quelques objets, et de reconnaître de la différence entre eux. Mais, quoiqu'un homme qui a les yeux ouverts à la lumière ne puisse éviter de voir, il y a pourtant certains objets vers lesquels il dépend de lui de tourner les yeux, s'il veut. Par exemple, il peut avoir à sa disposition un livre qui contienne des peintures et des discours capables de lui plaire et de l'instruire; mais il peut n'avoir jamais envie de l'ouvrir, et ne prendre jamais la peine de jeter les yeux dessus.

§ 2. *L'application est volontaire; mais nous connaissons les choses comme elles sont, et non comme il nous plaît.*

Une autre chose qui est au pouvoir d'un homme, c'est qu'encore qu'il tourne quelquefois les yeux vers un certain objet, il est pourtant en liberté de le considérer curieusement, et de s'attacher avec une extrême application à y remarquer exactement tout ce qu'on y peut voir. Mais, du reste, il ne peut voir ce qu'il voit autrement qu'il ne fait. Il ne dépend point de sa volonté de voir noir ce qui lui paraît jaune, ni de se persuader que ce qui l'échauffe actuellement est froid. La terre ne lui paraîtra pas ornée de fleurs, ni les champs couverts de verdure toutes les fois qu'il le souhaitera; et si pendant l'hiver il vient à regarder la campagne, il ne peut s'empêcher de la voir couverte de gelée blanche. Il en est justement de même à l'égard de notre entendement; tout ce qu'il y a de volontaire dans notre connaissance, c'est d'appliquer quelques-unes de nos facultés à telle ou à telle espèce d'objets, ou de les en éloigner, et de considérer ces objets avec plus ou moins d'exactitude. Mais ces facultés une fois appliquées à cette contemplation, notre volonté n'a plus la puissance de déterminer la connaissance de l'esprit d'une manière ou d'une autre. Cet effet est uniquement produit par les objets mêmes, tant qu'ils s'offrent clairement à nos yeux. C'est pourquoi, tant que les sens d'une personne sont affectés par des objets extérieurs, son esprit ne peut manquer de recevoir les idées qu'ils lui pré-

[1] « Il ne sert de rien de méditer les axiomes, sans pouvoir les appliquer. Les axiomes servent souvent à lier les idées; comme par exemple cette maxime, que *les étendus semblables de la seconde et de la troisième dimension sont en raison doublée et triplée des étendus correspondants de la dimension première*, est d'un grandissime usage. La quadrature de la *lunule d'Hippocrate*, par exemple, en naît d'abord (dans le cas des cercles), en y joignant l'application de ces deux figures l'une à l'autre, quand leur position donnée en fournit la commodité, comme leur comparaison connue en promet des lumières. »

sentent, et d'être averti de l'existence de quelque chose qui est hors de lui; et tant que les pensées des hommes sont appliquées à considérer leurs propres idées déterminées, ils ne peuvent s'empêcher d'observer en quelque degré le convenance et la disconvenance qui se peut trouver entre quelques-unes de ces idées, ce qui, jusque-là, est une véritable connaissance. Et, s'ils ont des noms pour désigner les idées qu'ils ont ainsi considérées, ils ne peuvent qu'être assurés de la vérité des propositions qui expriment la convenance ou la disconvenance qu'ils aperçoivent entre ces idées, et être certainement convaincus de ces vérités. Car un homme ne peut s'empêcher, ni de voir ce qu'il voit, ni de connaître qu'il perçoit ce qu'il perçoit [1].

§ 3. *Exemple dans les nombres.*

Ainsi, celui qui a acquis les idées des nombres, et a pris la peine de comparer un, deux et trois, avec six, ne peut s'empêcher de connaître qu'ils sont égaux. Celui qui a acquis l'idée d'un triangle, et a trouvé le moyen de mesurer ses angles et leur grandeur, est assuré que ses trois angles sont égaux à deux droits, et il n'en peut non plus douter que de la vérité de cette proposition, *Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas.*

Et dans la religion naturelle.

De même, celui qui a l'idée d'un être intelligent, mais faible et fragile, formé par un autre, dont il dépend et qui est éternel, tout-puissant, parfaitement sage et parfaitement bon, connaîtra aussi certainement que l'homme doit honorer Dieu, le craindre et lui obéir, qu'il est assuré que le soleil luit quand il le voit actuellement. Car, s'il a seulement dans son esprit des idées de ces deux sortes d'êtres, et qu'il veuille s'appliquer à les considérer, il trouvera aussi certainement que l'être inférieur, fini et dépendant, est dans l'obligation d'obéir à l'être supérieur et infini, qu'il est certain de trouver que trois, quatre et sept sont moins que quinze, s'il veut considérer et calculer ces nombres; et il ne saurait être plus assuré par un temps serein que le soleil est levé en plein midi, s'il veut ouvrir les yeux et les tourner du côté de cet astre. Mais quelque certaines et claires que soient ces vérités, celui qui ne voudra jamais prendre la peine d'employer ses facultés comme il devrait pour s'en instruire, pourra pourtant en ignorer quelqu'une, ou même les ignorer toutes ensemble.

[1] « Nous avons déjà établi qu'il ne dépend pas de « l'homme d'avoir tel ou tel sentiment, dans l'état pré- « sent; mais il dépend de lui de se préparer pour l'avoir, « ou pour ne le point avoir dans la suite; et, par consé- « quent les opinions ne sont volontaires que d'une ma- « nière indirecte. »

CHAPITRE XIV.

Du jugement.

§ 1. *Notre connaissance étant fort bornée, nous avons besoin de quelque autre chose.*

Les facultés intellectuelles n'ayant pas été seulement données à l'homme pour la spéculation, mais aussi pour la conduite de sa vie, l'homme serait dans un triste état, s'il ne pouvait tirer du secours pour cette direction que des choses qui sont fondées sur la certitude d'une véritable connaissance. Car, cette espèce de connaissance étant resserrée dans des bornes fort étroites, comme nous avons déjà vu, il se trouverait souvent arrêté, et tout à fait incapable de prendre un parti dans la plupart des actions de sa vie, s'il n'avait rien pour se conduire, dès qu'une connaissance claire et certaine viendrait à lui manquer. Quiconque ne voudrait manger qu'après avoir vu démonstrativement que cela le nourrirait, et quiconque ne voudrait agir qu'après avoir connu infailliblement que l'affaire qu'il doit entreprendre serait suivie d'un heureux succès, n'aurait guère autre chose à faire qu'à se tenir en repos, et à mourir.

§ 2. *Quel usage on doit faire de ce crépuscule de l'intelligence.*

C'est pourquoi, comme Dieu a exposé certaines choses à nos yeux avec une entière évidence, et qu'il nous a donné quelques connaissances certaines, quoique réduites à un très-petit nombre, en comparaison de tout ce que des créatures intelligentes peuvent comprendre, et dont celles-là sont apparemment comme des avant-goûts, par où il nous veut porter à désirer et à rechercher un meilleur état, il ne nous a fourni aussi, par rapport à la plus grande partie des choses qui regardent nos propres intérêts, qu'une lumière obscure, et un simple crépuscule de probabilité, si j'ose m'exprimer ainsi, conforme à l'état de médiocrité et d'épreuve où il lui a plu de nous mettre dans ce monde, afin de réprimer par là notre présomption, et la

confiance excessive que nous avons en nous-mêmes, en nous faisant voir sensiblement, par une expérience journalière, combien notre esprit est borné et sujet à l'erreur : vérité dont la conviction peut nous être un avertissement continuel d'employer les jours de notre pèlerinage à chercher et à suivre, avec tout le soin et toute l'application dont nous sommes capables, le chemin qui peut nous conduire à un état beaucoup plus parfait. Car rien n'est plus raisonnable que de penser (quand même la révélation se tairait sur cet article) que, selon que les hommes font valoir les talents que Dieu leur a donnés dans ce monde, ils recevront leur récompense sur la fin du jour, lorsque le soleil sera couché pour eux, et que la nuit viendra mettre un terme à leurs travaux.

§ 3. *Le jugement supplée au défaut de la connaissance.*

La faculté que Dieu a donnée à l'homme, pour suppléer au défaut d'une connaissance claire et certaine, dans les cas où l'on ne peut l'obtenir, c'est le jugement ; par où l'esprit suppose que ses idées conviennent ou disconviennent, ou, ce qui est la même chose, qu'une proposition est vraie ou fausse, sans apercevoir une évidence démonstrative dans les preuves. L'esprit met souvent en usage ce jugement par nécessité, dans des rencontres où l'on ne peut avoir des preuves démonstratives et une connaissance certaine ; et quelquefois aussi il y a recours par négligence, faute d'adresse, ou par précipitation, lors même qu'on peut trouver des preuves démonstratives et certaines. Souvent les hommes ne s'arrêtent pas pour examiner avec soin la convenance ou la disconvenance de deux idées qu'ils souhaitent, ou qu'ils ont intérêt de connaître ; mais, incapables du degré d'attention qui est requis dans une longue suite de gradations, ou de différer quelque temps à se déterminer, ils ne donnent qu'une légère attention aux preuves, ou négligent entièrement de les chercher. Ainsi, sans en avoir acquis la démonstration, ils décident de la convenance ou de la disconvenance de deux idées, à vue de pays, si j'ose ainsi dire, et selon qu'elles paraissent, considérées dans l'éloignement, supposant qu'elles conviennent ou disconviennent, selon qu'il leur paraît plus vraisemblable, après un si léger examen. Lorsque cette faculté s'exerce immédiatement sur les choses, ou la nomme *jugement* ; et lorsqu'elle roule sur des vérités exprimées par des paroles, on l'appelle plus communément *assentiment* ou *dissentiment* ; et comme c'est là la manière la plus ordinaire dont l'esprit a occasion d'employer cette faculté, j'en parlerai sous ces noms-là, comme étant sujets à équivoque, au moins dans notre langue.

§ 4. *Le jugement consiste à présumer que les choses sont d'une certaine manière, sans en avoir la perception.*

Ainsi, l'esprit a deux facultés qui s'exercent sur la vérité et sur la fausseté.

La première est la connaissance, par où l'esprit aperçoit certainement la convenance ou la disconvenance qui est entre deux idées, et en est indubitablement convaincu.

La seconde est le jugement, qui consiste à joindre des idées dans l'esprit, ou à les séparer l'une de l'autre, lorsqu'on ne voit pas qu'il y ait entre elles une convenance ou une disconvenance certaine, mais qu'on le *présume* ; c'est-à-dire (selon ce qu'emporte ce mot), lorsqu'on admet que la chose est ainsi avant qu'elle paraisse avec certitude. Et si l'esprit unit ou sépare les idées, selon qu'elles sont dans la réalité des choses, c'est un *jugement juste* [1].

CHAPITRE XV.

De la probabilité.

§ 1. *La probabilité est l'apparence de la convenance des idées, sur des preuves qui ne sont pas infaillibles.*

Comme la démonstration consiste à faire voir la convenance ou la disconvenance de deux idées,

[1] « D'autres appellent *juger* l'action qu'on fait toutes « les fois qu'on prononce après quelque connaissance de « cause ; et il y en aura même qui distingueront le jugement de l'opinion, comme ne devant pas être si incertain. Mais l'auteur a pu aussi prendre, comme il fait « ici, le jugement pour un sentiment probable. Quant à « la *présomption*, qui est un terme des jurisconsultes, « le bon usage, parmi eux, la distingue de la *conjecture*. « C'est quelque chose de plus, et qui doit provisionnellement passer pour vérité, jusqu'à ce qu'il y ait preuve « du contraire ; au lieu que souvent un *indice* ou une « *conjecture* doit être pesée contre une autre conjecture « C'est ainsi que celui qui avoue avoir emprunté de l'argent à un autre est *présumé* le devoir payer, à moins « qu'il ne fasse voir qu'il l'a fait déjà, ou bien que la dette « ne cesse par quelque autre principe. *Présumer* n'est « donc pas, en ce sens, *prendre avant* la preuve, ce qui « n'est pas permis ; c'est *prendre par avance*, mais « avec fondement, en attendant une preuve contraire. »

par l'intervention d'une ou de plusieurs preuves qui ont entre elles une liaison constante, immuable et visible, de même la probabilité n'est autre chose que l'apparence d'une telle convenance ou disconvenance, par l'intervention de preuves dont la connexion n'est point constante et immuable, ou du moins n'est pas aperçue comme telle, mais est ou paraît être ainsi le plus souvent, et suffit pour porter l'esprit à juger que la proposition est vraie ou fausse, plutôt que le contraire. Par exemple, dans la démonstration de cette vérité, *Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits*, un homme aperçoit la connexion certaine et immuable d'égalité qui est entre les trois angles d'un triangle et les idées moyennes dont on se sert pour prouver leur égalité à deux droits; et ainsi, par une connaissance intuitive de la convenance ou de la disconvenance des idées moyennes qu'on emploie dans chaque degré de la déduction, toute la suite se trouve accompagnée d'une évidence qui montre clairement la convenance ou la disconvenance de ces trois angles en égalité à deux droits, et par ce moyen il a une connaissance certaine que cela est ainsi. Mais un autre homme, qui n'a jamais pris la peine de considérer cette démonstration, entendant affirmer à un mathématicien, homme d'honneur, que *les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits*, y donne son consentement, c'est-à-dire, le reçoit pour véritable. Dans ce cas, le fondement de son assentiment, c'est la probabilité de la chose, dont la preuve est pour l'ordinaire accompagnée de vérité, l'homme sur le témoignage duquel il la reçoit n'ayant pas coutume d'affirmer une chose qui soit contraire à sa connaissance, ou au-dessus de sa connaissance, surtout dans ces sortes de matières. Ainsi, ce qui lui fait donner son consentement à cette proposition, que *les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits*, ce qui l'oblige à supposer de la convenance entre ces idées, sans connaître qu'elles conviennent effectivement, c'est la véracité de celui qui parle, laquelle il a souvent éprouvée en d'autres rencontres, ou qu'il suppose dans celle-ci.

§ 2. *La probabilité supplée au défaut de connaissance.*

Parce que notre connaissance est resserrée dans des bornes fort étroites, comme on l'a déjà montré, et que nous ne sommes pas assez heureux pour trouver certainement la vérité en chaque chose que nous avons occasion de considérer, la plupart des propositions qui sont l'objet de nos pensées, de nos raisonnements, de nos discours, et même de nos actions, sont telles que nous ne pouvons pas avoir une connaissance indubitable de leur vérité. Cependant, il y en a quelques-unes qui approchent si fort de la certitude, que nous n'avons aucun doute sur leur sujet; de sorte que nous leur donnons notre assentiment avec autant d'assurance, et que nous agissons avec autant de fermeté en vertu de cet assentiment, que si elles étaient démontrées d'une manière infaillible, et que nous en eussions une connaissance parfaite et certaine. Mais, parce qu'il y a en ceci des degrés, depuis ce qui est le plus près de la certitude et de la démonstration, jusqu'à ce qui est contraire à toute vraisemblance et près des confins de l'impossible; et comme il y a aussi des degrés d'assentiment, depuis une pleine assurance jusqu'à la conjecture, au doute et à la défiance, je vais considérer présentement (après avoir trouvé, si je ne me trompe, les bornes de la connaissance et de la certitude humaine) quels sont les différents degrés et fondements de la probabilité, et de ce qu'on nomme *foi* ou *assentiment*.

§ 3. *Parce qu'elle nous fait présumer que les choses sont véritables, avant que nous connaissions qu'elles le sont.*

La probabilité est la vraisemblance qu'il y a qu'une chose est véritable, ce terme même désignant une proposition pour la confirmation de laquelle il y a des preuves propres à la faire passer ou recevoir pour véritable. L'action ou l'état de l'esprit qui reçoit ces sortes de propositions est ce qu'on nomme *croyance*, *assentiment* ou *opinion*; ce qui consiste à recevoir une proposition pour véritable, sur des preuves qui nous persuadent actuellement de la recevoir comme véritable, sans que nous ayons une connaissance certaine qu'elle le soit effectivement. Et la différence entre la probabilité et la certitude, entre la foi et la connaissance, consiste en ce que dans toutes les parties de la connaissance il y a intuition; de sorte que chaque idée immédiate, chaque partie de la déduction, a une liaison visible et certaine; au lieu qu'à l'égard de ce qu'on nomme *croyance*, ce qui me fait croire est quelque chose d'étranger à ce que je crois, quelque chose qui n'y est pas joint évidemment

par les deux côtés, et qui par là ne montre pas évidemment la convenance ou la disconvenance des idées en question.

§ 4. *Il y a deux fondements de probabilité : 1° la conformité d'une chose avec notre expérience, ou 2° le témoignage de l'expérience des autres.*

Ainsi, la probabilité étant destinée à suppléer au défaut de notre connaissance et à nous servir de guide dans les occasions où la connaissance nous manque, elle roule toujours sur des propositions que quelques motifs nous portent à recevoir pour véritables, sans que nous connaissions certainement qu'elles le sont. Et voici en peu de mots quels en sont les fondements.

Premièrement, la conformité d'une chose avec ce que nous connaissons, ou avec notre expérience.

En second lieu, le témoignage des autres appuyé sur ce qu'ils connaissent ou qu'ils ont expérimenté [1]. On doit considérer dans le témoignage des autres, 1° le nombre, 2° l'intégrité, 3° l'habileté des témoins, 4° le but de l'auteur, lorsque le témoignage est tiré d'un livre, 5° l'accord des parties de la relation et de ses circonstances, 6° les témoignages contraires.

§ 5. *Sur cela il faut examiner toutes les raisons pour et contre, avant que de juger.*

Comme la probabilité n'est pas accompagnée de cette évidence qui détermine l'entendement d'une manière infaillible, et qui produit une connaissance certaine, il faut, pour procéder raisonnablement, que l'esprit examine tous les fondements de probabilité, et qu'il voie comment ils sont plus ou moins favorables ou contraires à quelque proposition probable, afin de lui donner ou refuser son consentement; et, après avoir dûment pesé les raisons de part et d'autre, il doit la rejeter ou la recevoir avec un consentement plus ou moins ferme, selon qu'il y a des fondements de probabilité plus grande d'un côté que de l'autre.

Par exemple, si je vois moi-même un homme qui marche sur la glace, c'est plus que probabilité, c'est connaissance; mais si une autre personne me dit qu'il a vu en Angleterre un homme qui, au milieu d'un rude hiver, marchait sur l'eau durcie par le froid, c'est une chose si conforme à ce qu'on voit arriver ordinairement, que je suis disposé, par la nature même de la chose, à y donner mon consentement, à moins que la relation de ce fait ne soit accompagnée de quelque circonstance qui le rende visiblement suspect. Mais si on dit la même chose à une personne née entre les tropiques, qui auparavant n'ait jamais vu ni ouï dire rien de semblable, en ce cas, toute la probabilité se trouve fondée sur le témoignage du narrateur; et, selon que les auteurs de la relation sont en plus grand nombre, plus dignes de foi, et qu'ils ne sont point engagés par leur intérêt à parler contre la vérité, le fait doit trouver plus ou moins de créance dans l'esprit de ceux à qui il est rapporté. Néanmoins, à l'égard d'un homme qui n'a jamais eu des expériences entièrement contraires, et qui n'a jamais entendu parler de rien de pareil à ce qu'on lui raconte, l'autorité du témoin le moins suspect sera à peine capable de le porter à y ajouter foi; comme on peut voir par ce qui arriva à un ambassadeur hollandais, qui, entretenant le roi de Siam des particularités de la Hollande dont ce prince s'informait, lui dit entre autres choses : « Que dans son pays l'eau se durcissait quelquefois si fort, pendant la saison la plus froide de l'année, que les hommes marchaient dessus; et que cette eau ainsi durcie porterait des éléphants, s'il y en avait : » car sur cela le roi reprit : « J'ai cru jusqu'ici les choses extraordinaires que vous m'avez dites, parce que je vous prenais pour un homme d'honneur et de probité; mais présentement je suis assuré que vous mentez. »

§ 6. *Car tout cela peut beaucoup varier.*

C'est de ces fondements que dépend la probabilité d'une proposition; et une proposition est en elle-même plus ou moins probable, selon que notre connaissance, la certitude de nos observations, les expériences constantes et souvent réi-

[1] « J'aimerais mieux dire que la *probabilité* est toujours fondée dans la vraisemblance, ou dans la conformité avec la vérité; le témoigage d'autrui est encore une chose qui vient ordinairement à l'appui de la vérité dans les faits d'une observation facile et commune. On peut donc dire que la similitude du probable avec le vrai est prise, ou de la chose même, ou de quelque chose étrangère. Les rhétoriciens admettent deux sortes d'*arguments* : les *artificiels*, qui sont tirés des choses par le raisonnement, et les *inartificiels*, qui ne se fondent que sur le témoignage exprès, ou de l'homme, ou peut-être encore de la chose même. Mais il y en a aussi de *mixtes* ou *mêlés*, car le témoignage peut fournir lui-même un fait qui tend à former un argument artificiel. »

térées que nous avons faites, enfin le nombre et la crédibilité des témoignages, conviennent plus ou moins avec elle, ou lui sont plus ou moins contraires. J'avoue qu'il y a une autre chose, qui, bien qu'elle ne soit pas par elle-même un vrai fondement de probabilité, ne laisse pas d'être souvent employée comme un fondement sur lequel les hommes ont coutume de se déterminer et de fixer leur croyance plus que sur aucune autre chose, c'est l'opinion des autres. Quoiqu'il n'y ait rien de plus dangereux, ni de plus propre à nous jeter dans l'erreur, qu'un tel appui, puisqu'il y a beaucoup plus de fausseté et d'erreur parmi les hommes que de connaissance et de vérité. D'ailleurs, si les opinions et la croyance de ceux que nous connaissons et que nous estimons sont un fondement légitime d'assentiment, les hommes auront raison d'être païens dans le Japon, mahométans en Turquie, catholiques romains en Espagne, protestants en Angleterre et luthériens en Suède [1]. Mais j'aurai occasion de parler plus au long, dans un autre endroit, de ce faux principe d'assentiment.

CHAPITRE XVI.

Des degrés d'assentiment.

§ 1. *Notre assentiment doit être réglé par les fondements de probabilité.*

Comme les fondements de probabilité que nous avons proposés dans le chapitre précédent sont la base sur laquelle repose notre assentiment, ils sont aussi la mesure par laquelle ses différents degrés sont ou doivent être réglés. Il faut seulement prendre garde que, quelques fondements de probabilité qu'il puisse y avoir, ils n'opèrent pourtant pas sur un esprit appliqué à chercher la vérité et à juger sainement, au delà de ce qu'ils paraissent, du moins dans le premier jugement de l'esprit, ou dans la première recherche qu'il fait. J'avoue qu'à l'égard des opinions que les hommes embrassent dans le monde, et auxquelles ils s'attachent le plus fortement, leur assentiment n'est pas toujours fondé sur une vue actuelle des raisons qui ont premièrement prévalu sur leur esprit. Car, en plusieurs rencontres, il est presque impossible, et dans la plupart très-difficile, à ceux-là même qui ont une mémoire admirable, de retenir toutes les preuves qui les ont engagés, après un légitime examen, à se déclarer pour un certain sentiment. Il suffit qu'une fois ils aient examiné la matière sincèrement et avec soin, autant qu'il était en leur pouvoir de le faire, qu'ils soient entrés dans le détail de toutes les choses particulières qu'ils pouvaient juger propres à répandre quelque lumière sur la question, et qu'avec toute l'adresse dont ils sont capables, ils aient, pour ainsi dire, arrêté le compte de toutes les preuves qui peuvent produire une entière évidence. Ayant ainsi découvert une fois de quel côté il leur paraît que se trouve la probabilité, après une recherche aussi parfaite et aussi exacte qu'ils soient capables de la faire, ils impriment dans leur mémoire la conclusion de cet examen comme une vérité qu'ils ont découverte; et désormais ils sont convaincus, sur le témoignage de leur mémoire, que c'est là l'opinion qui mérite à tel ou tel degré leur assentiment, en vertu des preuves sur lesquelles ils l'ont une fois trouvée établie.

[1] « Le témoignage des hommes est sans doute de plus « de poids que leur opinion, et on y a aussi plus d'égard « en justice. Néanmoins, dans les interrogatoires, on « demande souvent aux témoins, non-seulement ce qu'ils « ont vu, mais aussi ce qu'ils jugent, en leur demandant « en même temps les raisons de leur jugement, et on y a « tel égard qu'il appartient. Les juges aussi défèrent beau- « coup aux sentiments et opinions des experts en chaque « profession; les particuliers n'y sont pas moins obligés, « suivant qu'ils sont plus ou moins en état d'examiner et « de juger par eux-mêmes. — On peut consulter les dis- « putes entre M. Nicole et autres, sur l'*argument du* « *grand nombre* en matière de foi, où quelquefois l'un « y défère trop, et l'autre ne le considère pas assez. Il y « a d'autres *préjugés* semblables, par lesquels les hom- « mes seraient bien aises de s'exempter de la discussion. « C'est ce que Tertullien, dans un traité exprès, appelle « *prescriptions*, se servant d'un terme que les anciens « jurisconsultes, dont le langage ne lui était pas inconnu, « entendaient de plusieurs sortes d'exceptions ou alléga- « tions étrangères et prévenantes, mais qu'aujourd'hui « on n'entend guère que de la prescription temporelle, « lorsqu'on prétend rebuter la demande d'autrui, parce « qu'elle n'a point été faite dans le temps fixé par les lois. « C'est ainsi qu'on a eu de quoi publier des *préjugés lé-* « *gitimes* (titre de divers ouvrages de controverse), tant « du côté de l'Église romaine que du côté des protestants. « On a trouvé qu'il y a moyen d'opposer, à certains égards, « la nouveauté aussi bien aux uns qu'aux autres. Par « exemple, lorsque les protestants ont quitté, pour la « plupart, la forme des anciennes ordinations ecclésias- « tiques, et que les romanistes ont changé l'ancien canon « des livres de la sainte Écriture du Vieux Testament, « comme j'ai montré assez clairement, dans une dispute « que j'ai eue par écrit, et à diverses reprises, avec mon- « seigneur l'évêque de Meaux, qu'on vient de perdre « (Bossuet, mort le 12 avril 1704) suivant les nouvelles « qui en sont venues depuis quelques jours. Ainsi, ces « reproches étant réciproques, la nouveauté, quoiqu'elle « donne quelque soupçon d'erreur en ces matières, n'est « pas une preuve certaine. »

§ 2. *Tous ne sauraient être toujours actuellement présents à l'esprit, nous devons nous souvenir que nous avons reconnu une fois un fondement suffisant pour un tel degré d'assentiment.*

C'est tout ce que la plus grande partie des hommes peuvent faire pour regler leurs opinions et leurs jugements; à moins qu'on ne veuille exiger d'eux qu'ils retiennent dans leur mémoire toutes les preuves d'une vérité probable, dans le même ordre et avec cette suite régulière de conséquences suivant laquelle ils les ont rangées ou vues auparavant (ce qui peut quelquefois remplir un gros volume sur une seule question), ou qu'ils examinent chaque jour les preuves de chaque opinion qu'ils ont embrassée : deux choses également impossibles. On ne peut éviter, dans ce cas, de se reposer sur sa mémoire; et il est d'une absolue nécessité que les hommes soient persuadés de plusieurs opinions dont les preuves ne sont pas actuellement présentes à leur esprit, et même qu'ils ne sont peut-être pas capables de rappeler. Sans cela, il faut, ou que la plupart des hommes soient tout à fait sceptiques, ou que, changeant d'opinion à tout moment, ils se rangent du parti de tout homme qui, ayant examiné la question depuis peu, leur propose des arguments auxquels ils ne sont pas capables de répondre sur-le-champ, faute de mémoire.

§ 3. *Dangereuse conséquence de cette conduite, si notre premier jugement n'a pas été bien fondé.*

Je ne puis m'empêcher d'avouer que l'extrême attachement des hommes pour leurs jugements précédents, et pour les conclusions qu'ils ont une fois adoptées, est souvent cause qu'ils sont fort obstinés dans l'erreur. Mais la faute ne vient pas de ce qu'ils se reposent sur leur mémoire, à l'égard des choses dont ils ont bien jugé auparavant, mais de ce qu'auparavant ils ont jugé qu'ils avaient bien examiné avant que de se determiner. Combien y a-t-il de gens (pour ne pas mettre dans ce nombre la plus grande partie des hommes) qui pensent avoir formé des jugements exacts sur différentes matieres, par cette seule raison qu'ils n'ont jamais pensé autrement; qui s'imaginent avoir bien jugé, par cela seul qu'ils n'ont jamais mis en question ou examiné leurs propres opinions! Ce qui, dans le fond, signifie qu'ils croient avoir jugé sainement, parce qu'ils n'ont jamais fait aucun usage de leur jugement à l'égard de ce qu'ils croient. Cependant, ces gens-là sont ceux qui soutiennent leurs sentiments avec le plus d'opiniâtreté; car, en général, ceux qui ont le moins examiné leurs propres opinions, sont les plus emportés et les plus attachés à leur sens. Ce que nous connaissons une fois, nous sommes certains qu'il est tel que nous le connaissons; et nous pouvons être assurés qu'il n'y a point de preuves cachées qui puissent renverser notre connaissance, ou la rendre douteuse. Mais, en fait de probabilité, nous ne saurions être assurés que dans chaque cas nous ayons devant les yeux tous les faits particuliers qui tiennent à la question par quelque endroit; et que nous n'ayons ni laissé en arriere, ni oublié de considérer quelque preuve dont la solidité pourrait faire passer la probabilité de l'autre côté, et contre-balancer tout ce qui nous a paru jusqu'alors de plus grand poids. A peine y a-t-il dans le monde un seul homme qui ait le loisir, la patience et les moyens d'assembler toutes les preuves qui peuvent établir la plupart des opinions qu'il a, en sorte qu'il puisse conclure sûrement qu'il en a une idée claire et entière, et qu'il ne lui reste plus rien à savoir pour une plus ample instruction. Cependant nous sommes forcés de nous determiner d'un côté ou de l'autre. Le soin de notre vie et de nos plus grands intérêts ne saurait souffrir de délai; car ces choses dépendent, pour la plupart, de la détermination de notre jugement sur des articles où nous ne sommes pas capables d'arriver à une connaissance certaine et démonstrative, et où il est absolument nécessaire que nous nous rangions d'un côté ou de l'autre [1].

§ 4. *Le véritable usage qu'on doit faire de son jugement, c'est d'avoir de la charité et de la tolérance les uns pour les autres.*

Puis donc que la plus grande partie des hom-

[1] « Il serait à souhaiter cependant que les hommes « eussent, en quelques rencontres, des *abrégés* par écrit « (en forme de mémoires) des *raisons* qui les ont portés « à quelque sentiment de conséquence, qu'ils sont obligés « de justifier souvent, dans la suite, à eux-mêmes ou « aux autres.... D'ailleurs, les arrêts de notre esprit, fondés sur des probabilités, ne doivent jamais tellement « passer *in rem judicatam*, comme parlent les jurisconsultes, c'est-à-dire pour établis sans appel, qu'on ne « soit disposé à la révision du raisonnement, lorsque de « nouvelles raisons considérables se présentent pour l'infirmer. Mais, quand il n'est plus temps de délibérer, il « faut suivre le jugement qu'on a fait, avec autant de fermeté que s'il était infaillible, mais non pas toujours « avec autant de rigueur. »

mes, pour ne pas dire tous, ne sauraient éviter d'avoir divers sentiments, sans être assurés de leur vérité par des preuves certaines et indubitables, et que d'ailleurs on regarde comme une grande marque d'ignorance, de légèreté ou de folie, dans un homme, de renoncer aux opinions qu'il a déjà embrassées, dès qu'on vient à lui opposer quelque argument dont il ne peut montrer la faiblesse sur-le-champ, ce serait, je pense, une chose bienséante aux hommes de vivre en paix, et de pratiquer entre eux les communs devoirs d'humanité et d'amitié, parmi cette diversité d'opinions qui les partage, puisque nous ne pouvons attendre raisonnablement que personne abandonne à l'instant et par déférence ses propres sentiments, pour embrasser les nôtres avec une aveugle soumission à une autorité que l'entendement de l'homme ne reconnait point. Car, quoique l'homme puisse tomber souvent dans l'erreur, il ne peut reconnaître d'autre guide que la raison, ni se soumettre aveuglément à la volonté et aux décisions d'autrui. Si celui que vous voulez attirer dans vos sentiments est accoutumé à examiner avant que de donner son consentement, vous devez lui permettre de repasser à loisir sur le sujet en question, de rappeler ce qui lui en est échappé de l'esprit, d'en examiner toutes les parties, et de voir de quel côté penche la balance. Et s'il ne croit pas que vos arguments soient assez importants pour devoir l'engager de nouveau dans une discussion si pénible, c'est ce que nous faisons souvent nous-mêmes en pareil cas, et nous trouverions fort mauvais que d'autres voulussent nous prescrire quels articles nous devrions étudier. Que s'il est de ces gens qui se rangent à telle ou telle opinion au hasard et sur la foi d'autrui, comment pouvons-nous croire qu'il renoncera à des opinions que le temps et la coutume ont si fort enracinées dans son esprit, qu'il les croit évidentes par elles-mêmes, et d'une certitude indubitable, ou qu'il les regarde comme autant d'impressions qu'il a reçues de Dieu même, ou de personnes envoyées de la part de Dieu? Comment, dis-je, pouvons-nous espérer que les arguments ou l'autorité d'un étranger, ou d'un adversaire, détruiront des opinions ainsi établies, surtout s'il y a lieu de soupçonner que cet adversaire agit par intérêt ou dans quelque dessein particulier, ce que les hommes ne manquent jamais de se figurer lorsqu'ils se voient maltraités? Le parti que nous devrions prendre dans cette occasion, ce serait d'avoir pitié de notre mutuelle ignorance, et de tâcher de la dissiper par toutes les voies douces et honnêtes dont on peut s'aviser pour éclairer l'esprit, et non pas de maltraiter d'abord les autres comme des gens obstinés et pervers, parce qu'ils ne veulent point abandonner leurs opinions et embrasser les nôtres, ou du moins celles que nous voudrions les forcer de recevoir : tandis qu'il est plus que probable que nous ne sommes pas moins obstinés qu'eux, en refusant d'embrasser quelques-uns de leurs sentiments. Car, où est l'homme qui a des preuves incontestables de la vérité de tout ce qu'il soutient, ou de la fausseté de tout ce qu'il condamne, ou qui peut dire qu'il a examiné à fond toutes ses opinions, ou toutes celles des autres hommes? La nécessité où nous nous trouvons de croire sans connaissance, et souvent même sur de fort légers fondements, dans cet état passager d'action et d'aveuglement où nous vivons sur la terre, cette nécessité, dis-je, devrait nous rendre plus soigneux de nous instruire nous-mêmes que de contraindre les autres à recevoir nos sentiments. Du moins, ceux qui n'ont pas examiné parfaitement et à fond toutes leurs opinions doivent avouer qu'ils ne sont point en état de les prescrire aux autres, et qu'ils agissent visiblement contre la raison, en imposant à d'autres hommes la nécessité de croire comme une vérité ce qu'ils n'ont pas examiné eux-mêmes, n'ayant pas pesé les raisons de probabilité sur lesquelles ils devraient le recevoir ou le rejeter. Pour ceux qui sont entrés sincèrement dans cet examen, et qui par là se sont mis au-dessus de tout doute, à l'égard de toutes les doctrines qu'ils professent et sur lesquelles ils règlent leur conduite, ils pourraient avoir un plus juste prétexte d'exiger que les autres se soumissent à eux. Mais ceux-là sont en si petit nombre, et ils trouvent si peu de sujet d'être décisifs dans leurs opinions, qu'on ne doit s'attendre à rien d'insolent et d'impérieux de leur part : et l'on a raison de croire que si les hommes étaient mieux instruits eux-mêmes, ils seraient moins sujets à imposer aux autres leurs propres sentiments [1].

[1] « Ce qu'on a le plus de droit de blâmer dans les « hommes, ce n'est pas leur opinion, mais leur jugement « téméraire à blâmer celle des autres, comme s'il fallait « être ou stupide, ou méchant, pour juger autrement « qu'eux ; ce qui est l'effet d'un esprit hautain et peu équitable, qui aime à dominer, et ne peut point souffrir de « contradiction..... Je trouve même qu'il s'insinue peu à « peu dans l'esprit des hommes du grand monde, qui règlent les autres, et dont dépendent les affaires, des « opinions qui, se glissant dans les livres à la mode

§ 5. *La probabilite regarde des points de fait, ou de spéculation.*

Mais, pour revenir aux fondements de l'assentiment et à ses différents degrés, il est à propos de remarquer que les propositions que nous recevons sur des motifs de probabilité sont de deux sortes. Les unes regardent quelque existence particulière, ou, comme on parle ordinairement, des choses de fait, qui, dépendant de l'observation, peuvent être fondées sur un témoignage humain; et les autres concernent des choses qui, étant au delà de ce que nos sens peuvent nous découvrir, ne sauraient dépendre d'un pareil témoignage.

§ 6. *Lorsque les expériences de tous les autres hommes s'accordent avec les nôtres, il en naît une assurance qui approche de la connaissance.*

A l'égard des propositions qui appartiennent à la première de ces choses, je veux dire, à des faits particuliers, je remarque, en premier lieu, que lorsqu'une chose particulière, conforme aux observations constantes, faites par nous-mêmes et par d'autres en pareil cas, se trouve attestée par le rapport uniforme de tous ceux qui la racontent, nous la recevons aussi aisément, et nous nous y appuyons aussi fermement que si c'était une connaissance certaine; et nous raisonnons et agissons en conséquence avec aussi peu de doute que si c'était une parfaite démonstration. Par exemple, si tous les Anglais qui ont occasion de parler de l'hiver passé affirment qu'il gela alors en Angleterre, ou qu'on y vit des hirondelles en été, je crois qu'un homme pourrait presque aussi peu douter de ces deux faits que de cette proposition, *sept et quatre font onze*. Par conséquent, le premier et le plus haut degré de probabilité, c'est lorsque le consentement général de tous les hommes dans tous les siècles, autant qu'il peut être connu, concourt, avec l'expérience constante et continuelle qu'un homme fait en pareil cas, à confirmer la vérité d'un fait particulier, attesté par des témoins sincères. Telles sont toutes les constitutions et toutes les propriétés communes des corps, et la liaison régulière des causes et des effets qui paraît dans le cours ordinaire de la nature. C'est ce que nous appelons *un argument* pris de la nature des choses mêmes. Car ce que notre observation constante et celle des autres hommes nous a toujours fait trouver de la même manière, nous avons raison de le regarder comme l'effet de causes constantes et régulières, quoique ces causes ne puissent pas nous être immédiatement connues. Ainsi, que le feu ait échauffé un homme, qu'il ait rendu du plomb fluide, et changé la couleur ou la consistance du bois ou du charbon, que le fer ait coulé au fond de l'eau et nagé sur le vif-argent, ces propositions et autres semblables, sur des faits particuliers, étant conformes à l'expérience que nous faisons nous-mêmes aussi souvent que l'occasion s'en présente, et étant géné-

« *disposent toutes choses à la* RÉVOLUTION GÉNÉRALE *dont l'Europe est menacée*, et achèvent de détruire ce qui reste encore dans le monde des sentiments généreux des anciens Grecs et Romains, qui préféraient l'amour de la patrie et du public, et le soin de la postérité, à la fortune et même à la vie. Ces *public spirits*, comme les Anglais les appellent, diminuent extrêmement, et ne sont plus à la mode; et ils diminueront davantage, quand ils cesseront d'être soutenus par la bonne morale et par la vraie religion, que la raison naturelle même nous enseigne. Les gens les plus estimables, du caractère opposé qui commence à régner, n'ont pas d'autre *principe* que celui qu'ils appellent de l'*honneur*. Mais la marque de l'honnête homme et de l'homme d'honneur, selon eux, est seulement de ne faire aucune bassesse, comme ils l'entendent; et si, pour la grandeur ou par caprice, quelqu'un versait un déluge de sang, s'il renversait tout sens dessus dessous, on compterait cela pour rien. On se moque hautement de l'amour de la patrie, on tourne en ridicule ceux qui ont soin du public, et quand quelque homme bien intentionné parle de ce que deviendra la postérité, on répond : *alors comme alors*. Mais il pourra arriver à ces personnes d'éprouver eux-mêmes les maux qu'ils croient réservés à d'autres. Si l'on se corrige encore de cette maladie d'esprit épidémique, dont les mauvais effets commencent à devenir visibles, ces maux peut-être seront prévenus; mais si elle va croissant, la Providence corrigera les hommes par la révolution qui en doit naître. Car, quoi qu'il en puisse arriver, tout tournera toujours pour le mieux en général, quoique cela ne doive et ne puisse pas arriver sans le châtiment de ceux qui auront contribué même au bien par leurs mauvaises actions. Mais je reviens d'une digression où la considération des opinions nuisibles, et du droit de les blâmer, m'a mené.

« Comme en théologie les *censures* vont encore plus loin qu'ailleurs, et que ceux qui font valoir leur orthodoxie condamnent souvent leurs adversaires, cette opinion a fait naître des guerres civiles entre les rigides et les condescendants, dans un même parti. Cependant, comme refuser le salut éternel à ceux qui sont d'une autre opinion est entreprendre sur les droits de Dieu, les plus sages des condamnants ne l'entendent que du péril où ils croient voir les âmes errantes.... et ils se croient obligés de faire tous les efforts imaginables pour les retirer d'un état si dangereux.... On ne saurait blâmer leur conduite, tant qu'ils n'usent que des voies de la douceur; mais aussitôt qu'ils vont plus loin, c'est violer les lois de l'équité. Car ils doivent penser que d'autres, aussi persuadés qu'eux, ont autant de droit de maintenir leurs sentiments, et même de les répandre, s'ils les jugent importants. »

ralement regardées par ceux qui ont occasion de parler de ces matières, comme des choses qui se trouvent toujours ainsi, sans que personne s'avise jamais de les mettre en question, nous n'avons aucun droit de douter qu'une relation qui assure qu'une telle chose a été, ou que toute prédiction qui annonce qu'elle arrivera encore de la même manière, ne soit véritable. Ces sortes de probabilités approchent si fort de la certitude, qu'elles règlent nos pensées aussi absolument, et ont une influence aussi entière sur nos actions, que la démonstration la plus évidente; et dans ce qui nous concerne, nous ne faisons que peu ou point de différence entre de telles probabilités et une connaissance certaine. Notre croyance s'élève jusqu'à la certitude, lorsqu'elle est appuyée sur de tels fondements.

§ 7. *Un témoignage qu'on ne peut révoquer en doute et l'expérience produisent pour l'ordinaire la confiance.*

Le degré de probabilité qui vient ensuite, c'est lorsque je trouve, par ma propre expérience et par le rapport unanime de tous les autres hommes, qu'une chose est ainsi la plupart du temps, et qu'un tel exemple particulier m'en est attesté par plusieurs témoins dignes de foi. Par exemple, l'histoire nous apprenant, et ma propre expérience me confirmant, autant que j'ai eu occasion de l'observer, que dans tous les temps la plupart des hommes préfèrent leur intérêt particulier à celui du public, si tous les historiens, qui ont écrit de Tibère, disent que Tibère en a usé ainsi, cela est probable. Et, en ce cas, notre assentiment est assez bien fondé pour s'élever jusqu'à un degré qu'on peut appeler *confiance*.

§ 8. *Un témoignage non suspect et la nature de la chose qui est indifférente, produit aussi une ferme croyance.*

En troisième lieu, dans des événements indifférents, comme lorsqu'un oiseau vole de ce côté-ci ou de celui-là, qu'il tonne à la droite ou à la gauche d'un homme, etc., un fait particulier de cette nature étant attesté par le témoignage uniforme de témoins non suspects, nous ne pouvons pas éviter non plus d'y donner notre consentement. Ainsi, qu'il y ait en Italie une ville appelée Rome; que dans cette ville il ait vécu, il y a environ mille sept cents ans, un homme nommé Jules-César; que cet homme fut général d'armée, et qu'il gagna une bataille contre un autre général nommé Pompée, quoiqu'il n'y ait rien dans la nature des choses pour ou contre ces faits, cependant, comme ils sont rapportés par des historiens dignes de foi, et qui n'ont été contredits par aucun écrivain, un homme ne saurait éviter de les croire, et il n'en peut pas plus douter qu'il ne doute de l'existence et des actions des personnes de sa connaissance, lorsqu'il en est témoin lui-même.

§ 9. *Des expériences et des témoignages qui se contredisent font varier à l'infini les degrés de probabilité.*

Jusque-là, la chose est assez aisée à comprendre. La probabilité établie sur de tels fondements emporte avec elle un si grand degré d'évidence qu'elle détermine naturellement le jugement, et nous laisse aussi peu en liberté de croire ou de ne pas croire qu'une démonstration nous laisse libres de connaître ou de ne pas connaître. Mais où il y a de la difficulté, c'est lorsque les témoignages contredisent la commune expérience, et que les relations historiques et les témoins se trouvent en contradiction avec le cours ordinaire de la nature, ou entre eux. C'est là qu'il faut de l'application et de l'exactitude pour former un jugement droit, et pour proportionner notre assentiment à la différente probabilité de la chose, lequel assentiment hausse ou baisse selon qu'il est favorisé ou contredit par ces deux fondements de crédibilité, je veux dire, l'observation ordinaire en pareil cas, et les témoignages particuliers dans tel ou tel exemple. Ces deux fondements de crédibilité admettent une si grande variété d'observations, de circonstances et de rapports contraires, tant de différentes qualifications, tempéraments, desseins, négligences, etc., de la part des auteurs de la relation, qu'il est impossible de réduire à des règles précises les différents degrés selon lesquels les hommes donnent leur assentiment. Tout ce qu'on peut dire, en général, c'est que les raisons et les preuves qu'on peut apporter pour et contre, étant une fois soumises à un examen légitime, où l'on pèse exactement chaque circonstance particulière, doivent paraître sur le tout l'emporter plus ou moins d'un côté que de l'autre; ce qui les rend propres à produire dans l'esprit ces différents degrés d'assentiment que nous appelons *croyance*, *conjecture*, *doute*, *incertitude*, *défiance*, etc[1].

1 « Les jurisconsultes, en traitant des *présomptions*, « *conjectures* et *indices*, ont dit quantité de bonnes

§ 10. ***Plus les témoignages connus par tradition sont éloignés, plus la preuve qu'on en peut tirer est faible.***

Voilà ce qui regarde l'assentiment dans des matières qui dépendent du témoignage d'autrui : sur quoi je pense qu'il ne sera pas hors de propos de faire mention d'une règle observée dans la loi d'Angleterre. C'est que, bien que la copie d'un acte, reconnu authentique par des témoins, soit une bonne preuve, cependant la copie d'une copie, quelque bien attestée qu'elle soit, et par les témoins les plus accrédités, n'est jamais admise pour preuve en jugement. Cela passe si généralement pour une pratique raisonnable et conforme à la prudence et aux sages précautions que nous devons employer dans nos recherches sur des matières importantes, que je ne l'ai pas encore ouï blâmer de personne. Or, si cette pratique doit être reçue dans les décisions qui regardent le juste et l'injuste, on en peut tirer cette observation, qu'un témoignage a moins de force et d'autorité, à mesure qu'il est plus éloigné de la vérité originale. J'appelle *vérité originale* l'être et l'existence de la chose même. Un homme digne de foi venant à témoigner qu'une chose lui est connue est une bonne preuve; mais si une autre personne également croyable la témoigne sur le rapport de cet homme, le témoignage est plus faible; et celui d'un troisième qui certifie un ouï-dire d'un ouï-dire, est encore moins considérable. De sorte que, dans des vérités qui viennent par tradition, chaque degré d'éloignement de la source affaiblit la force de la preuve; et à mesure qu'une tradition passe successivement par plus de bouches, elle a toujours moins de force et d'évidence. J'ai cru qu'il était nécessaire de faire cette remarque, parce que je trouve qu'on en use ordinairement d'une manière directement contraire parmi certaines gens chez qui les opinions acquièrent de nouvelles forces en vieillissant; de sorte qu'une chose qui n'aurait point du tout paru probable il y a mille ans à un homme raisonnable, contemporain de celui qui la certifia le premier, passe présentement dans leur esprit pour certaine et tout à fait indubitable, parce que depuis ce temps-là plusieurs personnes l'ont rapportée sur son témoignage les unes après les autres [1]. C'est sur

« choses sur ce sujet, et sont allés à quelque détail considérable. Ils commencent par la *notoriété*, où l'on n'a « point besoin de preuves. Ils viennent ensuite à des « *preuves entières*, ou qui passent pour telles, sur lesquelles on prononce, au moins en matière civile, mais « où l'on est plus réservé, en quelques lieux, en matière « criminelle. Et l'on n'a pas tort d'y demander des preuves *plus que pleines*, et surtout ce qu'on appelle « *corpus delicti*, selon la nature du fait. Il y a donc des « *preuves plus que pleines*, et il y a aussi des *preuves* « *pleines* ordinaires. Puis il y a *présomptions*, qui passent pour preuves entières provisionnellement, c'est-« à-dire, tandis que le contraire n'est point prouvé. Il y a « *preuves plus que demi pleines*, à proprement parler, « où l'on permet à celui qui s'y fonde de jurer pour y « suppléer (c'est *juramentum suppletorium*) ; il y en a « d'autres *moins que demi pleines*, où, tout au contraire, on défère le serment à celui qui nie le fait pour « se purger (c'est *juramentum purgationis*). Outre « cela, il y a quantité de degrés des *conjectures* et des « *indices* ; particulièrement en matière criminelle. Il y a « indices (*ad torturam*) pour aller à la question, laquelle a elle-même ses degrés marqués par les formules « de l'arrêt ; il y a indices (*ad terrendum*) suffisants à « faire montrer les instruments de la torture, et préparer « les choses comme si l'on y voulait venir. Il y en a (*ad* « *capturam*) pour s'assurer d'un homme suspect, et « (*ad inquirendum*) pour s'informer sous main et sans « bruit. Ces différences peuvent encore servir en d'autres « occasions proportionnelles ; et toute *la forme des pro-* « *cédures* en justice n'est autre chose en effet qu'une es-« pèce de *logique* *, appliquée aux questions de droit. »

* On ne saurait trop déplorer la funeste influence de l'éducation et de l'habitude sur les plus sublimes esprits, quand on voit le sage Leibnitz donner le nom de *logique* à cette épouvantable jurisprudence criminelle des Romains. Comme si les tortures et l'appareil des supplices, les délations et les emprisonnements arbitraires, avaient jamais pu être considérés par un être raisonnable comme des moyens d'arriver à la connaissance de la vérité. Eh! sans doute, c'est parce que les indices *ad torturam*, *ad terrendum*, etc., ont souillé pendant de longs siècles le code criminel des peuples de l'Europe, et obscurci dans l'esprit des juges et des jurisconsultes les plus pures lumières de la justice et du bon sens, que presque toutes les époques de notre histoire ont été marquées par des assassinats juridiques, et par des cruautés non moins atroces qu'inutiles.

[1] « Les critiques en matière d'histoire ont grand égard « aux témoins contemporains des choses : cependant, un « contemporain même ne mérite d'être cru que principalement sur les événements publics ; mais quand il parle « des motifs, des secrets, des ressorts cachés, et des « choses disputables, comme par exemple des empoisonnements, des assassinats, on apprend au moins ce que « plusieurs ont cru.... Généralement on doit être fort réservé à croire les satires..... Le détail surtout est peu « sûr. On n'a presque point de bonnes relations des batailles ; la plupart de celles de Tite-Live paraissent imaginaires, autant que celles de Quinte-Curce.... Il ne faut « point d'abord décrier un bon historien sur un mot de « quelque prince ou ministre, qui se récrie contre lui, en « quelque occasion..... On rapporte que Charles-Quint, « voulant se faire lire quelque chose de *Sleidan*, disait : « *Apportez-moi mon menteur*... Cela ne sera d'aucune « force, dans l'esprit des personnes informées, pour renverser l'autorité de l'histoire de Sleidan, dont la meilleure partie est un tissu d'actes publics des diètes et as-« semblées, et des écrits autorisés par les princes. Et « quand il resterait le moindre scrupule là-dessus, il vient « d'être levé par l'excellente histoire (du luthéranisme) « de mon illustre ami feu *M. de Seckendorf*,... où la « plupart des choses sont justifiées par les extraits d'une « infinité de pièces, tirées des archives saxonnes, qu'il

ce fondement que des propositions évidemment fausses, ou assez incertaines dans leur commencement, viennent à être regardées comme autant de vérités authentiques, par une règle de probabilité prise à rebours; de sorte qu'on se figure que celles qui ont trouvé ou mérité peu de créance dans la bouche de leurs premiers auteurs deviennent vénérables par l'âge, et l'on y insiste comme sur des choses incontestables.

§ 11. *Cependant l'histoire est d'une grande utilité.*

Je ne voudrais pas qu'on s'allât imaginer que je prétends ici diminuer l'autorité et l'usage de l'histoire. C'est elle qui nous fournit toute la lumière que nous avons en plusieurs cas; et c'est de cette source que nous recevons avec une évidence convaincante une grande partie des vérités utiles qui viennent à notre connaissance. Je ne vois rien de plus estimable que les mémoires qui nous restent de l'antiquité; et je voudrais bien que nous en eussions un plus grand nombre, et qui fussent moins altérés. Mais c'est la vérité qui me force à dire que notre probabilité ne peut s'élever au-dessus de sa première source [1]. Ce qui n'est appuyé que sur le témoignage d'un seul témoin doit uniquement se soutenir, ou être détruit par son témoignage, qu'il soit bon, mauvais ou indifférent; et quoique cent autres personnes le citent ensuite les unes après les autres, tant s'en faut qu'il reçoive par là quelque nouvelle force; il n'en est que plus faible. La passion, l'intérêt, l'inadvertance, une fausse interprétation du sens de l'auteur, et mille raisons bizarres par où l'esprit des hommes est déterminé, et qu'il est impossible de découvrir, peuvent faire qu'un homme cite à faux les paroles ou le sens d'un autre homme. Quiconque s'est un peu appliqué à examiner les citations des écrivains, ne peut pas douter que les citations ne méritent peu de créance, lorsque les originaux viennent à manquer, et par conséquent qu'on ne doive se fier encore moins à des citations de citations. Ce qu'il y a de certain, c'est que ce qui a été avancé dans un siècle sur de légers fondements ne peut jamais acquérir plus de validité dans les siècles suivants, pour être répété plusieurs fois. Mais, au contraire, plus il est éloigné de l'origine, moins il a de force; car il a toujours moins d'autorité dans la bouche ou dans les écrits de celui qui s'en est servi le dernier que dans la bouche ou dans les écrits de celui de qui ce dernier l'a appris.

§ 12. *Dans les choses qu'on ne peut découvrir par les sens, l'analogie est la grande règle de la probabilité.*

Les probabilités dont nous avons parlé jusqu'ici ne regardent que des matières de fait et des choses capables d'être prouvées par observation et par témoignage. Il reste une autre espèce de probabilité qui appartient à des choses sur lesquelles les hommes ont des opinions accompagnées de différents degrés d'assentiment, quoique ces choses soient de telle nature que, ne tombant pas sous nos sens, elles ne sauraient dépendre d'aucun témoignage. Telles sont, 1° l'existence, la nature et les opinions des êtres finis et immatériels qui sont hors de nous, comme les *esprits*, les *anges*, les *démons*, etc., ou l'existence des êtres matériels que nos sens ne peuvent apercevoir à cause de leur petitesse ou de leur éloignement, comme de savoir s'il y a des plantes, des animaux et des êtres intelligents dans les planètes et dans d'autres demeures de ce vaste univers. 2° Tel est encore ce qui regarde le mode d'action qui a lieu dans beaucoup de parties des ouvrages de la nature, où, quoique nous voyions des effets sensibles, leurs causes nous sont absolument inconnues, de sorte que nous ne saurions apercevoir les moyens et la manière dont ils sont produits. Nous voyons que les animaux sont engendrés, nourris, et qu'ils se meuvent; que l'aimant attire le fer, et que les parties d'une chandelle venant à se fondre successivement, se changent en flamme, et nous donnent de la lumière et de la chaleur. Nous voyons et connaissons ces effets et autres semblables; mais pour ce

« avait à sa disposition. Quoique M. de Meaux, qui y « est attaqué et à qui je l'envoyai, me répondit seulement « que ce livre est d'une horrible prolixité. Plus il est ample, plus il devait donner de prise, puisqu'on n'avait « qu'à choisir les endroits. »

[1] « Il est sûr que, lorsqu'on a un seul auteur de l'antiquité pour garant d'un fait, tous ceux qui l'ont copié « n'y ajoutent aucun poids, ou plutôt doivent être comptés « pour rien; et ce doit être tout autant que si ce qu'ils « disent était du nombre τῶν ἅπαξ λεγομένων (des choses « qui n'ont été dites qu'une seule fois), dont M. Ménage « voulait faire un livre... Pour ce qui est de la grande « antiquité, les faits les plus éclatants sont douteux. « D'habiles gens ont douté, avec sujet, si Romulus a été « le premier fondateur de la ville de Rome. On dispute « sur la mort de Cyrus, et d'ailleurs l'opposition entre « Hérodote et Ctésias a répandu des doutes sur l'histoire « des Assyriens, Babyloniens et Persans. Celles de Nabuchodonosor, de Judith, et même d'Assuérus et d'Esther, « souffrent de grandes difficultés, etc., etc. »

qui est des causes qui opèrent, et de la manière dont les effets sont produits, nous ne pouvons faire à leur sujet que quelques conjectures probables. Car ces choses, et autres semblables, ne tombant pas sous nos sens, ne peuvent être soumises à leur examen, ou attestées par aucun homme; et par conséquent elles ne peuvent paraître plus ou moins probables, qu'en tant qu'elles conviennent plus ou moins avec les vérités qui sont établies dans notre esprit, et qu'elles ont du rapport avec les autres parties de notre connaissance et de nos observations. L'analogie est le seul secours que nous ayons dans ces matières; et c'est de là seulement que nous tirons tous nos fondements de probabilité. Ainsi, ayant observé qu'un frottement violent de deux corps produit de la chaleur, et souvent même du feu, nous avons sujet de croire que ce que nous appelons *chaleur* et *feu* consiste dans une certaine agitation violente des parties imperceptibles de la matière brûlante. Observant de même que les différentes réfractions des corps diaphanes excitent dans nos yeux différentes apparences de plusieurs couleurs, comme aussi que la diverse position, et le différent arrangement des parties qui composent la surface de différents corps, tels que le velours, la soie façonnée en ondes, etc., produit le même effet, nous croyons qu'il est probable que la couleur et l'éclat des corps n'est autre chose en eux que le différent arrangement et la réfraction de leurs particules insensibles. Ainsi, trouvant que dans toutes les parties de la création qui peuvent être le sujet des observations humaines, il y a une connexion graduelle de l'une à l'autre, sans aucun vide considérable ou visible entre deux, parmi toute cette grande diversité de choses que nous voyons dans le monde, qui sont si étroitement liées ensemble, que dans les diverses espèces d'êtres il n'est pas facile de découvrir la limite qui sépare les uns des autres, nous avons tout sujet de penser que les choses s'élèvent aussi vers la perfection peu à peu, et par des degrés insensibles. Il est malaisé de dire où le sensible et le raisonnable commence, et où l'insensible et le déraisonnable finit. Et qui est-ce, je vous prie, qui a l'esprit assez pénétrant pour déterminer précisément quel est le plus bas degré des corps vivants, et quel est le premier de ceux qui sont destitués de vie? Les corps diminuent et augmentent, autant que nous sommes capables de le distinguer, tout ainsi que la quantité augmente ou diminue dans un cône régulier, où, quoiqu'il y ait une différence visible entre la grandeur du diamètre à des distances éloignées, cependant la différence qui est entre le dessus et le dessous lorsqu'ils se touchent l'un l'autre peut à peine être discernée. Il y a une différence excessive entre certains hommes et certains animaux brutes; mais si nous voulons comparer l'entendement et la capacité de certains hommes et de certaines bêtes, nous y trouverons si peu de différence, qu'il sera bien malaisé d'assurer que l'entendement de l'homme soit plus net ou plus étendu. Lors donc que nous observons une telle gradation insensible entre les parties de la création, depuis l'homme jusqu'aux espèces les plus basses qui sont au-dessous de lui, la règle de l'analogie peut nous conduire à regarder comme probable qu'il y a une pareille gradation dans les choses qui sont au-dessus de nous et hors de la sphère de nos observations, et qu'il y a par conséquent différents ordres d'êtres intelligents, qui sont plus excellents que nous par différents degrés de perfection, en s'élevant graduellement vers la perfection infinie du Créateur, et par des différences dont chacune est à une très-petite distance de celle qui vient immédiatement après. Cette espèce de probabilité, qui est le meilleur guide qu'on ait pour les expériences dirigées par la raison, et le grand fondement des hypothèses raisonnables, a aussi ses usages et son influence : car un raisonnement circonspect, fondé sur l'analogie, nous mène souvent à la découverte de vérités et de productions utiles, qui sans cela nous demeureraient à jamais cachées [1].

[1] « Tout va par degrés dans la nature, et rien par saut, « et cette règle, à l'égard des changements, est une partie « de ma loi de continuité. Mais la beauté de la nature, « qui veut des perceptions distinguées, demande des apparences de sauts, pour ainsi dire, des chutes de musique.... Au reste, j'approuve fort la recherche des « analogies; les plantes, les insectes et l'anatomie comparative des animaux les fourniront de plus en plus... « Et, dans les matières générales, on trouvera que mes « sentiments sur les monades répandues partout, sur « leur durée interminable, sur la conservation de l'animal avec l'âme, sur les perceptions peu distinguées dans « un certain état, tel que la mort des simples animaux, « sur les corps qu'il est raisonnable d'attribuer aux génies, sur l'harmonie des âmes et des corps, qui fait que « chacun suit parfaitement ses propres lois, sans être « troublé par l'autre, et sans que le volontaire et l'involontaire y doivent être distingués; on trouvera, dis-je, « que tous ces sentiments sont tout à fait conformes à l'analogie des choses que nous remarquons, et que j'étends « seulement au delà de nos observations, sans les borner « à certaines portions de la matière, ou à certaines espèces d'actions, et qu'il n'y a que la différence du grand « au petit, du sensible à l'insensible. »

§ 13. *Il y a un cas où l'expérience contraire ne diminue pas la force du témoignage.*

Quoique la commune expérience et le cours ordinaire des choses aient avec raison une grande influence sur l'esprit des hommes, pour les porter à donner ou à refuser leur consentement à une chose qui leur est proposée à croire, il y a pourtant un cas où ce qu'il y a d'étrange dans un fait n'affaiblit pas l'assentiment que nous devons donner au témoignage sincère sur lequel il est fondé. Car, lorsque de tels événements surnaturels sont conformes aux fins que se propose celui qui a le pouvoir de changer le cours de la nature, dans un tel temps et dans de telles circonstances, ils peuvent être d'autant plus propres à trouver créance dans nos esprits, qu'ils sont plus au-dessus des observations ordinaires, ou même qu'ils y sont plus opposés. Tel est justement le cas des miracles, qui étant une fois bien attestés, trouvent non-seulement créance pour eux-mêmes, mais la communiquent aussi à d'autres vérités qui ont besoin d'une telle confirmation.

§ 14. *Le simple témoignage de la révélation exclut tout doute, aussi parfaitement que la connaissance la plus certaine.*

Outre les propositions dont nous avons parlé jusqu'ici, il y en a une autre espèce, qui, fondée sur un simple témoignage, réclame et doit obtenir le plus haut degré d'assentiment, soit que la chose établie sur ce témoignage convienne ou ne convienne point avec la commune expérience et avec le cours ordinaire des choses. La raison de cela est que le témoignage vient d'un être qui ne peut ni tromper ni être trompé, c'est-à-dire, de Dieu lui-même; ce qui emporte avec soi une assurance au-dessus de tout doute, et une évidence qui n'est sujette à aucune exception. C'est là ce qu'on désigne par le nom particulier de *révélation;* et l'assentiment que nous lui donnons s'appelle *foi*, laquelle détermine aussi absolument notre esprit, et exclut aussi parfaitement tout doute que notre connaissance peut le faire. Car nous pouvons tout aussi bien douter de notre propre existence que nous pouvons douter si une révélation qui vient de la part de Dieu est véritable. Ainsi, la foi est un principe d'assentiment et de certitude incontestable établi sur des fondements inébranlables, et qui ne laisse aucun lieu au doute ou à l'hésitation. La seule chose dont nous devons nous bien assurer, c'est que telle ou telle chose est une révélation divine, et que nous en comprenons le véritable sens; autrement nous nous exposerons à toutes les extravagances du fanatisme, et à toutes les erreurs que peuvent produire de faux principes, lorsqu'on ajoute foi à ce qui n'est pas une révélation divine. C'est pourquoi, dans ces cas-là, si nous voulons agir raisonnablement, il ne faut pas que notre assentiment surpasse le degré d'évidence que nous avons que ce qui en est l'objet est une révélation divine, et que tel est le sens des termes par lesquels cette révélation est exprimée. Si l'évidence que nous avons que c'est une révélation, ou que c'en est là le vrai sens, n'est que probable, notre assentiment ne peut aller au delà de l'assurance ou de la défiance que produit le plus ou le moins de probabilité qui se trouvent dans les preuves. Mais je traiterai plus au long, dans la suite, de la *foi*, et de la prééminence qu'elle doit avoir sur les autres arguments propres à persuader, lorsque je la considérerai telle qu'on la regarde ordinairement, comme distinguée d'avec la raison et mise en opposition avec elle, quoique dans le fond la foi ne soit autre chose qu'un assentiment fondé sur la raison la plus parfaite.

CHAPITRE XVII.

De la raison.

§ 1. *Différentes significations du mot* raison.

Le mot de *raison* se prend en divers sens. Quelquefois il signifie des principes clairs et véritables, quelquefois des conclusions évidentes et nettement déduites de ces principes, et quelquefois la cause et particulièrement la cause finale. Mais, par raison, j'entends ici une faculté par où l'on suppose que l'homme est distingué des bêtes, et en quoi il est évident qu'il les surpasse de beaucoup; et c'est dans ce sens-là que je vais la considérer dans tout ce chapitre.

§ 2. *En quoi consiste le raisonnement.*

Si la connaissance générale consiste, comme on l'a déjà montré, dans une perception de la convenance ou de la disconvenance de nos propres idées, et que nous ne puissions connaître l'existence d'aucune chose qui soit hors de nous que par le secours de nos sens, excepté seule-

ment l'existence de Dieu, de laquelle chaque homme peut s'instruire lui-même certainement et d'une manière démonstrative par la considération de sa propre existence, quel lieu reste-t-il donc à l'exercice d'aucune autre faculté que de la perception extérieure des sens et de la perception intérieure de l'esprit? Quel besoin avons-nous de la raison? Nous en avons un fort grand besoin, tant pour étendre notre connaissance que pour régler notre assentiment; car elle intervient, et dans ce qui appartient à la connaissance, et dans ce qui regarde l'opinion. Elle est d'ailleurs nécessaire et utile à toutes nos autres facultés intellectuelles, et, à le bien prendre, elle constitue deux de ces facultés, savoir, la sagacité, et la faculté d'inférer ou de tirer des conclusions. Par la première, elle trouve des idées moyennes, et par la seconde elle les arrange de telle manière, qu'elle découvre la connexion qu'il y a entre tous les anneaux de la chaîne, par où les extrêmes sont unis ensemble, et met, pour ainsi dire, sous nos yeux, la vérité cherchée, ce qui s'appelle *inférer*, et qui ne consiste en autre chose que dans la perception de la liaison qui est entre les idées dans chaque degré de la déduction. Par là, l'esprit vient à découvrir la convenance ou la disconvenance certaine de deux idées, comme dans la démonstration qui le conduit à la connaissance; ou bien il voit simplement leur connexion probable, et alors il donne ou retient son consentement, ce qui est le cas de l'*opinion*. Le sentiment et l'intuition ne s'étendent pas fort loin. La plus grande partie de notre connaissance dépend des déductions et des idées moyennes; et dans les cas où, au lieu de connaissance, nous sommes obligés de nous contenter d'un simple assentiment, et de recevoir des propositions pour véritables, sans être certains qu'elles le soient, nous avons besoin de découvrir, d'examiner et de comparer les fondements de leur probabilité. Dans ces deux cas, la faculté qui trouve et applique comme il faut les moyens nécessaires pour découvrir la certitude dans l'un, et la probabilité dans l'autre, est ce que nous appelons *raison*. Car, comme la raison aperçoit la connexion nécessaire et indubitable que toutes les idées ou preuves ont l'une avec l'autre dans chaque degré d'une démonstration qui produit la connaissance, elle aperçoit aussi la connexion probable que toutes les idées ou preuves ont l'une avec l'autre, dans toute la suite d'un discours auquel elle juge qu'on doit donner son assentiment; or, c'est le plus bas degré de ce qui peut être véritablement appelé *raison*. Car, lorsque l'esprit n'aperçoit pas cette connexion probable, et qu'il ne voit pas s'il y a une telle connexion ou non, en ce cas-là les opinions des hommes ne sont pas des productions du jugement ou de la raison, mais des effets du hasard, des pensées d'un esprit flottant qui embrasse les choses fortuitement, sans choix et sans règle.

§ 3. *Ses quatre parties.*

De sorte que nous pouvons fort bien considérer dans la raison ces quatre degrés: le premier et le plus important consiste à découvrir des preuves; le second, à les ranger régulièrement et dans un ordre clair et convenable, qui fasse voir nettement et facilement la connexion et la force de ces preuves; le troisième, à apercevoir leur connexion dans chaque partie de la déduction; et le quatrième, à tirer une juste conclusion du tout. On peut observer ces différents degrés dans toute démonstration mathématique. Car autre chose est d'apercevoir la connexion de chaque partie, à mesure que la démonstration est faite par une autre personne, et autre chose d'apercevoir la dépendance que la conclusion a avec toutes les parties de la démonstration. Autre chose est encore de faire soi-même une démonstration qui soit claire et précise; et enfin une chose différente de ces trois-là, c'est d'avoir trouvé le premier ces idées moyennes, ou ces preuves, dont la démonstration est composée [1].

[1] « La *raison* est la vérité connue dont la liaison avec « une autre, moins connue, fait donner notre assentiment « à la dernière. Mais, particulièrement et par excellence, « on l'appelle *raison*, si c'est la cause, non-seulement de « notre jugement, mais encore de la vérité même, ce « qu'on appelle aussi *raison a priori*, et la *cause*, dans « les choses, répond à la *raison* dans les vérités. C'est « pourquoi la cause même est souvent appelée *raison*, « particulièrement la *cause finale*. Enfin, la faculté qui « s'aperçoit de cette liaison des vérités, ou la faculté de « raisonner, est aussi appelée *raison*, et c'est le sens que « l'auteur emploie ici. Or, cette faculté est véritablement « affectée à l'homme seul ici bas; car l'ombre de la raison « qui se fait voir dans les bêtes n'est que l'attente d'un « évènement semblable, dans un cas qui paraît semblable « au passé, sans connaître si la même raison a lieu. Les « hommes mêmes n'agissent pas autrement dans les cas « où ils sont *empiriques* seulement; mais ils s'élèvent « au-dessus des bêtes, en tant qu'ils voient les liaisons « des vérités : les liaisons (dis-je) qui constituent encore « elles-mêmes des vérités nécessaires et universelles. Ces « liaisons sont même nécessaires quand elles ne produisent qu'une opinion, lorsque après une exacte recherche

§ 4. *Le syllogisme n'est pas le principal instrument de la raison.*

Il y a encore une chose à considérer sur le sujet de la raison, que je voudrais bien qu'on prît la peine d'examiner, c'est si le syllogisme est, comme on croit généralement, le grand instrument de la raison, et le meilleur moyen de mettre cette faculté en exercice. Pour moi, j'en doute, et voici pourquoi.

Premièrement, parce que le syllogisme n'aide la raison que dans l'une des quatre parties dont je viens de parler ; c'est-à-dire, pour montrer la connexion des preuves dans un seul exemple, et non au delà. Mais, en cela même, il n'est pas d'un grand usage, puisque l'esprit peut apercevoir une telle connexion, quand elle existe réellement, aussi facilement et peut-être mieux, sans le secours du syllogisme, que par son entremise.

Si nous faisons réflexion sur les actions de notre esprit, nous trouverons que nous raisonnons mieux et plus clairement lorsque nous observons seulement la connexion des preuves, sans réduire nos pensées à aucune règle ou forme syllogistique. Aussi voyons-nous qu'il y a quantité de gens qui raisonnent d'une manière fort nette et fort juste, quoiqu'ils ne sachent point faire de syllogisme en forme. Quiconque prendra la peine de considérer la plus grande partie de l'Asie et de l'Amérique, y trouvera des hommes qui raisonnent peut-être aussi subtilement que lui, mais qui n'ont pourtant jamais ouï parler de syllogisme, et qui ne sauraient réduire aucun argument à ces sortes de formes ; et je doute que personne s'avise presque jamais de faire un syllogisme en raisonnant en lui-même. A la vérité, les syllogismes peuvent servir quelquefois à découvrir une fausseté cachée sous l'éclat brillant d'une figure de rhétorique, et adroitement enveloppée dans une période harmonieuse qui remplit agréablement l'oreille ; ils peuvent, dis-je, servir à faire paraître un raisonnement absurde dans sa difformité naturelle, en le dépouillant du faux éclat dont il est couvert, et de la beauté de l'expression qui impose d'abord à l'esprit. Mais la faiblesse ou la fausseté d'un tel discours ne se montre, par le moyen de la forme artificielle qu'on lui donne, qu'à ceux qui ont étudié à fond les modes et les figures du syllogisme, et qui ont si bien examiné les différentes manières selon lesquelles trois propositions peuvent être jointes ensemble, qu'ils connaissent laquelle produit certainement une juste conclusion, et laquelle ne saurait le faire, et sur quels fondements cela arrive. Je conviens que ceux qui ont étudié les règles du syllogisme, jusqu'à voir pourquoi trois propositions étant jointes ensemble dans une certaine forme, la conclusion sera certainement juste, et pourquoi elle ne le sera pas certainement dans une autre ; je conviens, dis-je, que ces gens-là sont certains de la conclusion qu'ils déduisent des prémisses, selon les modes et les figures qu'on a établies dans les écoles. Mais pour ceux qui n'ont pas pénétré si avant dans les fondements de ces formes, ils ne sont point assurés, en vertu d'un argument syllogistique, que la conclusion découle certainement des prémisses. Ils le supposent seulement ainsi par une foi implicite qu'ils ont pour leurs maîtres, et par une confiance qu'ils mettent dans ces formes d'argumentation. Or, si parmi tous les hommes, ceux-là sont en fort petit nombre qui peuvent faire un syllogisme, en comparaison de ceux qui ne sauraient le faire ; et si, entre ce petit nombre qui ont appris la logique, il n'y en a que très-peu qui fassent autre chose que croire que les syllogismes, réduits aux modes et aux figures établies, sont concluants, sans connaître certainement qu'ils le soient ; cela, dis-je, étant supposé, si le syllogisme doit être pris pour le seul véritable instrument de la raison, et le seul moyen de parvenir à la connaissance, il s'ensuivra qu'a-

« la prévalence de la probabilité, autant qu'on en peut juger, peut être démontrée. De sorte qu'il y a *démonstration* alors, non pas de la vérité de la chose, mais du parti que la prudence veut qu'on prenne. En partageant cette faculté de la raison, je crois qu'on ne fait pas mal d'en reconnaître deux parties, suivant un sentiment assez reçu, qui distingue l'*invention* et le *jugement*. Quant aux quatre degrés que M. Locke remarque dans les démonstrations des mathématiques, je trouve qu'ordinairement le premier, qui est de découvrir les preuves, n'y paraît pas comme il serait à souhaiter. Ce sont des synthèses qui ont été trouvées sans analyse, et quelquefois l'analyse a été supprimée. Les géomètres, dans leurs démonstrations, mettent premièrement la *proposition* qui doit être prouvée, et, pour venir à la démonstration, ils exposent, par quelque figure, ce qui est donné : c'est ce qu'on appelle *ecthèse* (exposition), après quoi ils viennent à la *préparation*, et tracent de nouvelles lignes, dont ils ont besoin pour le raisonnement, et souvent le plus grand art consiste à trouver cette préparation. Cela fait, ils font le *raisonnement* même, en tirent des conséquences de ce qui était donné dans l'ecthèse, et de ce qui y a été ajouté par la préparation ; et, employant pour cet effet les vérités déjà connues ou démontrées, ils viennent à la *conclusion*. Mais il y a des cas où l'on se passe de l'ecthèse et de la préparation.

vant Aristote il n'y avait personne qui connût on qui pût connaître quoi que ce soit par raison, et que, depuis l'invention du syllogisme, il n'y a pas un homme entre dix mille qui jouisse de cet avantage.

Mais Dieu n'a pas été si peu libéral de ses faveurs envers les hommes, que, se contentant d'en faire des créatures à deux jambes, il ait laissé à Aristote le soin de les rendre raisonnables; je veux dire, le petit nombre de ceux qu'il porterait à examiner les fondements du syllogisme, de manière à voir qu'entre plus de soixante manières dont trois propositions peuvent être rangées, il n'y en a qu'environ quatorze où l'on puisse être assuré que la conclusion est juste, et sur quel fondement la conclusion est certaine dans ce petit nombre de syllogismes, et non dans les autres. Dieu a eu beaucoup plus de bonté pour les hommes. Il leur a donné un esprit capable de raisonner, sans qu'ils aient besoin d'apprendre les formes des syllogismes. Ce n'est point par les règles du syllogisme que l'esprit humain apprend à raisonner. Il a une faculté naturelle d'apercevoir la convenance ou la disconvenance de ses idées, et il peut les mettre en bon ordre sans toutes ces répétitions embarrassantes. Je ne dis point ceci pour rabaisser en aucune manière Aristote, que je regarde comme un des plus grands hommes de l'antiquité, que peu ont égalé en étendue, en subtilité, en pénétration d'esprit, et par la force du jugement, et qui en cela même qu'il a inventé ce petit système des formes de l'argumentation, par où l'on peut faire voir que la conclusion d'un syllogisme est juste et bien fondée, a rendu un grand service aux savants contre ceux qui n'avaient pas honte de nier tout, et je conviens sans peine que tous les bons raisonnements peuvent être réduits à ces formes syllogistiques. Mais cependant je crois pouvoir dire avec vérité, et sans rabaisser Aristote, que ces formes d'argumentation ne sont ni le seul ni le meilleur moyen de raisonner, pour amener à la connaissance de la vérité ceux qui désirent de la trouver, et qui souhaitent de faire le meilleur usage qu'ils peuvent de leur raison, pour parvenir à cette connaissance. Et il est visible qu'Aristote lui-même trouva que certaines formes étaient concluantes, et que d'autres ne l'étaient pas, non par le moyen des formes mêmes, mais par la voie originale de la connaissance, c'est-à-dire, par la convenance manifeste des idées. Dites à une dame de campagne que le vent est sud-ouest, et le temps couvert et tourné à la pluie, elle comprendra sans peine qu'il n'est pas sûr pour elle de sortir par un tel jour, légèrement vêtue, après avoir eu la fièvre. Elle voit fort nettement la liaison de toutes ces choses, *vent sud-ouest*, *nuages*, *pluie*, *humidité*, *prendre froid*, *rechute* et *danger de mort*, sans les lier ensemble par une chaîne artificielle et embarrassante de divers syllogismes qui ne servent qu'à embrouiller et retarder l'esprit, lequel, sans leur secours, va plus vite et plus nettement d'une partie à l'autre. De sorte que la probabilité que cette personne aperçoit aisément dans les choses mêmes, ainsi placées dans leur ordre naturel, aurait été tout à fait perdue pour elle, si cet argument était traité savamment et réduit aux formes du syllogisme. Car cela obscurcit très-souvent la connexion des idées; et je crois que chacun reconnaîtra sans peine, dans les démonstrations mathématiques, que la connaissance qu'on acquiert par cet ordre naturel paraît plus tôt et plus clairement, sans le secours d'aucun syllogisme.

L'acte de la faculté rationnelle qu'on regarde comme le plus considérable est celui d'inférer; et il l'est effectivement, lorsque la conséquence est bien tirée. Mais l'esprit est fort porté à tirer des conséquences, soit par le violent désir qu'il a d'étendre ses connaissances, ou par le penchant naturel qui l'entraîne à favoriser les sentiments dont il a été une fois imbu; de sorte que souvent il se hâte trop de conclure, avant que d'avoir aperçu la connexion des idées qui doivent lier ensemble les deux extrêmes.

Inférer n'est autre chose que déduire une proposition comme véritable, en vertu d'une proposition qu'on a déjà avancée comme véritable, c'est-à-dire, voir ou supposer cette connexion entre les deux idées dont est composée la proposition inférée. Par exemple, supposons qu'on avance cette proposition : *les hommes seront punis dans l'autre monde*, et que l'on veuille en inférer cette autre proposition : *donc les hommes peuvent se déterminer eux-mêmes :* la question est présentement de savoir si l'esprit a bien ou mal tiré cette conclusion. S'il l'a fait à l'aide des idées moyennes, et en considérant leur connexion dans leur véritable ordre, il s'est conduit raisonnablement, et a tiré une juste conséquence. S'il l'a fait sans une telle vue, bien loin d'avoir tiré une conséquence solide et fondée en raison, il a montré seulement le désir qu'il avait qu'elle le fût, ou qu'on la reçût en

cette qualité. Mais ce n'est pas le syllogisme qui, dans l'un et l'autre cas, a découvert ces idées, ou qui en fait voir la connexion; car il faut que l'esprit les ait trouvées, et qu'il ait aperçu la connexion de chacune d'elles, avant qu'il puisse s'en servir raisonnablement à former des syllogismes. A moins qu'on ne dise que toute idée qui se présente à l'esprit peut convenablement entrer dans un syllogisme, sans qu'il soit nécessaire de considérer quelle liaison elle a avec les deux autres, et qu'elle peut servir à tout hasard de terme moyen pour prouver quelque conclusion que ce soit. C'est ce que personne ne dira jamais, parce que c'est en vertu de la convenance qu'on aperçoit entre le terme moyen et les deux extrêmes, que l'on conclut que les extrêmes conviennent entre eux. D'où il suit que chaque idée moyenne doit être telle que dans toute la chaîne elle ait une connexion visible avec les deux idées entre lesquelles elle est placée, sans quoi la conclusion ne peut être déduite par son entremise. Car, partout où un anneau de cette chaîne vient à se détacher et à n'avoir aucune liaison avec le reste, dès là il perd toute sa force, et ne peut plus contribuer à attirer ou à inférer quoi que ce soit. Ainsi, dans l'exemple que je viens de proposer, quelle autre chose montre la force, et par conséquent la justesse de la conséquence, que la vue de la connexion de toutes les idées moyennes qui attirent la conclusion ou la proposition inférée, comme, *les hommes seront punis—Dieu celui qui punit—la punition juste — le puni coupable — il aurait pu faire autrement—liberté—puissance de se déterminer soi-même ?* Par ce visible enchaînement d'idées, ainsi jointes ensemble successivement, en sorte que chaque idée moyenne s'accorde, de chaque côté, avec les deux idées entre lesquelles elle est immédiatement placée, les idées d'hommes, et de puissance de se déterminer soi-même, paraissent unies entre elles; c'est-à-dire que cette proposition, *les hommes peuvent se déterminer eux-mêmes*, est attirée ou inférée par celle-ci, *qu'ils seront punis dans l'autre monde.* Car, par là, l'esprit voyant la connexion qu'il y a entre l'idée de la punition des hommes dans l'autre monde et l'idée de Dieu qui punit; entre Dieu qui punit et la justice de la punition; entre la justice de la punition et la faute; entre la faute et la puissance de faire autrement; entre la puissance de faire autrement et la liberté; entre la liberté et la puissance de se déterminer soi-même; l'esprit, dis-je, apercevant la liaison que toutes ces idées ont l'une avec l'autre, voit par même moyen la connexion qu'il y a entre les hommes et la puissance de se déterminer soi-même.

Je demande présentement si la connexion des extrêmes ne se voit pas plus clairement dans cette disposition simple et naturelle que dans des répétitions perplexes et embrouillées de cinq ou six syllogismes. On doit me pardonner le terme d'embrouillé, jusqu'à ce que quelqu'un, ayant réduit ces idées en autant de syllogismes, ose assurer que ces idées sont moins embrouillées, et que leur connexion est plus visible lorsqu'elles sont ainsi transposées, répétées, et enchâssées dans ces formes artificielles, que lorsqu'elles sont présentées à l'esprit dans cet ordre court, simple et naturel, dans lequel on vient de les proposer, ou chacun peut les voir, et selon lequel elles doivent être vues, avant qu'elles puissent former une chaîne de syllogismes. Car l'ordre naturel des idées qui servent à lier d'autres idées doit régler l'ordre des syllogismes; de sorte qu'un homme doit voir la connexion que chaque idée moyenne a avec celles qu'il joint ensemble, avant qu'il puisse raisonnablement s'en servir pour former un syllogisme. Et quand tous ces syllogismes sont faits, ceux qui sont logiciens et ceux qui ne le sont pas ne voient pas mieux qu'auparavant la force de l'argumentation, c'est-à-dire, la connexion des extrêmes. Car ceux qui ne sont pas logiciens de profession, ignorant les véritables formes du syllogisme, aussi bien que les fondements de ces formes, ne sauraient connaître si les syllogismes sont réguliers ou non, dans des modes et des figures qui concluent juste; et ainsi ils ne sont point aidés par les formes selon lesquelles on range ces idées. D'ailleurs, l'ordre naturel dans lequel l'esprit pourrait juger de leurs connexions respectives étant troublé par ces formes syllogistiques, il arrive de là que la conséquence est beaucoup plus incertaine que sans leur entremise. Et pour ce qui est des logiciens eux-mêmes, ils voient la connexion que chaque idée moyenne a avec celles entre lesquelles elle est placée (d'où dépend toute la force de la conséquence), ils la voient, dis-je, tout aussi bien avant qu'après que le syllogisme est fait, ou bien ils ne la voient point du tout. Car un syllogisme ne contribue en rien à montrer ou à fortifier la connexion de deux idées jointes immédiatement ensemble; il montre seulement, par la connexion qui a été déjà découverte entre elles, comment

les extrêmes sont liées l'un à l'autre. Mais, s'agit-il de savoir quelle connexion une idée moyenne a avec aucun des extrêmes dans ce syllogisme, c'est ce que nul syllogisme ne montre, ni ne peut jamais montrer. C'est l'esprit seulement qui aperçoit, ou qui peut apercevoir ces idées ainsi placées dans une espèce de juxta-position, et cela par sa propre vue, qui ne reçoit absolument aucun secours ni aucune lumière de la forme syllogistique qu'on leur donne. Cette forme sert seulement à montrer que si l'idée moyenne convient avec celles auxquelles elle est immédiatement appliquée de deux côtés, les deux idées éloignées, où, comme parlent les logiciens, les extrêmes conviennent certainement ensemble; et par conséquent la liaison immédiate que chaque idée a avec celles auquelles elle est appliquée de deux côtés, d'où dépend toute la force du raisonnement, paraît aussi bien avant qu'après la construction du syllogisme; ou bien celui qui forme le syllogisme ne la verra jamais. Cette connexion d'idées ne se voit, comme nous avons déjà dit, que par la faculté perceptive de l'esprit qui les voit unies ensemble dans une sorte de juxta-position, et il saisit également cette liaison des deux idées dans toute proposition, soit qu'elle constitue ou non la majeure ou la mineure d'un syllogisme.

A quoi sert donc le syllogisme? Je réponds qu'il est principalement d'usage dans les écoles, où l'on n'a pas honte de nier la convenance des idées qui conviennent visiblement ensemble; ou bien, hors des écoles, à l'égard de ceux qui, à l'occasion et à l'exemple de ce que les doctes n'ont pas honte de faire, ont appris aussi à nier sans pudeur la connexion des idées qu'ils ne peuvent s'empêcher de voir eux-mêmes. Pour celui qui cherche sincèrement la vérité, et qui n'a d'autre but que de la trouver, il n'a aucun besoin de ces formes syllogistiques pour être forcé à reconnaître des conséquences, dont la vérité et la justesse paraissent bien mieux lorsqu'on range les idées dans un ordre simple et naturel. De là vient que les hommes ne font jamais de syllogismes en eux-mêmes, lorsqu'ils cherchent la vérité, ou qu'ils l'enseignent à des gens qui désirent sincèrement de la connaître; parce qu'avant que de pouvoir mettre leurs pensées en forme syllogistique, il faut qu'ils voient la connexion qui est entre l'idée moyenne et les deux autres idées entre lesquelles elle est placée, et auxquelles elle est appliquée pour faire voir leur convenance; et lorsqu'ils voient une fois cela, ils voient si la conséquence est bonne ou mauvaise, et par conséquent le syllogisme vient trop tard pour l'établir. Car, pour me servir encore de l'exemple qui a été proposé ci-dessus, je demande si l'esprit venant à considérer l'idée de justice, placée comme une idée moyenne entre la punition des hommes et la faute de celui qui est puni (idée que l'esprit ne peut employer comme terme moyen avant qu'il l'ait considérée sous ce rapport), je demande si dès lors il ne voit pas la force et la validité de la conséquence, aussi clairement que lorsqu'on forme un syllogisme de ces idées? Et, pour faire voir la même chose dans un exemple tout à fait simple et aisé à comprendre, supposons que le mot *animal* soit l'idée moyenne, ou, comme on parle dans les écoles, le *terme moyen* que l'esprit emploie pour montrer la connexion d'*homo* et de *vivens*, je demande si l'esprit ne voit pas cette liaison aussi nettement lorsque l'idée qui lie ces deux termes est placée au milieu, dans cet arrangement simple et naturel,

homo—animal—vivens,

que dans cet autre plus embarrassé,

animal—vivens—homo—animal;

qui est l'arrangement qu'on donne à ces idées dans un syllogisme, pour faire voir la connexion qui est entre *homo* et *vivens*, par l'intervention du mot *animal*.

On croit, à la vérité, que le syllogisme est nécessaire à ceux qui aiment sincèrement la vérité, pour leur faire voir les sophismes qui sont souvent cachés sous des discours fleuris, subtils ou embrouillés. Mais on se trompe en cela, comme nous verrons sans peine, si nous considérons que la raison pourquoi ces sortes de discours vagues et sans liaison, qui ne sont pleins que d'une vaine rhétorique, en imposent quelquefois à des gens qui aiment sincèrement la vérité, c'est que leur imagination étant frappée par quelques métaphores vives et brillantes, ils négligent d'examiner quelles sont les véritables idées d'où dépend la conséquence du discours; ou bien, éblouis de l'éclat de ces figures, ils ont de la peine à découvrir ces idées. Mais, pour leur faire voir la faiblesse de ces sortes de raisonnements, il ne faut que les dépouiller des idées superflues qui, mêlées et confondues avec celles d'où dépend la connaissance, semblent faire voir

une connexion ou s'il n'y en a aucune, ou qui du moins empêchent qu'on ne découvre qu'il n'y a point de connexion; après quoi il faut placer dans leur ordre naturel ces idées nues, d'où dépend la force de l'argumentation; et l'esprit, venant à les considérer en elles-mêmes dans un tel ordre, voit bientôt quelle connexion elles ont entre elles, et peut, par ce moyen, juger de la conséquence, sans avoir besoin du secours d'aucun syllogisme.

Je conviens qu'en pareil cas on se sert communément des modes et des figures, comme si la découverte de l'incohérence de ces sortes de discours était entièrement due à la forme syllogistique. J'ai été moi-même dans ce sentiment, jusqu'à ce qu'après un plus sévère examen, j'ai trouvé qu'en rangeant les moyennes toutes nues dans leur ordre naturel, on voit mieux l'incohérence de l'argumentation que par le moyen d'un syllogisme; non-seulement à cause que cette première méthode présente immédiatement à l'esprit chaque anneau de la chaîne dans sa véritable place, par où l'on en voit mieux la liaison; mais aussi parce que le syllogisme ne montre l'incohérence qu'à ceux qui entendent parfaitement les formes syllogistiques et les fondements sur lesquels elles sont établies, et ces personnes ne sont pas un entre mille; au lieu que l'arrangement naturel des idées, d'où dépend toute la suite d'un raisonnement, suffit pour faire voir à tout homme le défaut de connexion dans ce raisonnement et l'absurdité de la conséquence, soit qu'il soit logicien ou non, pourvu qu'il entende les termes et qu'il ait la faculté d'apercevoir la convenance ou la disconvenance de ces idées, sans laquelle faculté il ne pourrait jamais reconnaître la force ou la faiblesse, la cohérence ou l'incohérence d'un discours par l'entremise ou sans le secours du syllogisme.

Ainsi j'ai connu un homme à qui les règles du syllogisme étaient entièrement inconnues, qui apercevait d'abord la faiblesse et les faux raisonnements d'un long discours, artificieux et plausible, auquel d'autres gens exercés à toutes les finesses de la logique se sont laissé séduire; et je crois qu'il y aura peu de mes lecteurs qui ne connaissent de telles personnes. Et en effet, si cela n'était ainsi, les disputes qui s'élèvent dans les conseils de la plupart des princes, et les affaires qui se traitent dans les assemblées publiques, seraient en danger d'être mal dirigées, puisque ceux qui y ont le plus d'autorité, et qui d'ordinaire contribuent le plus aux décisions qu'on y prend, ne sont pas toujours des gens qui aient eu le bonheur d'être parfaitement instruits dans l'art de faire des syllogismes en forme. Que si le syllogisme était le seul, ou même le plus sûr moyen de découvrir les faussetés d'un discours artificieux, je ne crois pas que l'erreur et la fausseté soient si fort du goût de tout le genre humain, et particulièrement des princes, dans des manières qui intéressent leur couronne et leur dignité, que partout ils eussent voulu négliger de faire entrer le syllogisme dans les discussions importantes, ou regardé comme une chose si ridicule de s'en servir dans des affaires de conséquence: preuve évidente, à mon avis, que les gens de bon sens et d'un esprit solide et pénétrant, qui, n'ayant pas le loisir de perdre le temps à disputer, devaient agir selon le résultat de leurs décisions, et souvent payer leurs méprises de leur vie ou de leurs biens, ont trouvé que ces formes scolastiques n'étaient pas d'un grand usage pour découvrir la vérité ou la fausseté d'un raisonnement; l'une et l'autre pouvant être prouvées sans leur entremise, et d'une manière beaucoup plus sensible, à quiconque ne refuserait pas de voir ce qu'on lui montre avec évidence.

En second lieu, une autre raison qui me fait douter que le syllogisme soit le véritable instrument de la raison dans la découverte de la vérité, c'est que de quelque usage qu'on ait jamais prétendu que les modes et les figures pussent être, pour découvrir la fallace d'un argument (ce qui a été examiné ci-dessus), il se trouve dans le fond que ces formes scolastiques qu'on donne au discours ne sont pas moins sujettes à tromper l'esprit que des manières d'argumenter plus simples; sur quoi j'en appelle à l'expérience, qui a toujours fait voir que ces méthodes artificielles étaient plus propres à surprendre et à embrouiller l'esprit qu'à l'instruire et à l'éclairer. De là vient que les gens qui sont battus et réduits au silence par cette méthode scolastique sont rarement, ou plutôt ne sont jamais convaincus et attirés par là dans le parti du vainqueur. Ils reconnaissent peut-être que leur adversaire est plus adroit dans la dispute; mais ils ne laissent pas d'être persuadés de la justice de leur propre cause; et, tout vaincus qu'ils sont, ils se retirent avec la même opinion qu'ils avaient auparavant; ce qu'ils ne pourraient faire, si cette manière d'argumenter portait la lumière et la conviction avec elle, en sorte qu'elle fît

voir aux hommes où est la vérité. Aussi a-t-on regardé le syllogisme comme plus propre à faire obtenir la victoire dans la dispute, qu'à découvrir ou à confirmer la vérité dans les recherches sincères qu'on en peut faire. Et s'il est certain, comme on n'en peut douter, qu'on puisse envelopper des raisonnements fallacieux dans des syllogismes, il faut que la fallace puisse être découverte par quelque autre moyen que par celui du syllogisme.

J'ai vu par expérience que lorsque je n'accorde pas à une chose toute l'utilité que certaines gens ont coutume de lui attribuer, ils s'écrient d'abord que je voudrais qu'on en négligeât entièrement l'usage. Mais, pour prévenir des imputations si injustes et si dépourvues de fondement, je leur déclare ici que je ne suis point d'avis qu'on se prive d'aucun moyen capable d'aider l'entendement dans l'acquisition de la connaissance; et si des personnes stylées et accoutumées aux formes syllogistiques les trouvent propres à aider leur raison dans la découverte de la vérité, je crois qu'ils doivent s'en servir. Tout ce que j'ai en vue dans ce que je viens de dire du syllogisme, c'est de leur prouver qu'ils ne devraient pas donner plus de poids à ces formes qu'elles n'en méritent, ni se figurer que sans leur secours les hommes ne font pas un usage si parfait de leur faculté de raisonner. Il y a des yeux qui ont besoin de lunettes pour voir clairement et distinctement les objets; mais ceux qui s'en servent ne doivent pas dire à cause de cela que personne ne peut bien voir sans lunettes. On aura raison de juger de ceux qui en usent ainsi, qu'ils veulent un peu trop rabaisser la nature en faveur d'un art auquel ils sont peut-être redevables. Lorsque la raison est ferme et accoutumée à s'exercer, elle voit plus promptement et plus nettement, par sa propre pénétration, sans le secours du syllogisme, que par son entremise. Mais si l'usage de cette espèce de lunettes a si fort offusqué la vue d'un logicien qu'il ne puisse voir, sans leurs secours, les conséquences ou les inconséquences d'un raisonnement, je ne suis pas assez déraisonnable pour le blâmer de ce qu'il s'en sert. Chacun connaît mieux qu'aucune autre personne ce qui convient le mieux à sa vue; mais qu'il ne conclue pas de là que tous ceux qui n'emploient pas justement les mêmes secours qu'il trouve lui être nécessaires sont dans les ténèbres [1].

§ 5. *Le syllogisme ne sert pas beaucoup dans la démonstration, il sert moins encore dans la probabilité.*

Mais, quel que soit l'usage du syllogisme dans ce qui regarde la connaissance, je crois pouvoir dire avec vérité qu'il est beaucoup moins utile, ou plutôt qu'il n'est absolument d'aucun usage dans les probabilités. Car l'assentiment devant être déterminé, dans les choses probables, par le

[1] « Tout ce raisonnement, sur le peu d'usage du syl-« logisme, est plein de quantité de remarques solides et « belles; et il faut avouer que la forme des syllogismes « est peu employée dans le monde; elle serait trop longue, « et embrouillerait, si on la voulait employer sérieuse-« ment. Et cependant, son invention est, selon moi, une « des plus belles et des plus considérables de l'esprit hu-« main. C'est une espèce de *mathématique universelle*, « dont l'importance n'est pas assez connue, et l'on peut « dire qu'un *art d'infaillibilité* y est contenu, pourvu « qu'on sache et qu'on puisse bien s'en servir, ce qui n'est « pas toujours permis. Mais, j'entends par *arguments* « *en forme* tout raisonnement qui conclue par la force « de la forme, et où l'on n'a besoin de suppléer aucun « article. De sorte qu'un *sorite*, un autre tissu de syl-« logismes qui évite la répétition, même un compte bien « dressé, un calcul d'algèbre, une analyse des infinitési-« males, seront à peu près, suivant moi, des arguments « en forme, parce que leur forme de raisonner a été pré-« démontrée, en sorte qu'on est sûr de ne s'y point trom-« per. Et peu s'en faut que les démonstrations d'Euclide « ne soient des arguments en forme le plus souvent; car, « quand il fait des *enthymêmes* en apparence, la propo-« sition supprimée, et qui semble manquer, est suppléée « par la citation à la marge, où l'on donne le moyen de « la trouver déjà démontrée, ce qui abrège beaucoup, « sans rien ôter à la force. Ces inversions, compositions « et divisions, dont il se sert, ne sont que des espèces de « formes d'argumenter, particulières et propres aux ma-« thématiciens et à la matière qu'ils traitent, et ils dé-« montrent ces formes à l'aide des formes universelles de « la logique.

« De plus, il faut savoir qu'il y a des *conséquences* « *asyllogistiques* bonnes, et qu'on ne saurait démontrer « à la rigueur, par aucun syllogisme, sans en changer un « peu les termes; et ce changement est la conséquence « asyllogistique même. Il y en a plusieurs, comme *A* « *recto ad obliquum*, exemple : *Jésus-Christ est Dieu;* « *donc, la mère de Jésus-Christ est la mère de Dieu.* « Celle que d'habiles logiciens ont appelée *inversion de* « *relation*, comme quand on dit : *Si David est père de* « *Salomon, Salomon est fils de David*. Et ces consé-« quences ne laissent pas d'être démontrables par des vé-« rités dont les syllogismes mêmes dépendent.

« Les syllogismes aussi ne sont pas seulement *catégo-* « *riques*, mais encore *hypothétiques*, où les *disjonctifs* « sont compris. Et l'on peut dire que les catégoriques sont « *simples* ou *composés*. Les *catégoriques simples* sont « ceux qu'on compte ordinairement, c'est-à-dire, selon « les modes des figures; et j'ai trouvé que les quatre figu-« res ont chacune six modes; de sorte qu'il y a vingt-« quatre modes en tout. Les quatre modes vulgaires de « la première figure ne sont que l'effet de la signification « des signes, *tout*, *nul*, *quelque*; et les deux que j'y « ajoute, pour ne rien omettre, ne sont que les subalter-

plus grand poids des preuves, après qu'on les a dûment examinées de part et d'autre dans toutes les circonstances, rien n'est moins propre à aider l'esprit dans cet examen que le syllogisme. En effet, à l'aide d'une seule probabilité ou d'un seul argument topique, il s'élance, pour ainsi dire, et suit cet argument, jusqu'à ce qu'il ait entraîné l'esprit hors de la vue de

« nations des propositions universelles. Car de ces deux « modes ordinaires,

Tout B est C,
Tout A est B,
Donc : Tout A est C,

« Et de même :

Nul B n'est C,
Tout A est B,
Donc : Nul A n'est C,

« On peut faire ces deux *modes additionnels* :

Tout B est C,
Tout A est B,
Donc : Quelque A est C.

« Et de même :

Nul B n'est C,
Tout A est B,
Donc : Quelque A n'est point C.

« Car il n'est point nécessaire de démontrer la *subalternation* et de prouver ses conséquences (tout A est « C, donc quelque A est C, et nul A n'est C, donc quelque A n'est point C); quoiqu'on la puisse pourtant « démontrer, par les identiques, joints aux modes déjà « reçus de la première figure, en cette manière :

Tout A est C,
Quelque A est A,
Donc : Quelque A est C.

« Et de même :

Nul A n'est C,
Quelque A est A,
Donc : Quelque A n'est pas C.

« De sorte que les deux modes additionnels de la pre« mière figure se démontrent par les deux modes ordi« naires de cette même figure, au moyen de la subalter« nation, démontrable elle-même par les deux autres « modes de cette figure. De la même façon la seconde « figure reçoit aussi deux nouveaux modes. Ainsi, la pre« mière et la seconde en ont six, la troisième en a en six « de tout temps; on en donnait cinq à la quatrième, mais « il se trouve qu'elle en a six aussi, par le même prin« cipe d'addition.

« Au reste, il faut savoir que la forme logique ne nous « oblige pas à cet ordre de propositions dont on se sert « ordinairement, et je suis de l'opinion de M. Locke, que « cet autre arrangement vaut mieux :

Tout A est B,
Tout B est C,
Donc : Tout A est C.

« Ce qui serait particulièrement pour les sorites, qui « sont un *tissu* de syllogismes; car s'il y en avait en« core un,

Tout A est C,
Tout C est D,
Donc : Tout A est D.

« On pourrait faire un tissu de ces deux syllogismes, « qui éviterait la répétition, en disant :

Tout A est B,
Tout B est C,
Tout C est D,
Donc : Tout A est D.

« Où l'on voit que la proposition inutile (tout A est C) « est négligée, et la répétition inutile de cette même pro« position, que les deux syllogismes demandaient, est « évitée; car cette proposition est inutile désormais, et le « tissu est un argument parfait et bon en forme, sans « cette même proposition, quand la force du tissu a été « démontrée, une fois pour toutes, par le moyen de ces « deux syllogismes.

« Il y a une infinité d'autres *tissus* plus composés, « non-seulement parce qu'un plus grand nombre de syl« logismes simples y entre, mais encore parce que les « syllogismes *ingrédiens* sont plus différents entre eux; « car on y peut faire entrer non-seulement des catégori« ques simples, mais encore des copulatifs et des hypo« thétiques; non-seulement des syllogismes pleins, mais « encore des enthymèmes, où les propositions qu'on croit « évidentes sont supprimées. Et tout cela, joint avec des « conséquences asyllogistiques, avec des transpositions « des propositions, et avec quantité de tours et de pensées « qui cachent ces propositions, par l'inclination naturelle « de l'esprit à abréger, et par les propriétés du langage, « qui paraissent en partie dans l'emploi des particules, « fera un *tissu* de raisonnement qui représentera toute « argumentation, même d'un orateur, mais décharnée et « dépouillée de ses ornements, et réduite à la *forme lo« gique*, non pas scolastiquement, mais toujours suffi« samment pour qu'on en reconnaisse la force, suivant « les lois de la logique, qui ne sont autres que celles du « *bon sens*, mises en ordre et par écrit, et qui n'en dif« fèrent pas plus que la coutume d'une province ne dif« fère de ce qu'elle avait été, quand, de non-écrite qu'elle « était, elle est devenue écrite : si ce n'est qu'étant mise « par écrit, et se pouvant mieux envisager tout d'un « coup, elle fournit plus de lumière pour pouvoir être « poussée et appliquée. Car, le bon sens naturel, sans « l'aide de l'art, faisant l'analyse de quelque raisonne« ment, sera quelquefois un peu en doute sur la force « de quelques conséquences, lorsqu'il en trouvera qui en« veloppent quelque mode, bon à la vérité, mais moins « ordinairement usité.

« Mais un logicien qui voudrait qu'on ne se servît point « de tels tissus, ou ne voudrait point s'en servir lui« même, prétendant qu'on doit toujours réduire tous les « arguments composés aux syllogismes simples, dont ils « dépendent en effet, ferait comme un homme qui vou« drait obliger les marchands dont il achète quelque « chose à lui compter les nombres un à un, comme on « compte par les doigts, ou comme on compte les heures « d'une horloge, ce qui ne pourrait être que l'effet de la « stupidité ou du caprice. Il serait aussi comme un « homme qui ne voudrait point qu'on employât les axio« mes et les théorèmes déjà démontrés, prétendant qu'on « doit toujours réduire tout raisonnement aux premiers

la chose en question : de sorte que, triomphant de lui sur quelque difficulté éloignée, il le tient là fortement attaché et peut-être même embarrassé et comme entrelacé dans une chaîne de syllogismes, sans lui donner la liberté de considérer de quel côté se trouve la plus grande probabilité, après que toutes ont été dûment examinées ; tant s'en faut qu'il fournisse les secours capables de s'en instruire.

§ 6. *Il ne sert point à augmenter nos connaissances, mais à disputer sur celles que nous avons déjà.*

Qu'on suppose enfin, si l'on veut, que le syl-

« principes, où se voit la liaison immédiate des idées, dont en effet ces théorèmes moyens dépendent.

« Après avoir expliqué l'usage des formes logiques, de la manière que je crois qu'on les doit prendre, je viens aux considérations de M. Locke, et je ne vois point comment il prétend que le syllogisme ne sert qu'à faire voir la connexion des preuves *dans un seul exemple*. De dire que l'esprit voit toujours facilement les conséquences, c'est ce qui ne se trouvera pas, car on en aperçoit quelquefois (au moins dans les raisonnements d'autrui), où l'on a lieu de douter d'abord, tant qu'on n'en voit pas la démonstration. Ordinairement on se sert des exemples pour justifier les conséquences, mais cela n'est pas toujours assez sûr, quoiqu'il y ait un art de choisir des exemples, qui ne se trouveraient pas vrais si la conséquence n'était bonne. Je ne crois pas qu'il fût permis, dans les écoles bien gouvernées, *de nier sans aucune honte* les convenances manifestes des idées, et il ne me paraît pas qu'on emploie le syllogisme à les montrer. Au moins ce n'est pas son unique et principal usage. On trouvera, plus souvent qu'on ne pense, en examinant les paralogismes des auteurs, qu'ils ont péché contre les règles de la logique ; et j'ai moi-même expérimenté quelquefois, en disputant même par écrit avec des personnes de bonne foi, qu'on n'a commencé à s'entendre que lorsqu'on a argumenté en forme, pour débrouiller un chaos de raisonnements. Il serait ridicule sans doute de vouloir argumenter à la scolastique dans des délibérations importantes, à cause des prolixités importunes et embarrassantes de cette forme de raisonnement, et parce que c'est comme compter avec les doigts. Mais cependant, il n'est que trop vrai que dans les plus importantes délibérations, qui regardent la vie, l'état, le salut, les hommes se laissent éblouir, souvent par le poids de l'autorité, par la lueur de l'éloquence, par des exemples mal appliqués, par des enthymèmes qui supposent faussement l'évidence de ce qu'ils suppriment, et même par des conséquences fautives. De sorte qu'une logique sévère, mais d'un autre tour que celle de l'école, ne leur serait que trop nécessaire, entre autres pour déterminer de quel côté est la plus grande apparence.

« Au reste, de ce que le vulgaire des hommes ignore la logique artificielle, et qu'ils ne laissent pas de bien raisonner, et mieux quelquefois que des gens exercés en logique, cela n'en prouve pas l'inutilité : non plus qu'on ne prouverait celle de l'arithmétique artificielle, parce qu'on voit quelques personnes bien compter, dans les rencontres ordinaires, sans avoir appris à lire ou à écrire, et sans savoir manier la plume ni les jetons, jusqu'à redresser même les fautes d'un autre, qui a appris à calculer, mais qui peut se négliger, ou s'embrouiller dans les caractères ou marques. Il est vrai aussi que les syllogismes peuvent devenir sophistiques, mais leurs propres lois servent à les reconnaître ; et les syllogismes ne convertissent et même ne convainquent pas toujours, mais c'est parce que l'abus des distinctions et des termes malentendus en rend l'usage prolixe, jusqu'à devenir insupportable, s'il fallait le pousser à bout.

« Il ne me reste ici qu'à considérer et à suppléer l'argument apporté par notre auteur, pour servir d'exemple d'un raisonnement clair, sans la forme des logiciens :

Dieu punit l'homme ;

« C'est un fait supposé ;

Dieu punit justement celui qu'il punit ;

« C'est une vérité de raison, qu'on peut peut prendre pour démontrée ;

Donc : *Dieu punit l'homme justement.*

« C'est une conséquence syllogistique, étendue asyllogistiquement *a recto ad obliquum.*

Donc : *L'homme est puni justement ;*

« C'est une *inversion de relation*, mais qu'on supprime à cause de son évidence ;

Donc : *L'homme est coupable ;*

« C'est un *enthymème*, où l'on supprime cette proposition, qui en effet n'est qu'une définition, *Celui qu'on punit justement est coupable ;*

Donc : *L'homme aurait pu faire autrement ;*

« On supprime cette proposition, *Celui qui est coupable a pu faire autrement ;*

Donc : *L'homme a été libre ;*

« On supprime encore, *Qui a pu faire autrement a été libre*, et (par la définition du *libre*) on conclut :

Donc : *Il a eu la puissance de se déterminer*

« Ce qu'il fallait prouver. Je remarque encore que ce *donc* même enferme en effet et la proposition sous-entendue (que celui qui est *libre* a la puissance de se déterminer), et sert à éviter la répétition des termes. Et, dans ce sens, il n'y aurait rien d'omis, et l'argument, à cet égard, pourrait passer pour entier.

« On voit que ce raisonnement est un *tissu* de syllogismes entièrement conformes à la logique ; car je ne veux point maintenant en considérer la matière, sur quoi il y aurait peut-être des remarques à faire, ou des éclaircissements à demander. Par exemple, quand un homme ne peut point faire autrement, il y a des cas où il pourrait être coupable devant Dieu, comme s'il était bien aise de ne point pouvoir secourir son prochain, pour avoir une excuse. Pour conclure, j'avoue que la forme d'argumenter scolastique est ordinairement incommode, insuffisante, mal ménagée, mais je dis, en même temps, que rien ne serait plus important que l'art d'argumenter en forme, selon la vraie logique, c'est-à-dire, pleinement, quant à la matière, et clairement, quant à l'ordre et à la force des conséquences, soit évidentes par elles-mêmes, soit prédémontrées. »

logisme est de quelque secours pour convaincre les hommes de leurs erreurs ou de leurs méprises, comme on peut le dire peut-être, quoique je n'aie encore vu personne que la force d'nn syllogisme ait fait changer d'opinion, il est dn moins certain qu'il n'est d'aucun secours à notre raison dans cette partie, qui consiste à trouver des preuves et à faire de nonvelles découvertes, laquelle, si elle n'est pas la qualité la plus parfaite de l'esprit, est sans contredit sa plus pénible fonction et celle dont nous tirons le plus d'utilité. Les règles du syllogisme ne servent en aucune manière à fournir à l'esprit des idées moyennes qui puissent montrer la connexion de celles qui sont éloignées. Cette méthode de raisonner ne découvre point de nouvelles preuves; c'est seulement l'art d'arranger celles que nous avons déjà. La quarante-septième proposition du premier livre d'Euclide est très-véritable, mais je ne crois pas que la découverte en soit due à aucunes règles de la logique ordinaire. On commence par connaître, et on est ensuite capable de prouver syllogistiquement; de sorte que le syllogisme vient après la connaissance, et alors on n'en a que fort peu ou point du tout de besoin[1]. Mais c'est principalement par la découverte des idées qui montrent la connexion de celles qui sont éloignées, que le fond des connaissances s'augmente, et que les arts et les sciences utiles se perfectionnent. Le syllogisme n'est tout au plus que l'art de faire valoir, en disputant, le peu de connaissance que nous avons, sans y rien ajouter. De sorte qu'un homme qui emploierait entièrement sa raison de cette manière n'en ferait pas un meilleur usage que celui qui, ayant tiré quelques lingots de fer des entrailles de la terre, n'en ferait forger que des épées qu'il mettrait entre les mains de ses valets pour se battre et se tuer les uns les autres. Si le roi d'Espagne eût employé de cette manière le fer qu'il avait dans son royaume, et les mains de son peuple, il n'aurait pu tirer de la terre qu'une très-petite quantité de ces trésors qui avaient été cachés si longtemps dans les mines de l'Amérique. De même je suis tenté de croire que quiconque consumera toute la force de sa raison à mettre des arguments en forme ne pénétrera pas fort avant dans ce fonds de connaissance qui reste encore caché dans les secrets recoins de la nature, et vers où je m'imagine que le pur bon sens, dans sa simplicité naturelle, est beaucoup plus propre à nous tracer un chemin, pour augmenter par là le fonds des connaissances humaines, que cette réduction du raisonnement aux modes et aux figures dont on donne des règles si précises dans les écoles.

§ 7. *Il faut chercher d'autres secours.*

Je m'imagine pourtant qu'on peut trouver des moyens d'aider la raison dans cette partie qui est d'un si grand usage; et ce qui m'encourage à le dire, c'est le judicieux Hooker, qui parle ainsi dans son livre intitulé, *La police ecclésiastique*, liv. 1, § 6: « Si l'on pouvait « fournir d'utiles secours au savoir et à l'art de « raisonner (car je ne ferai pas difficulté de dire « que dans ce siècle, qui passe pour éclairé, on « ne les connaît pas beaucoup, et qu'en général « on ne s'en met pas fort en peine), il y aurait « sans doute presque autant de différence, par « rapport à la solidité du jugement, entre les « hommes qui s'en serviraient et ce que les hom« mes sont présentement, qu'entre les hommes

[1] « Comprenant, sous les syllogismes, encore les tissus « des syllogismes, et tout ce que j'ai appelé argumentation « en forme, on peut dire que la connaissance, qui n'est « pas évidente par elle-même, s'acquiert par des consé« quences, qui ne sont bonnes que lorsqu'elles ont leur « forme légitime. Dans la démonstration de la proposition « citée, qui fait le carré de l'hypoténuse égal aux deux « carrés des côtés, on coupe le grand carré en pièces et « les deux parties aussi, et il se trouve que les pièces des « deux petits carrés se peuvent toutes trouver dans le « grand, ni plus ni moins. C'est prouver l'égalité en « forme, et les égalités des pièces se prouvent aussi par « des arguments en bonne forme. L'analyse des anciens « était, suivant Pappus, de prendre ce qu'on demande, « et d'en tirer des conséquences, jusqu'à ce qu'on vienne « à quelque chose de donné ou de connu. J'ai remarqué « que, pour cet effet, il faut que les propositions soient « réciproques, afin que la démonstration synthétique « puisse repasser à rebours par les traces de l'analyse, « mais c'est toujours tirer des conséquences. Il est bon « cependant de remarquer ici que, dans les hypothèses « astronomiques ou physiques, le retour n'a point lieu: « mais aussi le succès ne démontre pas la vérité de l'hy« pothèse. Il est vrai qu'il la rend probable, mais comme « cette probabilité paraît pécher contre la règle de logique « qui enseigne que le vrai peut être tiré du faux, on dira « que les règles de logique n'auront point lieu entièrement « dans les questions probables. Je réponds qu'il est pos« sible que le vrai soit conclu du faux, mais il n'est pas « toujours probable, surtout lorsqu'une simple hypothèse « rend raison de beaucoup de vérités; ce qui est rare, « et se rencontre difficilement. On pourrait dire, avec « Cardan, que la logique des probables a d'autres consé« quences que la logique des vérités nécessaires. Mais la « probabilité même de ces conséquences doit être dé« montrée par les conséquences de la logique des néces« saires. »

« d'à-présent et des imbéciles. » Je ne prétends pas avoir trouvé ou découvert aucun de ces vrais secours de l'art, dont parle ce grand homme qui avait l'esprit si pénétrant; mais il est visible que le syllogisme et la logique qui sont présentement en usage, et qu'on connaissait aussi bien de son temps qu'aujourd'hui, ne peuvent être du nombre de ceux qu'il avait en vue. C'est assez pour moi si, dans un discours qui est peut-être un peu éloigné du chemin battu, qui n'a point été emprunté d'ailleurs, et qui pour moi du moins est tout à fait nouveau, je donne occasion à d'autres de s'appliquer à faire de nouvelles découvertes, et à chercher en eux-mêmes ces vrais secours de l'art, que je crains bien que ceux qui se soumettent servilement aux décisions d'autrui ne puissent jamais trouver. Car les chemins battus conduisent cette espèce de bétail (c'est ainsi qu'un judicieux Romain[1] les a nommés) dont toutes les pensées ne tendent qu'à l'imitation, non où il faut aller, mais où l'on va, *non quò eundum est, sed quò itur.* Mais j'ose dire qu'il y a dans ce siècle quelques personnes d'une telle force de jugement et d'une si grande étendue d'esprit, qu'ils pourraient tracer, pour l'avancement de la connaissance, des chemins nouveaux, et qui n'ont point encore été découverts, s'ils voulaient prendre la peine de tourner leurs pensées de ce côté-là.

§ 8. *Nous raisonnons sur des choses particulières.*

Après avoir eu occasion de parler, dans cet endroit, du syllogisme en général, et de son utilité dans le raisonnement et pour la perfection de nos connaissances, il ne sera pas hors de propos, avant que de quitter cette matière, de signaler une méprise visible qu'on commet dans les règles du syllogisme. C'est que nul raisonnement syllogistique ne peut être juste et concluant, s'il ne contient au moins une proposition générale; comme si nous ne pouvions point raisonner et avoir des connaissances sur des choses particulières : au lieu que dans le fonds on trouvera, tout bien considéré, qu'il n'y a que les choses particulières qui soient l'objet immédiat de tous nos raisonnements et de toutes nos connaissances. Le raisonnement et la connaissance de chaque homme ne roule que sur les idées qui existent dans son esprit, desquelles chacune n'est effectivement qu'une existence particulière; et d'autres choses ne deviennent l'objet de nos connaissances et de nos raisonnements qu'en tant qu'elles sont conformes à ces idées particulières que nous avons dans l'esprit[1]. De sorte que la perception de la convenance ou de la disconvenance de nos idées particulières est le fonds et le total de notre connaissance. L'universalité n'est qu'un accident à son égard, et consiste uniquement en ce que les idées particulières, qui en font le sujet, sont telles que plus d'une chose particulière peut leur être conforme et être représentée par elles. Mais la perception de la convenance ou disconvenance de deux idées, et par conséquent notre connaissance, est également claire et certaine, soit que l'une d'elles ou toutes deux soient capables de représenter plus d'un être réel ou non, ou qu'aucune d'elles ne le soit. Encore une autre chose que je prends la liberté de proposer avant que de finir cet article : ne serait-on pas autorisé à douter, si la forme qu'on donne présentement au syllogisme est telle qu'elle doit être raisonnablement? Car le terme moyen étant destiné à joindre les extrêmes (c'est-à-dire, l'idée intermédiaire devant faire voir par son entremise la convenance ou la disconvenance des deux idées en question), la position de ce terme moyen ne serait-elle pas plus naturelle, et ne montrerait-il pas mieux et d'une manière plus claire la convenance ou la disconvenance des extrêmes, s'il était placé au milieu entre deux[2]? C'est ce

[1] HORACE, Epist. lib. I, epist. 19. *O imitatores servum pecus!*

[1] « Autant que l'on conçoit la similitude des choses, « on conçoit quelque chose de plus, et l'universalité ne « consiste qu'en cela. Toujours est-il qu'on ne saurait pro- « poser aucun de nos arguments, sans y employer des vé- « rités universelles. Il est bon pourtant de remarquer que « l'on comprend (quant à la forme) les propositions sin- « gulières sous les universelles. Car, quoiqu'il soit vrai « qu'il n'y ait qu'un seul saint Pierre apôtre, on peut « pourtant dire que quiconque a été saint Pierre l'apôtre « a renié son maître. Ainsi, ce syllogisme,

Saint Pierre a renié son maître,

Saint Pierre a été disciple;

Donc : *Quelque disciple a renié son maître,*

« quoiqu'il n'ait que des propositions singulières, est jugé « les avoir universelles affirmatives, et le mode sera *Darapti* de la troisième figure. »

[2] « Je suis tout à fait de cette opinion. Il semble cependant qu'on a cru qu'il était plus didactique de commencer par des propositions universelles, telles que « sont les majeures dans la première et la seconde figure, « et il y a encore des orateurs qui ont cette coutume. « Mais la liaison paraît mieux de la manière qu'on pro- « pose ici.

qu'on pourrait faire sans peine, en transposant les propositions, et en faisant que le terme moyen fût l'attribut de la première et le sujet de la seconde, comme dans ces deux exemples :

Omnis homo est animal,
Omne animal est vivens,
Ergo omnis homo est vivens.

Omne corpus est extensum et solidum,
Nullum extensum et solidum est pura extensio,
Ergo corpus non est pura extensio.

Il n'est pas nécessaire que j'importune mon lecteur par des exemples de syllogismes dont la conclusion soit particulière. La même raison autorise aussi bien cette forme à l'égard de ces derniers qu'à l'égard de ceux dont la conclusion est générale.

§ 9. *La raison nous manque en certaines rencontres.*

Pour dire présentement un mot de l'étendue de notre raison, quoiqu'elle pénètre dans les abîmes de la terre, qu'elle s'élève jusqu'aux étoiles, et nous conduise dans les vastes espaces et les appartements immenses de ce prodigieux édifice qu'on nomme l'univers, il s'en faut pourtant beaucoup qu'elle comprenne même l'étendue réelle des êtres corporels ; et il y a bien des rencontres où elle vient à nous manquer :

1° *Parce que les idées nous manquent.*

Et premièrement, elle nous manque absolument partout où les idées nous manquent. Elle ne s'étend pas plus loin que ces idées, et ne saurait le faire. C'est pourquoi, partout où nous n'avons point d'idées, notre raisonnement s'arrête, et nous ne pouvons pénétrer plus avant. Que si nous raisonnons quelquefois sur des mots qui n'emportent aucune idée, c'est uniquement sur ces sons que roulent nos raisonnements, et non sur aucune autre chose.

§ 10. 2° *Parce que nos idées sont obscures et imparfaites.*

En second lieu, notre raison est souvent troublée et impuissante à cause de l'obscurité, de la confusion, ou de l'imperfection des idées sur lesquelles elle s'exerce ; et c'est alors que nous nous trouvons embarrassés dans des contradictions et des difficultés insurmontables. Ainsi, parce que nous n'avons point d'idées parfaites de la plus petite extension de la matière ni de l'infinité, notre raison est incapable de comprendre la divisibilité de la matière; au lieu qu'ayant des idées parfaites, claires et distinctes du nombre, notre raison ne trouve dans les nombres aucune de ces difficultés insurmontables, et ne tombe dans aucune contradiction sur leur sujet. Ainsi, les idées que nous avons des opérations de notre esprit, et du commencement du mouvement ou de la pensée, et de la manière dont l'esprit produit l'un et l'autre en nous, ces idées,

« J'ai remarqué autrefois qu'Aristote peut avoir eu une raison particulière pour adopter la disposition vulgairement usitée; car, au lieu de dire : A *est* B, il a coutume de dire : B *est en* A, et par ce mode d'énonciation, la liaison que M. Locke désire se présente d'elle-même, en suivant la disposition reçue. Ainsi, au lieu de dire :

B est C,
A est B,
Donc : A est C;

« il l'énoncera ainsi :

C est en B,
B est en A,
Donc : C est en A.

« Par exemple, au lieu de dire :

Le rectangle est isogone (ou à angles égaux),
Le carré est rectangle,
Donc : *Le carré est isogone*,

« Aristote, sans transposer les propositions, conservera la place du milieu au *terme moyen*, par cette manière d'énoncer les propositions qui en renversent les termes, et il dira :

L'isogone est dans le rectangle,
Le rectangle est dans le carré ;
Donc : *L'isogone est dans le carré*.

« Et cette manière d'énoncer n'est pas à mépriser ; car le prédicat est en effet dans le sujet, ou bien l'idée du prédicat est enveloppée dans l'idée du sujet. Par exemple, l'isogone est dans le rectangle, car le rectangle est la figure dont tous les angles sont droits : or, tous les angles droits sont égaux entre eux, donc dans l'idée de rectangle est l'idée d'une figure dont tous les angles sont égaux, ce qui est l'idée de l'isogone. La manière d'énoncer vulgaire regarde plutôt les individus, mais celle d'Aristote a plus d'égard aux idées ou universaux. Car, en disant *tout homme est animal*, je veux dire que tous les hommes sont compris dans tous les animaux ; mais j'entends, en même temps, que l'idée de l'animal est comprise dans l'idée de l'homme. L'animal comprend plus d'individus que l'homme, mais l'homme comprend plus d'idées ou plus de formalités : l'un a plus d'exemples, l'autre plus de degrés de réalité ; l'un a plus d'*extension*, l'autre plus d'intention [ou de *compréhension*]. Aussi peut-on dire véritablement que toute la doctrine syllogistique pourrait être démontrée par celle *de continente et contento*, [du comprenant et du compris], qui est différente de celle du tout et de la partie; car le tout excède toujours la partie, mais le comprenant et le compris sont quelquefois égaux comme il arrive dans les propositions réciproques. »

dis-je, étant imparfaites, et celles que nous nous formons de l'opération de Dieu l'étant encore davantage, elles nous jettent, au sujet des agents créés, doués de liberté, dans de grandes difficultés desquelles la raison ne peut guère se débarrasser.

§ 11. 3° *Parce que les idées moyennes nous manquent.*

En troisième lieu, notre raison est souvent poussée à bout, parce qu'elle n'aperçoit pas les idées qui pourraient servir à lui montrer une convenance ou disconvenance certaine ou probable entre deux autres idées; et, à cet égard, les facultés de certains hommes l'emportent de beaucoup sur celles de quelques autres. Jusqu'à ce que l'algèbre, ce grand instrument et cette preuve insigne de la sagacité de l'homme, eût été découverte, les hommes regardaient avec étonnement plusieurs démonstrations des anciens mathématiciens, et pouvaient à peine s'empêcher de croire que la découverte de quelques-unes de ces preuves ne fût au-dessus des forces humaines.

§ 12. 4° *Parce que nous sommes imbus de faux principes.*

En quatrième lieu, l'esprit, venant à bâtir sur de faux principes, se trouve souvent engagé dans des absurdités et des difficultés insurmontables, dans de fâcheux défilés et de pures contradictions, sans savoir comment s'en tirer. Et, dans ce cas, il est inutile d'implorer le secours de la raison, à moins que ce ne soit pour découvrir la fausseté et secouer le joug de ces principes. Bien loin que la raison éclaircisse les difficultés dans lesquelles un homme s'engage en s'appuyant sur de mauvais fondements, elle l'embrouille davantage, et le jette toujours dans de plus grandes perplexités.

§ 13. 5° *A cause des termes douteux et incertains.*

En cinquième lieu, comme les idées obscures et imparfaites embrouillent souvent la raison, ainsi, il arrive souvent, sur le même fondement, que dans les discours et dans les raisonnements des hommes, leur raison est confondue et troublée par des mots équivoques et des signes douteux et incertains, lorsqu'ils ne sont pas exactement sur leurs gardes. Mais, quand nous venons à tomber dans ces deux derniers égarements, c'est notre faute et non celle de la raison. Cependant les conséquences n'en sont pas moins sensibles; et l'on voit partout les embarras ou les erreurs qu'ils produisent dans l'esprit des hommes [1].

§ 14. *Le plus haut degré de notre connaissance est l'intuition, sans raisonnement.*

Entre les idées que nous avons dans l'esprit, il y en a qui peuvent être immédiatement com-

[1] « Je ne sais s'il nous manque tant d'*idées* que l'auteur semble le croire, c'est-à-dire, de *distinctes*. Quant « aux *idées confuses* ou *images* plutôt, ou, si l'on veut, « *impressions*, comme couleurs, goûts, etc., qui sont un « résultat de plusieurs petites idées distinctes en elles-« mêmes, mais dont on ne s'aperçoit pas distinctement, « il nous en manque une infinité, qui sont convenables à « d'autres créatures qu'à nous. Mais ces impressions aussi « servent plutôt à donner des *instincts* et à fonder des « observations d'expérience qu'à fornir de la matière à la « raison, si ce n'est en tant qu'elles sont accompagnées « de perceptions distinctes. C'est donc principalement le « défaut de connaissance de ces idées distinctes, cachées « dans les confuses, qui nous arrête; et lors même que « tout est distinctement exposé à nos sens, ou à notre es-« prit, la multitude des choses qu'il faut considérer nous « embrouille quelquefois... C'est la multitude des consi-« dérations aussi qui fait que, dans la science des nombres « mêmes, il y a des difficultés très-grandes; car on y « cherche des abrégés, et l'on ne sait pas si la nature en « a dans ses replis pour le cas dont il s'agit. Par exemple, « qu'y a-t-il de plus simple en apparence que la notion du « *nombre primitif?* cependant on cherche encore une « marque positive et facile pour les reconnaître certaine-« ment... Cela fait juger qu'il s'en faut beaucoup que l'al-« gèbre soit l'art d'inventer, puisque elle-même a besoin « d'un art plus général : et l'on peut même dire que la « *Spécieuse*, en général, c'est-à-dire l'art des caractères, « est un secours merveilleux, parce qu'elle soulage l'ima-« gination. L'on ne doutera point, en voyant l'arithmé-« tique de Diophante et les livres géométriques d'Apollo-« nius et de Pappus, que les anciens n'en aient eu quelque « chose. Viète y a donné plus d'étendue, en exprimant, « non-seulement ce qui est demandé, mais encore les « nombres donnés, par des caractères généraux, faisant « en calculant ce qu'Euclide faisait déjà en raisonnant; et « Descartes a étendu l'application de ce calcul à la géo-« métrie, en marquant les lignes par les équations. Ce-« pendant, encore après la découverte de notre algèbre « moderne, M. Bouilland, excellent géomètre sans doute, « que j'ai encore connu à Paris, ne regardait qu'avec éton-« nement les démonstrations d'Archimède sur la spirale... « Mais, au moyen du nouveau calcul des infinitésimales, « qui procède par la voie des différences, dont je me suis « avisé, et dont j'ai fait part au public avec succès, cette « découverte sur la spirale n'est qu'un jeu et qu'un essai « des plus faciles, comme tout ce qu'on avait trouvé au-« paravant en matière de dimensions des courbes. La rai-« son de l'avantage de ce nouveau calcul est encore qu'il « soulage l'imagination, dans les problèmes que M. Des-« cartes avait exclus de sa géométrie, parce qu'ils ne « convenaient pas à son calcul. Pour ce qui est des erreurs « qui viennent des termes ambigus, il dépend de nous de « les éviter. »

parées par elles-mêmes, l'une avec l'autre; et, à l'égard de ces idées, l'esprit est capable d'apercevoir qu'elles conviennent ou disconviennent, aussi clairement qu'il voit qu'il les a en lui-même. Ainsi, l'esprit aperçoit aussi clairement que l'arc d'un cercle est plus petit que tout le cercle qu'il aperçoit l'idée même d'un cercle; et c'est ce que j'appelle, à cause de cela, une connaissance intuitive, comme j'ai déjà dit : connaissance certaine, à l'abri de tout doute, qui n'a besoin d'aucune preuve, et ne peut en recevoir aucune, parce que c'est le plus haut point de toute la certitude humaine. C'est en cela que consiste l'évidence de toutes ces maximes sur lesquelles personne n'a aucun doute; de sorte que non-seulement chacun leur donne son consentement, mais les reconnaît pour véritables, dès qu'elles sont proposées à son entendement. Pour découvrir et embrasser ces vérités, il n'est pas nécessaire de faire aucun usage de la faculté de discourir, on n'a pas besoin de raisonnement; car elles sont connues dans un plus haut degré d'évidence : degré que je suis tenté de croire (s'il est permis de hasarder des conjectures sur des choses inconnues) égal à celui que les anges ont présentement, et que les esprits des hommes justes, parvenus à la perfection, auront dans l'état à venir, sur mille choses qui, à présent, échappent tout à fait à notre entendement, et desquelles notre raison, dont la vue est si bornée, ayant découvert quelques faibles rayons, tout le reste demeure enseveli dans les ténèbres à notre égard [1].

[1] « Dieu seul a l'avantage de n'avoir que des connaissances intuitives. Mais les âmes bienheureuses, quelque détachées qu'elles soient de ces corps grossiers, et les *génies* mêmes, quelque sublimes qu'ils soient, quoiqu'ils aient une connaissance plus intuitive que nous sans comparaison, et qu'ils voient souvent d'un coup d'œil ce que nous ne trouvons qu'à force de conséquences, après avoir employé du temps et de la peine, doivent trouver aussi des difficultés en leur chemin, sans quoi ils n'auraient point le plaisir de faire des découvertes, qui est un des plus grands... Au reste le fonds est partout le même, ce qui est une *maxime fondamentale* chez moi, et qui règne dans toute ma philosophie. Et je ne conçois les choses inconnues, ou imparfaitement connues, que de la même manière que celles qui nous sont distinctement connues; ce qui rend la philosophie bien aisée, et je crois même qu'il en faut user ainsi. Mais, si cette philosophie est la plus simple dans le fond, elle est aussi la plus riche dans les manières, parce que la nature les peut varier à l'infini (comme elle le fait aussi) avec autant d'abondance, d'ordre et d'ornements, qu'il est possible de se le figurer. C'est pourquoi je crois qu'il n'y a point de génie, quelque sublime qu'il soit, qui n'en ait une infinité au-dessus de lui. Cependant, quoique nous soyons fort inférieurs à tant d'êtres intelligents, nous avons l'avantage de n'être point contrôlés visiblement dans ce globe, où nous tenons sans contredit le premier rang; et avec toute l'ignorance où nous sommes plongés, nous avons toujours le plaisir de ne rien voir qui nous surpasse. »

§ 15. *Le degré au-dessous est la démonstration par voie de raisonnement.*

Mais, quoique nous voyions çà et là quelque lueur de cette pure lumière, quelques étincelles de cette éclatante connaissance, cependant la plus grande partie de nos idées sont de telle nature que nous ne saurions discerner leur convenance ou leur disconvenance, en les comparant immédiatement ensemble. Et, à l'égard de toutes ces idées, nous avons besoin du raisonnement, et sommes obligés de faire nos découvertes par le moyen du discours et des déductions. Or, ces idées sont de deux sortes, que je prendrai la liberté d'exposer encore aux yeux de mon lecteur.

Il y a, premièrement, les idées dont on peut découvrir la convenance ou la disconvenance par l'intervention d'autres idées qu'on compare avec elles, quoiqu'on ne puisse la voir en joignant ensemble ces premières idées. Et, en ce cas-là, lorsque la convenance ou la disconvenance des idées moyennes avec celles auxquelles nous voulons les comparer se montrent visiblement à nous, cela fait une démonstration qui emporte avec soi une vraie connaissance, mais qui, bien que certaine, n'est pourtant pas si aisée à acquérir, ni tout à fait si claire que la connaissance intuitive; parce qu'en celle-ci il n'y a qu'une seule intuition, pure et simple, sur laquelle on ne saurait se méprendre ni avoir la moindre apparence de doute : la vérité y paraissant tout à la fois dans sa dernière perfection. Il est vrai que l'intuition se trouve aussi dans la démonstration, mais ce n'est pas tout à la fois; car il faut retenir dans sa mémoire l'intuition de la convenance que l'idée moyenne a avec celle à laquelle nous l'avons comparée auparavant, lorsque nous venons à la comparer avec l'idée suivante; et plus il y a d'idées moyennes dans une démonstration, plus on est en danger de se tromper. Car il faut remarquer et voir d'une connaissance de simple vue chaque convenance ou disconvenance des idées qui entrent dans la démonstration, en chaque degré de la déduction, et retenir cette liaison dans la mémoire justement comme elle est; de sorte que l'esprit doit être assuré que nulle partie de ce qui est nécessaire

pour former la démonstration n'a été omise ou négligée. C'est ce qui rend certaines démonstrations longues, embarrassées, et trop difficiles pour ceux qui n'ont pas assez de force et d'étendue d'esprit pour apercevoir distinctement, et pour retenir exactement et en bon ordre tant d'articles particuliers. Ceux même qui sont capables de débrouiller dans leur tête ces sortes de spéculations compliquées sont obligés quelquefois de les faire passer plus d'une fois en revue avant que de pouvoir parvenir à une connaissance certaine. Mais du reste, lorsque l'esprit retient nettement et d'une connaissance de simple vue le souvenir de la convenance d'une idée avec une autre, et de celle-ci avec une troisième, et de cette troisième avec une quatrième, etc., alors la convenance de la première et de la quatrième est une démonstration, et produit une connaissance certaine qu'on peut appeler *connaissance raisonnée*, comme l'autre est une *connaissance intuitive*.

§ 16. *Pour suppléer à ces bornes étroites de la raison, il ne nous reste que le jugement, fondé sur des raisonnements probables.*

Il y a, en second lieu, d'autres idées dont on ne peut juger qu'elles conviennent ou disconviennent, autrement que par l'entremise d'autres idées qui n'ont point de convenance certaine avec les extrêmes, mais seulement une convenance ordinaire ou vraisemblable; et c'est sur ces idées qu'il y a occasion d'exercer le jugement, qui est cet acquiescement de l'esprit par lequel on suppose que certaines idées conviennent entre elles, en les comparant avec ces sortes de moyens probables. Quoique cela ne s'élève jamais jusqu'à la connaissance, ni jusqu'à ce qui en fait le plus bas degré, cependant ces idées moyennes lient quelquefois les extrêmes d'une manière si intime, et la probabilité est si claire et si forte, que l'assentiment la suit aussi clairement que la connaissance suit la démonstration. L'excellence et l'usage du jugement consiste à observer exactement la force et le poids de chaque probabilité, et à en faire une juste estimation; et ensuite, après les avoir, pour ainsi dire, toutes sommées exactement, à se déterminer pour le côté qui emporte la balance.

§ 17. *Intuition, démonstration, jugement.*

La connaissance intuitive est la perception de la convenance ou disconvenance certaine de deux idées, comparées immédiatement ensemble.

La connaissance raisonnée est la perception de la convenance ou disconvenance certaine de deux idées par l'intervention d'une ou de plusieurs autres idées.

Le jugement est la pensée ou la supposition que deux idées conviennent ou disconviennent, par l'intervention d'une ou de plusieurs idées, dont l'esprit ne voit pas la convenance ou la disconvenance certaine avec ces deux idées, mais qu'il a observé être fréquente et ordinaire.

§ 18. *Conséquences déduites des paroles, et conséquences déduites des idées.*

Quoiqu'une grande partie des fonctions de la raison, et ce qui en fait le sujet ordinaire, ce soit de déduire une proposition d'une autre, ou de tirer des conséquences par des paroles, cependant le principal acte du raisonnement consiste à trouver la convenance ou la disconvenance de deux idées par l'entremise d'une troisième, comme un homme trouve par le moyen d'une toise que la même longueur convient à deux maisons qu'on ne saurait rapprocher l'une de l'autre, pour en mesurer l'égalité par juxta-position. Les mots ont leurs conséquences, comme signes de telles ou telles idées; et les choses conviennent ou disconviennent, selon ce qu'elles sont réellement, mais nous ne pouvons le découvrir que par les idées que nous en avons.

§ 19. *Quatre sortes d'arguments.*

Avant que d'en finir à ce sujet, il ne sera pas inutile de faire quelques réflexions sur quatre sortes d'arguments dont les hommes ont coutume de se servir en raisonnant avec les autres hommes, pour les entraîner dans leurs propres sentiments, ou du moins pour leur imposer une sorte de respect qui les empêche de contredire, ou les réduise au silence.

Le premier, ad verecundiam.

Le premier est de citer les opinions des personnes qui, par leur esprit, par leur savoir, par l'éminence de leur rang, par leur puissance, ou par quelque autre cause, se sont fait un nom, et ont établi leur réputation sur l'estime commune avec une certaine espèce d'autorité. Lorsque les

hommes sont élevés à quelque dignité, on croit qu'il ne sied pas bien à d'autres de les contredire en quoi que ce soit, et que c'est blesser la modestie de mettre en question l'autorité de ceux qui en sont déjà en possession. Quand un homme ne se rend pas promptement à des décisions d'auteurs approuvés que les autres embrassent avec soumission et avec respect, on est porté à le censurer comme un homme trop plein de vanité; et l'on regarde comme l'effet d'une grande insolence que quelqu'un ose établir un sentiment particulier et le soutenir contre le torrent de l'antiquité, ou le mettre en opposition avec celui de quelque savant docteur ou de quelque fameux écrivain. C'est pourquoi celui qui peut appuyer ses opinions sur une telle autorité croit dès lors être en droit de prétendre à la victoire, et il est tout prêt à taxer d'impudence quiconque osera les attaquer. C'est ce qu'on peut appeler, à mon avis, un argument *ad verecundiam*.

§ 20. *Le second*, ad ignorantiam.

Un second moyen, dont les hommes se servent pour porter et forcer, pour ainsi dire, les autres à soumettre leur jugement aux décisions qu'ils ont prononcées eux-mêmes sur l'opinion dont on dispute, c'est d'exiger de leur adversaire qu'il admette la preuve qu'ils mettent en avant, ou qu'il en assigne une meilleure. C'est ce que j'appelle un argument *ad ignorantiam*.

§ 21. *Le troisième*, ad hominem.

Un troisième moyen, c'est de presser un homme par les conséquences qui découlent de ses propres principes, ou de ce qu'il accorde lui-même. C'est un argument déjà connu sous le titre d'argument *ad hominem*.

Le quatrième, ad judicium.

Le quatrième consiste à employer des preuves tirées de quelqu'une des sources de la connaissance ou de la probabilité. C'est ce que j'appelle un argument *ad judicium*. Et c'est le seul de tous les quatre qui soit accompagné d'une véritable instruction, et qui nous avance dans le chemin de la connaissance. Car 1° de ce que je ne veux pas contredire un homme par respect, ou par quelque autre considération que celle de la conviction, il ne s'ensuit point que son opinion soit raisonnable. 2° Ce n'est pas à dire qu'un autre homme soit dans le bon chemin, ou que je doive entrer dans le même chemin que lui, par la raison que je n'en connais point de meilleur. 3° Dès là qu'un homme m'a fait voir que j'ai tort, il ne s'ensuit pas qu'il ait raison lui-même. Je puis être modeste, et par cette raison ne point attaquer l'opinion d'un autre homme. Je puis être ignorant, et n'être pas capable d'en produire une meilleure. Je puis être dans l'erreur, et un autre peut me faire voir que je me trompe. Tout cela peut me disposer peut-être à recevoir la vérité, mais ne contribue en rien à m'en donner la connaissance; elle doit être le résultat des preuves, des arguments, et d'une lumière qui naisse de la nature des choses mêmes, et non de ma timidité, de mon ignorance et de mon erreur [1].

[1] « Il faut sans doute faire différence entre ce qui est « bon à dire et ce qui est vrai à croire. Cependant, « comme la plupart des vérités peuvent être soutenues « hardiment, il y a quelques préjugés contre une vérité « qu'il faut cacher. L'argument *ad ignorantiam* est bon « dans les cas à présomption, où il est raisonnable de se « tenir à une opinion, jusqu'à ce que le contraire soit « prouvé. L'argument *ad hominem* a cet effet, qu'il « montre que l'une ou l'autre assertion est fausse, et que « l'adversaire s'est trompé, de quelque manière qu'on le « prenne. On pourrait encore apporter d'autres arguments « dont on se sert; par exemple, celui qu'on pourrait appeler *ad vertiginem*, lorsqu'on raisonne ainsi : Si cette « preuve n'est point reçue, nous n'avons aucun moyen « de parvenir à la certitude sur le sujet dont il s'agit, ce « qu'on prend pour une absurdité. Cet argument est bon « en certains cas, comme si quelqu'un voulait nier les « vérités primitives et immédiates, par exemple, qu'aucune chose ne saurait être et ne pas être en même « temps; car, s'il avait raison, il n'y aurait aucun moyen « de connaître quoi que ce soit. Mais, quand on s'est fait « certains principes, et qu'on les veut soutenir, parce « qu'autrement tout le système de quelque doctrine reçue « tomberait, l'argument n'est point décisif. Car il faut distinguer entre ce qui est nécessaire pour soutenir nos « connaissances et entre ce qui sert de fondement à nos « doctrines reçues ou à nos pratiques. On s'est servi quelquefois, chez les jurisconsultes, d'un raisonnement approchant, pour justifier la condamnation ou la torture « des prétendus sorciers, sur la déposition d'autres accusés du même crime; car on disait : Si cet argument « tombe, comment les convaincrons-nous? Et quelquefois, en matière criminelle, certains auteurs prétendent « que, dans les faits où la conviction est plus difficile, « des preuves plus légères peuvent passer pour suffisantes. « Mais ce n'est pas une raison. Cela prouve seulement qu'il « faut employer plus de soin, et non pas qu'on doit croire « plus légèrement, excepté dans les crimes extrêmement « dangereux, comme par exemple en matière de haute « trahison, où cette considération est de poids, non pas « pour condamner un homme, mais pour l'empêcher de « nuire; de sorte qu'il peut y avoir un milieu, non pas « entre *coupable* et *non coupable*, mais entre la *condamnation* et le *renvoi*, dans les jugements où la loi « et la coutume l'admettent. »

§ 23. *Ce qui est selon la raison, au-dessus de la raison, et contraire à la raison.*

Par ce que nous venons de dire de la raison, nous pouvons être en état de former quelque conjecture sur cette distinction des choses, en tant qu'elles sont selon la raison, au-dessus de la raison, et contraires à la raison.

I. Par celles qui sont selon la raison, j'entends ces propositions dont nous pouvons découvrir la vérité en examinant et en suivant les idées qui nous viennent par voie de sensation et de réflexion, et que nous trouvons véritables ou probables par des déductions naturelles.

II. J'appelle au-dessus de la raison les propositions dont nous ne voyons pas que la vérité ou la probabilité puisse être déduite de ces principes par le secours de la raison.

III. Enfin les propositions contraires à la raison sont celles qui ne peuvent s'accorder ou compatir avec nos idées claires et distinctes. Ainsi, l'existence d'un Dieu est selon la raison ; l'existence de plus d'un Dieu est contraire à la raison ; et la résurrection des morts est au-dessus de la raison. De plus, comme ces mots, *au-dessus de la raison*, peuvent être pris dans un double sens, savoir, pour ce qui est hors de la sphère de la probabilité, ou hors de celle de la certitude, je crois que c'est aussi dans ce sens étendu qu'on dit quelquefois qu'une chose est contraire à la raison [1].

§ 24. *La raison et la foi ne sont point deux choses opposées.*

Le mot *raison* est encore employé dans un autre usage, par où il est opposé à *la foi :* et, quoique ce soit là une manière de parler fort impropre en elle-même, cependant elle est si fort autorisée par l'usage ordinaire, que ce serait une folie de vouloir s'opposer ou remédier à cet inconvénient. Je crois seulement qu'il ne sera pas mal à propos de remarquer que, de quelque manière qu'on oppose la foi à la raison, la foi n'est autre chose qu'un ferme assentiment de l'esprit, lequel assentiment étant réglé comme il doit être, ne peut être donné à aucune chose que sur de bonnes raisons ; et par conséquent il ne saurait être opposé à la raison. Celui qui croit, sans avoir aucune raison de croire, peut être amoureux de ses propres fantaisies, mais il n'est pas vrai qu'il cherche la vérité dans l'esprit qu'il la doit chercher, ni qu'il rende une obéissance légitime à son maître, qui voudrait qu'il fît usage des facultés de discerner les objets, desquelles il l'a enrichi pour le préserver des méprises et de l'erreur. Celui qui ne les emploie pas à cet usage, autant qu'il est en sa puissance, a beau voir quelquefois la vérité, il n'est dans le bon chemin que par hasard ; et je ne sais si le bonheur de cet accident excusera l'irrégularité de sa conduite. Ce qu'il y a de certain, au moins, c'est qu'il doit être comptable de toutes les fautes où il s'engage : au lieu que celui qui fait usage de la lumière et des facultés que Dieu lui a données, et qui s'applique sincèrement à découvrir la vérité par les secours et l'habileté qu'il a, peut avoir cette satisfaction, en faisant son devoir comme une créature raisonnable, qu'encore qu'il vînt à ne pas rencontrer la vérité, sa recherche ne laissera pas d'être recompensée. Car celui-là règle toujours bien son assentiment, et le place comme il doit, lorsqu'en quelque cas, ou sur quelque matière que ce soit, il croit, ou refuse de croire, selon que sa raison l'y conduit. Celui qui fait autrement pèche contre ses propres lumières, et abuse de ses facultés, qui ne lui ont été données pour aucune autre fin que pour chercher et suivre la plus claire évidence et la plus grande probabilité [2]. Mais parce que la raison et la foi

[1] « Je trouve quelque chose à remarquer sur la définition que l'on donne ici de ce qui est *au-dessus de la raison*, au moins en la rapportant à l'usage reçu de cette phrase, car il me semble que de la manière que cette définition est énoncée, elle va trop loin d'un côté et pas assez loin de l'autre..... Il semble donc que la question est non pas si l'existence d'un fait, ou la vérité d'une proposition, peut être déduite des principes dont se sert la raison, c'est-à-dire, de la sensation et de la réflexion, ou bien des sens externes et internes, mais si un esprit créé est capable de connaître *le comment* de ce fait, ou la raison *a priori* de cette vérité. De sorte qu'on peut dire que ce qui est *au dessus de la raison* peut bien être *appris*, mais il ne peut pas être *compris* par les voies et les forces de la raison *créée*, quelque grande et relevée qu'elle soit. Il est réservé à Dieu seul de l'entendre, comme il appartient à lui seul de le mettre en fait. »

[2] « J'applaudis fort M. Locke de vouloir que la foi soit fondée en raison : sans cela, pourquoi préférerions-nous la Bible à l'Alcoran, ou aux anciens livres des Bramines ? Aussi nos théologiens et autres savants l'ont bien reconnu, et c'est ce qui nous a fait avoir de si beaux ouvrages de la vérité de la religion chrétienne, et tant de belles preuves qu'on a mises en avant contre les païens et autres mécréants anciens et modernes. Aussi les personnes sages ont toujours tenu pour suspects ceux qui ont prétendu qu'il ne fallait point se mettre en peine des raisons et des preuves, quand il s'agit de croire.

sont mises en opposition par certaines personnes, nous allons les considérer sous ce rapport dans le chapitre suivant.

CHAPITRE XVIII.

De la foi et de la raison, et de leurs bornes distinctes.

§ 1. *Il est nécessaire de connaître les bornes de la foi et de la raison.*

Nous avons montré ci-dessus, 1° que nous sommes nécessairement dans l'ignorance, et que toutes sortes de connaissances nous manquent là où les idées nous manquent; 2° que nous sommes dans l'ignorance et dépourvus de connaissance raisonnée, dès que les preuves nous manquent; 3° que la connaissance générale et la certitude nous manquent partout où les idées spécifiques, claires et déterminées, viennent à nous manquer; 4° et enfin que la probabilité nous manque pour diriger notre assentiment dans des matières où nous n'avons ni connaissance par nous-mêmes, ni témoignage de la part des autres hommes, sur quoi notre raison puisse se fonder.

De ces quatre choses présupposées, on peut venir, je pense, à établir les bornes qui sont entre la foi et la raison: connaissance dont le défaut a certainement produit dans le monde de grandes disputes, et peut-être bien des méprises, si tant est qu'il n'y ait pas causé aussi de grands désordres. Car, avant que d'avoir déterminé jusqu'où nous devons prendre pour guide la raison, et jusqu'où la foi doit nous conduire, c'est en vain que nous disputerons, et que nous tâcherons de nous convaincre l'un l'autre sur des matières de religion.

§ 2. *Ce que c'est que la foi et la raison, en tant qu'elles sont distinctes l'une de l'autre.*

Je trouve que dans chaque secte on se sert avec plaisir de la raison, tant qu'on en peut tirer quelque secours; et que, dès que la raison vient à manquer à quelqu'un, de quelque secte qu'il soit, il s'écrie aussitôt: C'est ici un article de foi, et qui est au-dessus de la raison. Mais je ne vois pas comment ils peuvent argumenter contre une personne d'un autre parti, ou convaincre un antagoniste qui se sert de la même défaite, sans poser des bornes précises entre la foi et la raison; ce qui devrait être le premier point établi dans toutes les questions où la foi a quelque part.

Ici donc la raison, comme distincte de la foi, est, à mon sens, la découverte de la certitude ou de la probabilité des propositions ou vérités que l'esprit parvient à connaître par des déductions tirées d'idées qu'il a acquises à l'aide de ses facultés naturelles, c'est-à-dire, par sensation ou par réflexion.

La foi, d'un autre côté, est l'assentiment qu'on donne à toute proposition qui n'est pas ainsi fondée sur des déductions de la raison, mais sur le crédit de celui qui les propose comme venant de la part de Dieu par quelque communication extraordinaire. Cette manière de découvrir des vérités aux hommes est ce que nous appelons *révélation*.

§ 3. *Nulle nouvelle idée simple ne peut être introduite dans l'esprit par une révélation traditionnelle.*

Premièrement donc, je dis que nul homme inspiré de Dieu ne peut, par aucune révélation, communiquer aux autres hommes aucune nouvelle idée simple qu'ils n'eussent auparavant par voie de sensation ou de réflexion. Car, quelque impression qu'il puisse recevoir immédiatement lui-même de la main de Dieu, si cette révélation est composée de nouvelles idées simples, elle ne peut être introduite dans l'esprit d'un autre homme par des paroles ou par aucun autre si-

« Chose impossible, en effet, à moins que *croire* ne signifie réciter, ou répéter, et laisser passer sans s'en mettre en peine, comme font bien des gens, et comme c'est même le caractère de quelques nations plus que d'autres... Il est vrai que, de notre temps, une personne de la plus grande élévation disait qu'en matière de foi il fallait se crever les yeux pour voir clair, et Tertullien dit quelque part: *Ceci est vrai, car il est impossible; il le faut croire, car c'est une absurdité.* Mais, si l'intention de ceux qui s'expriment de cette manière est bonne, toujours les expressions sont outrées, et peuvent faire du tort. Saint Paul parle plus juste, lorsqu'il dit que la sagesse de Dieu est folie devant les hommes, parce que les hommes ne jugent des choses que suivant leur expérience, qui est extrêmement bornée, et tout ce qui n'y est point conforme leur paraît une absurdité. Mais ce jugement est fort téméraire, car il y a même une infinité de choses naturelles qui passeraient à nos yeux pour absurdes, si on nous les racontait, comme la glace qu'on disait couvrir nos rivières le parut au roi de Siam. Mais l'ordre de la nature même, n'étant d'aucune nécessité métaphysique, n'est fondé que dans le bon plaisir de Dieu; de sorte qu'il s'en peut éloigner, par des raisons supérieures de la grâce, quoiqu'il n'y faille point aller que sur de bonnes preuves, qui ne peuvent venir que du témoignage de Dieu lui-même, où l'on doit déférer absolument, lorsqu'il est dûment vérifié »

gne ; parce que les paroles ne produisent point d'autres idées par leur opération immédiate sur nous que celles de leurs sons naturels : et c'est par l'habitude que nous avons prise de les employer comme signes qu'ils excitent et réveillent dans notre esprit des idées qui y ont été auparavant, et non d'autres. Car, des mots vus ou entendus ne rappellent dans notre esprit que les idées dont nous avons coutume de les prendre pour signes, et ne sauraient y introduire aucune idée simple parfaitement nouvelle et auparavant inconnue. Il en est de même à l'égard de tout autre signe, qui ne peut nous donner à connaître des choses dont nous n'avons jamais eu auparavant aucune idée.

Ainsi, quelques choses qui eussent été découvertes à saint Paul lorsqu'il fut ravi dans le troisième ciel, quelques nouvelles idées que son esprit y eût reçues, toute la description qu'il peut faire de ce lieu aux autres hommes, c'est que ce sont des « choses que l'œil n'a point vues, « que l'oreille n'a point ouïes, et qui ne sont « jamais entrées dans le cœur de l'homme. » Et, supposé que Dieu fît connaître surnaturellement à un homme une espèce de créatures qui habitent, par exemple, dans Jupiter ou dans Saturne, pourvues de six sens (car personne ne peut nier qu'il ne puisse y avoir de telles créatures dans ces planètes), et qu'il vînt à imprimer dans son esprit les idées qui sont introduites dans l'esprit de ces habitants de Jupiter ou de Saturne par ce sixième sens, cet homme ne pourrait non plus faire naître par des paroles, dans l'esprit des autres hommes, les idées produites par ce sixième sens, qu'on ne pourrait, parmi nous, par le son de certains mots, introduire l'idée d'une couleur dans l'esprit d'un homme qui, possédant les quatre autres sens dans leur perfection, aurait toujours été privé de celui de la vue. C'est donc uniquement de nos facultés naturelles que nous pouvons recevoir nos idées simples, qui sont le fondement et la seule matière de toutes nos notions et de toute notre connaissance ; et nous n'en pouvons absolument recevoir aucune par une révélation traditionnelle. Je dis une révélation traditionnelle, pour la distinguer d'une révélation originale. J'entends par l'une de ces expressions, la première impression qui est faite immédiatement par le doigt de Dieu sur l'esprit de quelque homme ; impression à laquelle nous ne pouvons assigner aucunes bornes ; et, par l'autre, j'entends ces impressions communiquées à d'autres par des paroles, et par les voies ordinaires que nous avons de nous transmettre nos conceptions les uns aux autres.

§ 4. *La révélation traditionnelle peut nous faire connaître des propositions qu'on peut comprendre par le secours de la raison, mais non pas avec autant de certitude que par ce dernier moyen.*

Je dis, en second lieu, que les mêmes vérités que nous pouvons découvrir par la raison peuvent nous être communiquées par une révélation traditionnelle. Ainsi Dieu pourrait avoir communiqué aux hommes, par le moyen d'une telle révélation, la connaissance de la vérité d'une proposition d'Euclide, tout de même que les hommes viennent à la découvrir eux-mêmes par l'usage naturel de leurs facultés. Mais, dans toutes les choses de cette espèce, la révélation n'est pas fort nécessaire, ni d'un grand usage ; parce que Dieu nous a donné des moyens naturels et plus sûrs pour arriver à cette connaissance. Car toute vérité que nous venons à découvrir clairement, par la connaissance et par la contemplation de nos propres idées, sera toujours plus certaine à notre égard que celles qui nous seront enseignées par une révélation traditionnelle. Car la connaissance que nous avons que cette révélation est venue premièrement de Dieu ne peut jamais être si sûre que la connaissance que produit en nous la perception claire et distincte que nous avons de la convenance ou la disconvenance de nos propres idées. Par exemple, s'il avait été révélé depuis quelques siècles que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, je pourrais donner mon consentement à la vérité de cette proposition, sur la foi de la tradition qui assure qu'elle a été révélée ; mais cela ne parviendrait jamais à un si haut degré de certitude que la connaissance même que j'en aurais, en comparant et mesurant les idées que j'ai de deux angles droits et celles des trois angles d'un triangle. Il en sera de même d'un fait qu'on peut connaître par le moyen des sens. Par exemple, l'histoire du déluge nous est communiquée par des écrits qui tirent leur origine de la révélation ; cependant personne ne dira, je pense, qu'il a une connaissance aussi certaine et aussi claire du déluge que Noé qui le vit, ou qu'il en aurait eu lui-même s'il eût été alors en vie et qu'il l'eût vu. Car l'assurance qu'il a que cette histoire est écrite dans un livre qu'on suppose écrit par

Moïse, auteur inspiré, n'est pas plus grande que celle qu'il a par le moyen de ses sens : mais l'assurance qu'il a que c'est Moïse qui a écrit ce livre n'est pas si grande que s'il avait vu Moïse l'écrire; et par conséquent, la certitude qu'il a que cette histoire est une révélation est toujours moindre que celle qui peut lui venir des sens.

§ 5. *La révélation ne peut être reçue contre une claire évidence de la raison.*

Ainsi, à l'égard des propositions dont la certitude est fondée sur la perception claire de la convenance ou de la disconvenance de nos idées, qui nous est connue par une intuition immédiate, comme dans les propositions évidentes par elles-mêmes; ou par des déductions évidentes de la raison, comme dans les démonstrations, le secours de la révélation n'est point nécessaire pour gagner notre assentiment, et pour introduire ces propositions dans notre esprit; parce que les voies naturelles, par où nous vient la connaissance, peuvent les y établir, on l'ont déjà fait : ce qui est la plus grande assurance que nous puissions peut-être avoir de quoi que ce soit, hormis lorsque Dieu nous le révèle immédiatement; et dans cette occasion même notre assurance ne saurait être plus grande que la connaissance que nous avons que c'est une révélation qui vient de Dieu. Mais je ne crois pourtant pas que, sous ce titre, rien puisse ébranler ou renverser une connaissance évidente, et engager raisonnablement aucun homme à recevoir pour vrai ce qui est directement contraire à une chose qui se montre à son entendement avec une parfaite évidence. Car nulle évidence, dont puissent être capables les facultés par où nous recevons de telles révélations, ne pouvant surpasser la certitude de notre connaissance intuitive (si tant est qu'elle puisse l'égaler), il suit de là que nous ne pouvons jamais prendre pour véritable aucune chose qui soit directement contraire à notre connaissance claire et distincte. Parce que l'évidence que nous avons, premièrement, que nous ne nous trompons point en attribuant une telle chose à Dieu, et, en second lieu, que nous en comprenons le vrai sens, ne peut jamais être si grande que l'évidence de notre propre connaissance intuitive, qui nous fait apercevoir qu'il est impossible que deux idées, dont nous voyons intuitivement la disconvenance, puissent être regardées ou admises comme ayant une parfaite convenance entre elles. Et par conséquent, nulle proposition ne peut être reçue pour révélation divine, ou obtenir l'assentiment qui est dû à toute révélation émanée de Dieu, si elle est contradictoirement opposée à notre connaissance claire et de simple vue; parce que ce serait renverser les principes et les fondements de toute connaissance et de tout assentiment. De sorte qu'il ne resterait plus de différence dans le monde entre la vérité et la fausseté, nulle mesure du croyable et de l'incroyable, si des propositions douteuses devaient prendre place devant des propositions évidentes par elles-mêmes, et si ce que nous connaissons certainement devait céder le pas à ce sur quoi nous sommes peut-être dans l'erreur. Il est donc inutile de presser comme articles de foi des propositions contraires à la perception claire que nous avons de la convenance ou de la disconvenance d'aucune de nos idées. Elles ne sauraient gagner notre assentiment, sous ce titre, ou sous quelque autre que ce soit. Car la foi ne peut nous convaincre d'aucune chose qui soit contraire à notre connaissance; parce que, encore que la foi soit fondée sur le témoignage de Dieu, qui ne peut mentir, et par qui telle ou telle proposition nous est révélée, cependant nous ne saurions être assurés qu'elle est véritablement une révélation divine, avec plus de certitude que nous ne le sommes de la vérité de notre propre connaissance; puisque toute la force de la certitude dépend de la connaissance que nous avons que c'est Dieu qui a révélé cette proposition. De sorte que, dans ce cas, où l'on suppose que la proposition révélée est contraire à notre connaissance ou à notre raison, elle sera toujours en butte à cette objection, que nous ne saurions dire comment il est possible de concevoir qu'une chose vienne de Dieu, ce bienfaisant auteur de notre être, laquelle étant reçue pour véritable, doit renverser tous les fondements de connaissance qu'il nous a donnés, rendre toutes nos facultés inutiles, détruire absolument la plus excellente partie de son ouvrage, je veux dire, notre entendement, et réduire l'homme dans un état où il aura moins de lumière et de moyens de se conduire que les bêtes qui périssent. Car si l'esprit de l'homme ne peut jamais avoir une évidence plus claire, ni peut-être si claire qu'une chose est de révélation divine, que celle qu'il a des principes de sa propre raison, il ne peut jamais avoir aucun fondement de renoncer à la pleine évidence de

sa propre raison, pour recevoir à la place une proposition dont la révélation n'est pas accompagnée d'une plus grande évidence que ces principes.

§ 6. *Moins encore la révélation traditionnelle.*

Jusque-là un homme a droit de faire usage de sa raison, et est obligé de l'écouter, même à l'égard d'une révélation originale et immédiate qu'on suppose avoir été faite à lui-même. Mais, pour tous ceux qui ne prétendent pas à une révélation immédiate, et de qui l'on exige qu'ils reçoivent avec soumission des vérités révélées à d'autres hommes, qui leur sont communiquées par des écrits que la tradition a fait passer entre leurs mains, ou par des paroles sorties de la bouche d'une autre personne, ils ont beaucoup plus besoin de la raison, et il n'y a qu'elle qui puisse nous engager à recevoir ces sortes de vérités. Car, ce qui est matière de foi étant seulement une révélation divine, et rien autre chose, la foi, à prendre ce mot pour ce que nous appelons communément *foi divine*, n'a rien à faire avec aucune autre proposition que celles qu'on suppose divinement révélées. De sorte que je ne vois pas comment ceux qui tiennent que la seule révélation est l'unique objet de la foi peuvent dire que c'est une matière de foi, et non de raison, de croire que telle proposition, qu'on peut trouver dans tel ou tel livre, est d'inspiration divine, à moins qu'ils ne sachent par révélation que cette proposition, ou toutes celles qui sont dans ce livre, ont été communiquées par une inspiration divine. Sans une telle révélation, croire ou ne pas croire que cette proposition ou ce livre ait une autorité divine ne peut jamais être une matière de foi, mais de raison; jusque-là que je ne puis venir à y donner mon consentement que par l'usage de ma raison, qui ne peut jamais exiger de moi, ou me mettre en état de croire ce qui est contraire à elle-même, étant impossible à la raison de porter jamais l'esprit à donner son assentiment à ce qu'elle-même trouve déraisonnable.

Par conséquent, dans toutes les choses où nous recevons une claire évidence par nos propres idées et par les principes de connaissance dont j'ai parlé ci-dessus, la raison est le vrai juge compétent; et, quoique la révélation, en s'accordant avec elle, puisse confirmer ses décisions, elle ne saurait pourtant, dans de tels cas, invalider ses décrets; et partout où nous avons une décision claire et évidente de la raison, nous ne pouvons être obligés d'y renoncer, pour embrasser l'opinion contraire, sous prétexte que c'est une matière de foi; car la foi ne peut avoir aucune autorité contre les décisions claires et expresses de la raison.

§ 7. *Les choses qui sont au-dessus de la raison.*

Mais, en troisième lieu, comme il y a plusieurs choses sur quoi nous n'avons que des notions fort imparfaites, ou sur quoi nous n'en avons absolument point, et d'autres dont nous ne pouvons point connaître l'existence passée, présente ou à venir, par l'usage naturel de nos facultés; comme, dis-je, ces choses sont au delà de ce que nos facultés naturelles peuvent découvrir, et au-dessus de la raison, ce sont de propres matières de foi, lorsqu'elles sont révélées. Ainsi, qu'une partie des anges se soient révoltés contre Dieu, et qu'à cause de cela ils aient été privés du bonheur de leur premier état, et que les morts doivent ressusciter et vivre encore, ces choses, et autres semblables, étant au delà de ce que la raison peut découvrir, sont purement des matières de foi, avec lesquelles la raison n'a rien à voir directement.

§ 8. *Ou non contraires à la raison, si elles sont révélées, sont des matières de foi.*

Mais, parce que Dieu, en nous accordant la lumière de la raison, ne s'est pas ôté par là la liberté de nous donner, lorsqu'il le juge à propos, le secours de la révélation sur les matières où nos facultés naturelles sont capables de nous déterminer par des raisons probables; dans ce cas, lorsqu'il a plu à Dieu de nous fournir ce secours extraordinaire, la révélation doit l'emporter sur les conjectures probables de la raison. Parce que l'esprit, n'étant pas certain de la vérité de ce qu'il ne connaît pas évidemment, mais se laissant seulement entraîner à la probabilité qu'il y découvre, est obligé de donner son assentiment à un témoignage qu'il sait venir de celui qui ne peut tromper ni être trompé. Cependant, il appartient toujours à la raison de juger si c'est véritablement une révélation, et quelle est la signification des paroles dans lesquelles elle est proposée. Il est vrai que si une chose qui est contraire aux principes évidents de la raison, et à la connaissance manifeste que l'esprit a de ses propres idées claires et distinctes, passe pour révélation, il faut alors écouter la

raison sur cela, comme sur une matière dont elle a droit de juger; puisqu'un homme ne peut jamais connaître si certainement qu'une proposition, contraire aux principes clairs et évidents de ses connaissances naturelles, est révélée, ou qu'il entend bien les mots dans lesquels elle lui est proposée, qu'il connaît que la proposition contraire est véritable; et par conséquent il est obligé de considérer, d'examiner cette proposition, comme une matière qui est du ressort de la raison, et non de la recevoir sans examen, comme un article de foi.

§ 9. *Il faut écouter la révélation dans des matières où la raison ne saurait juger, ou dont elle ne peut porter que des jugements probables.*

Premièrement donc, toute proposition révélée, de la vérité de laquelle l'esprit ne saurait juger par les facultés et notions naturelles, est pure matière de foi, et au-dessus de la raison.

En second lieu, toutes les propositions sur lesquelles l'esprit peut se déterminer, avec le secours de ses facultés naturelles, par des déductions tirées des idées qu'il a acquises naturellement, sont du ressort de la raison. Mais il y a toujours cette différence, qu'à l'égard de celles sur lesquelles l'esprit n'a qu'une évidence incertaine, n'étant persuadé de leur vérité que sur des fondements probables, qui n'empêchent point que le contraire ne puisse être vrai, sans faire violence à l'évidence certaine de ses propres connaissances, et sans détruire les principes de tout raisonnement; à l'égard, dis-je, de ces propositions probables, une révélation évidente doit déterminer notre assentiment, et même contre la probabilité [1]. Car, lorsque les principes de la raison n'ont pas fait voir évidemment qu'une proposition est certainement vraie ou fausse, en ce cas-là une révélation manifeste, comme un autre principe de vérité et un autre fondement d'assentiment, est propre à déterminer l'esprit; et ainsi la proposition appuyée de la révélation devient matière de foi, et au-dessus de la raison. Parce que, sur cet article particulier, la raison ne pouvant s'élever au-dessus de la probabilité, la foi a déterminé l'esprit là où la raison est venue à manquer, et la révélation a fait voir de quel côté se trouve la vérité.

§ 10. *Il faut écouter la raison dans des matières où elle peut fournir une connaissance certaine.*

Jusque-là s'étend l'empire de la foi, et cela sans faire aucune violence ou aucun obstacle à la raison, qui n'est point blessée ou troublée, mais assistée et perfectionnée par de nouvelles découvertes de la vérité émanée de la source éternelle de toute connaissance. Tout ce que Dieu a révélé est certainement véritable, on n'en saurait douter. Et c'est là le premier objet de la foi. Mais, pour savoir si le point en question est une révélation ou non, il faut que la raison en juge, elle qui ne peut jamais permettre à l'esprit de rejeter une plus grande évidence, pour embrasser ce qui est moins évident, ni se déclarer pour la probabilité, par opposition à la connaissance et à la certitude. Il ne peut point y avoir d'évidence qu'une révélation connue par tradition vient de Dieu (dans les termes que nous la recevons et dans le sens que nous l'entendons) aussi claire et aussi certaine que celle des principes de la raison. C'est pourquoi nulle chose contraire ou incompatible avec des décisions de la raison, claires et évidentes par elles-mêmes, n'a droit d'être proposée ou reçue comme une matière de foi à laquelle la raison n'ait rien à voir. Tout ce qui est révélation divine doit prévaloir sur nos opinions, sur nos préjugés et nos intérêts, et est en droit d'exiger de l'esprit un parfait assentiment. Cependant, une telle sou-

[1] « La question sur l'usage de la raison en théologie a « été des plus agitées, tant entre les sociniens et ceux « qu'on peut appeler catholiques, dans un sens général, « qu'entre les réformés et les évangéliques, comme on « nomme préférablement, en Allemagne, ceux que plu- « sieurs appellent mal à propos luthériens.... On a agité « aussi la question fameuse, si ceux qui, sans avoir con- « naissance de la révélation du Vieux et du Nouveau Tes- « tament, sont morts dans des sentiments d'une piété na- « turelle, ont pu être sauvés par ce moyen, et obtenir « rémission de leurs péchés... Saint Augustin, tout habile « et pénétrant qu'il était, est allé jusqu'à condamner les « enfants morts sans baptême, et les scolastiques parais- « sent avoir eu raison de l'abandonner; quoique des per- « sonnes, habiles d'ailleurs, et quelques-unes d'un grand « mérite, mais d'une humeur un peu misanthrope à cet « égard, aient voulu ressusciter la doctrine de ce père, « et l'aient peut-être outrée..... Bien nous en prend que « Dieu est plus philanthrope que les hommes..... Mais le « parti le plus sage est de ne rien déterminer sur des points « si peu connus, et de se contenter de juger, en général, « que Dieu ne saurait rien faire qui ne soit plein de bonté « et de justice : *Melius est dubitare de occultis, quam* « *litigare de incertis*. (Augustin, l. VIII, Genes. ad lit. « c. 5). »

mission de notre raison à la foi ne renverse pas les limites de la connaissance, et n'ébranle pas les fondements de la raison, mais nous laisse la liberté d'employer nos facultés à l'usage pour lequel elles nous ont été données.

§ 11. *Si l'on n'établit pas des bornes entre la foi et la raison, il n'y a rien de si fanatique ou de si extravagant en matière de religion qui puisse être réfuté.*

Si l'on n'a pas soin de distinguer les différentes juridictions de la foi et de la raison, par le moyen de ces bornes, la raison ne sera absolument d'aucun usage en matière de religion, et l'on n'aura aucun droit de blâmer les opinions et les cérémonies extravagantes qu'on remarque dans la plupart des religions du monde. Car, c'est à cette habitude d'en appeler à la foi, par opposition à la raison, qu'on peut, je pense, attribuer en grande partie les absurdités dont la plupart des religions qui divisent le genre humain sont remplies. En effet, les hommes ayant été une fois imbus de cette opinion, qu'ils ne doivent pas consulter la raison dans les choses qui regardent la religion, quoique visiblement contraires au sens commun et aux principes de toute leur connaissance, ont lâché la bride à leurs fantaisies et au penchant qu'ils ont naturellement vers la superstition. Par là ils ont été entraînés dans des opinions si étranges, et dans des pratiques si extravagantes en fait de religion, qu'un homme raisonnable ne peut qu'être surpris de leur folie, et que regarder ces opinions et ces pratiques comme des choses si éloignées d'être agréables à Dieu, cet Être suprême qui est la sagesse même, qu'il ne peut s'empêcher de croire qu'elles paraissent ridicules et choquantes à tout homme qui a l'esprit et le cœur bien fait. De sorte que, dans le fond, la religion qui devrait nous distinguer le plus des bêtes, et contribuer plus particulièrement à nous élever, comme des créatures raisonnables, au-dessus des brutes, est la chose en quoi les hommes paraissent souvent le plus déraisonnables, et plus insensés que les bêtes mêmes. *Credo quia impossibile est*, je le crois parce qu'il est impossible, est une maxime qui peut passer dans un homme de bien pour un emportement de zèle; mais ce serait une fort méchante règle pour déterminer les hommes dans le choix de leurs opinions ou de leur religion.

CHAPITRE XIX.

De l'enthousiasme.

§ 1. *Combien il est nécessaire d'aimer la vérité.*

Quiconque veut chercher sérieusement la vérité, doit avant toutes choses concevoir de l'amour pour elle. Car celui qui ne l'aime point, ne saurait se tourmenter beaucoup pour l'acquérir, ni être fort en peine lorsqu'il ne réussit pas à la trouver. Il n'y a personne dans la république des lettres qui ne fasse profession ouverte d'être amateur de la vérité, et il n'y a point de créature raisonnable qui ne se trouvât offensée de passer dans l'esprit des autres pour avoir une inclination contraire. Mais, avec tout cela, l'on peut dire sans se tromper, qu'il y a fort peu de gens qui aiment la vérité pour l'amour de la vérité, parmi ceux-là même qui croient être de ce nombre. Sur quoi il vaudrait la peine d'examiner comment un homme peut connaître qu'il aime sincèrement la vérité. Pour moi, je crois qu'en voici une preuve infaillible, c'est de ne pas recevoir une proposition avec plus d'assurance que les preuves sur lesquelles elle est fondée ne le permettent. Il est visible que quiconque va au delà de cette mesure n'embrasse pas la vérité par l'amour qu'il a pour elle, qu'il n'aime pas la vérité pour l'amour d'elle-même, mais pour quelque autre fin indirecte. Car l'évidence qu'une proposition est véritable (excepté celles qui sont évidentes par elles-mêmes) consistant uniquement dans les preuves qu'un homme en a, il est clair que, quelques degrés d'assentiment qu'il lui donne au delà des degrés de cette évidence, tout ce surplus d'assurance est dû à quelque autre passion, et non à l'amour de la vérité; parce qu'il est aussi impossible que l'amour de la vérité emporte mon assentiment au-dessus de l'évidence que j'ai (qu'une telle proposition est véritable), qu'il est impossible que l'amour de la vérité me fasse donner mon consentement à une proposition, en considération d'une évidence qui ne me fait pas voir que cette proposition soit véritable; ce qui est en effet embrasser cette proposition comme une vérité, parce qu'il est possible ou probable qu'elle ne soit pas véritable. Dans toute vérité qui ne s'établit pas dans notre esprit par la lumière irrésistible d'une évidence immédiate [1],

[1] Voyez le chapitre VII de ce quatrième livre, § 2, pour savoir ce qu'il faut entendre par cette expression.

ou par la force d'une démonstration, les arguments qui déterminent notre assentiment sont les garants et le gage de sa probabilité à notre égard, et nous ne pouvons la recevoir que pour ce que ces arguments la font voir à notre entendement. De sorte que, quelque autorité que nous donnions à une proposition, au delà de celle qu'elle reçoit des principes et des preuves sur quoi elle est appuyée, on en doit attribuer la cause au penchant qui nous entraîne de ce côté-là; et c'est déroger d'autant à l'amour de la vérité, qui ne pouvant recevoir aucune évidence de nos passions, n'en doit recevoir non plus aucune teinture.

§ 2. *D'où vient le penchant qui porte les hommes à imposer leurs opinions aux autres.*

Une suite constante de cette mauvaise disposition d'esprit, c'est de s'attribuer l'autorité de prescrire aux autres nos propres opinions. Car le moyen qu'il puisse presque arriver autrement, sinon que celui qui a imposé à sa propre croyance soit prêt d'imposer à la croyance d'autrui? Qui peut attendre raisonnablement qu'un homme emploie des arguments et des preuves convaincantes auprès des autres hommes, si son entendement n'est pas accoutumé à s'en servir pour lui-même, s'il fait violence à ses propres facultés, s'il tyrannise son esprit et usurpe une prérogative uniquement due à la vérité, qui est d'exiger l'assentiment de l'esprit par sa seule autorité, c'est-à-dire, à proportion de l'évidence que la vérité emporte avec elle?

§ 3. *La force de l'enthousiasme.*

A cette occasion je prendrai la liberté de considérer un troisième fondement d'assentiment, auquel certaines gens attribuent la même autorité qu'à la foi ou à la raison, et sur lequel ils s'appuient avec une aussi grande confiance. Je veux parler de l'enthousiasme, qui, renonçant entièrement à la raison, voudrait établir la révélation sans elle, mais qui, par là, détruit en effet la raison et la révélation tout à la fois, et leur substitue de vaines fantaisies qu'on a forgées soi-même, et qu'on prend pour un fondement solide de croyance et de conduite.

§ 4. *Ce que c'est que la raison et la révélation.*

La raison est une révélation naturelle, par où le père des lumières, la source éternelle de toute connaissance, communique aux hommes cette portion de vérité qu'il a mise à la portée de leurs facultés naturelles. Et la révélation est la raison naturelle, augmentée par un nouveau fonds de découvertes émanées immédiatement de Dieu, et dont la raison établit la vérité, par le témoignage et les preuves qu'elle emploie pour montrer qu'elles viennent effectivement de Dieu. De sorte que celui qui proscrit la raison pour faire place à la révélation, éteint ces deux flambeaux tout à la fois, et fait la même chose que s'il voulait persuader à un homme de s'arracher les yeux, pour mieux recevoir, par le moyen d'un télescope, la lumière éloignée d'une étoile qu'il ne peut voir par le secours de ses yeux.

§ 5. *Source de l'enthousiasme.*

Mais les hommes, trouvant qu'une révélation immédiate est un moyen plus facile pour établir leurs opinions, et pour régler leur conduite, que le travail de raisonner juste (travail pénible, ennuyeux, et qui n'est pas toujours suivi d'un heureux succès), il ne faut pas s'étonner qu'ils aient été fort sujets à prétendre avoir des révélations, et à se persuader à eux-mêmes qu'ils sont sous la direction particulière du ciel, par rapport à leurs actions et à leurs opinions; surtout à l'égard de celles qu'ils ne peuvent justifier par les principes de la raison, et par les voies qui conduisent ordinairement à la connaissance. Aussi voyons-nous que, dans tous les siècles, les hommes en qui la mélancolie s'unit à la dévotion, et à qui la bonne opinion qu'ils avaient d'eux-mêmes a persuadé qu'ils avaient une plus étroite familiarité avec Dieu, et plus de part à sa faveur que les autres hommes, se sont souvent flattés d'avoir un commerce immédiat avec la divinité, et de fréquentes communications avec l'esprit divin. On ne peut nier que Dieu ne puisse illuminer l'entendement par un rayon venu immédiatement de cette source de lumière : ils s'imaginent que c'est là ce qu'il a promis de faire; et, cela posé, qui peut avoir plus de droit de prétendre à cet avantage que ceux qui sont son peuple particulier, choisi de sa main, et soumis à ses ordres?

§ 6. *Ce que c'est que l'enthousiasme.*

Leurs esprits ainsi prévenus, quelque opinion frivole qui vienne à s'établir fortement dans leur fantaisie, c'est une illumination qui vient de l'esprit de Dieu, et qui a en même temps une autorité divine; et, à quelque action extravagante qu'ils se sentent portés par une forte

inclination, ils concluent que c'est une vocation, ou une direction du ciel, qu'ils sont obligés de suivre. C'est un ordre d'en haut, ils ne sauraient errer en l'exécutant.

§ 7. Je suppose que c'est là ce qu'il faut entendre proprement par enthousiasme, qui, sans être fondé sur la raison ou sur la révélation divine, mais procédant de l'imagination d'un esprit échauffé ou plein de lui-même, n'a pas plutôt pris racine quelque part, qu'il a plus d'influence sur les opinions et les actions des hommes que la raison ou la révélation, prises séparément ou jointes ensemble. Car les hommes ont beaucoup de penchant à suivre les impulsions qu'ils reçoivent d'eux-mêmes; et il est sûr que l'homme agit avec plus de vigueur, lorsque c'est un mouvement naturel qui l'entraîne tout entier. Car une pensée dominante s'étant une fois emparée de l'esprit, comme un nouveau principe, emporte aisément tout avec elle; lorsque, s'élevant au-dessus du sens commun, et délivrée du joug de la raison et de l'obstacle de la réflexion, elle s'est transformée en une autorité divine, et lorsqu'elle est en même temps soutenue par notre inclination et par notre propre tempérament.

§ 8. *L'enthousiasme pris faussement pour un sentiment.*

Quoique les opinions et les actions extravagantes où l'enthousiasme a engagé les hommes dussent suffire pour les précautionner contre ce faux principe, qui est si propre à les jeter dans l'égarement, tant à l'égard de leur croyance qu'à l'égard de leur conduite; cependant, l'amour que les hommes ont pour ce qui est extraordinaire, la commodité et la gloire qu'il y a d'être inspiré et élevé au-dessus des voies ordinaires et communes de parvenir à la connaissance, flattent si fort la paresse, l'ignorance et la vanité de quantité de gens, que lorsqu'ils sont une fois entêtés de cette manière de révélation immédiate, de cette espèce d'illumination sans recherche, de certitude sans preuves et sans examen, il est difficile de les tirer de là : la raison est perdue pour eux. « Ils se sont élevés au-dessus d'elle; ils voient la lumière infuse dans leur entendement, et ne peuvent se tromper. « Cette lumière y paraît visiblement : semblable « à l'éclat d'un beau soleil, elle se montre elle-« même, et n'a besoin d'autre preuve que de sa « propre évidence. Ils sentent, disent-ils, la main « de Dieu, qui les pousse intérieurement : ils « sentent les impulsions de l'esprit, et ils ne « peuvent se tromper sur ce qu'ils sentent. » C'est par là qu'ils se défendent, et qu'ils se persuadent que la raison n'a rien à démêler avec ce qu'ils voient et ce qu'ils sentent en eux-mêmes. « Ce sont des choses dont ils ont une expérience « sensible, qui sont par conséquent au-dessus de « tout doute et n'ont besoin d'aucune preuve. « Ne serait-on pas ridicule d'exiger d'un homme « qu'il eût à prouver que la lumière brille, et « qu'il la voit? Elle est elle-même une preuve « de son éclat, et n'en peut avoir d'autre. Lors-« que l'esprit divin porte la lumière dans nos « âmes, il en écarte les ténèbres, et nous voyons « cette lumière, comme nous voyons celle du « soleil en plein midi, sans avoir besoin que le « crépuscule de la raison nous la montre. Cette « lumière, qui vient du ciel, est vive, claire et « pure, elle porte sa propre démonstration avec « elle; et il est aussi naturel de prendre un ver « luisant pour nous aider à voir le soleil que « d'examiner ce rayon céleste à l'aide de notre « raison, qui n'est qu'une faible et obscure « clarté. »

§ 9. Tel est le langage ordinaire de ces gens-là. Ils sont assurés parce qu'ils sont assurés; et leurs persuasions sont droites, parce qu'elles sont fortement établies dans leur esprit. Car c'est à quoi se réduit tout ce qu'ils disent, après qu'on l'a dépouillé des métaphores prises de vue et du sentiment, dont ils l'enveloppent. Cependant ce langage figuré leur impose si fort, qu'il leur tient lieu de certitude pour eux-mêmes, et de démonstration à l'égard des autres.

§ 10. *Comment on peut reconnaître l'enthousiasme.*

Mais examinons avec un peu de sang-froid cette lumière intérieure et ce sentiment sur lesquels ils se fondent avec tant d'assurance. Il y a, disent-ils, une lumière claire au-dedans d'eux, et ils voient. Ils ont les sens bien ouverts, et ils sentent. Ils en sont assurés, et ne voient pas qu'on puisse le leur disputer. Car, lorsqu'un homme dit qu'il voit ou qu'il sent, personne ne peut lui nier qu'il voie ou qu'il sente. Mais qu'ils me permettent à mon tour de leur faire ici quelques questions. Cette vue est-elle la perception de la vérité d'une proposition, ou de ceci, que c'est une révélation qui vient de Dieu? Ce sentiment est-il une perception d'une inclination ou fantaisie de faire quelque chose, ou bien de

l'esprit de Dieu qui produit en eux cette inclination ? Ce sont là deux perceptions fort différentes, et que nous devons distinguer soigneusement, si nous ne voulons pas nous abuser nous-mêmes. Je puis apercevoir la vérité d'une proposition, et cependant ne pas apercevoir que c'est une révélation immédiate de Dieu. Je puis apercevoir dans Euclide la vérité d'une proposition, sans qu'elle soit ou que j'aperçoive qu'elle soit une révélation. Je puis apercevoir aussi que je n'en ai pas acquis la connaissance par une voie naturelle ; d'où je puis conclure qu'elle m'est révélée, sans apercevoir pourtant que c'est une révélation qui vient de Dieu ; parce qu'il y a des esprits qui, sans en avoir reçu la commission de la part de Dieu, peuvent exciter ces idées en moi, et les présenter à mon esprit dans un tel ordre que j'en puisse apercevoir la connexion. De sorte que la connaissance d'une proposition qui vient dans mon esprit, je ne sais comment, n'est pas une perception qu'elle vienne de Dieu. Moins encore une forte persuasion que cette proposition est véritable, est-elle une perception qu'elle vient de Dieu, ou même qu'elle est véritable ? Mais, quoiqu'on donne à une telle pensée le nom de *lumière* et de *vue*, je crois que ce n'est tout au plus que croyance et confiance : et la proposition qu'ils supposent être une révélation n'est pas une proposition qu'ils connaissent véritable, mais qu'ils présument véritable. Car lorsqu'on connaît qu'une proposition est véritable, la révélation est inutile ; et il est difficile de concevoir comment un homme peut avoir une révélation de ce qu'il connaît déjà. Si donc c'est une proposition de la vérité de laquelle ils soient persuadés, sans connaître qu'elle soit véritable, ce n'est pas voir, mais croire, quel que soit le nom qu'ils donnent à une telle persuasion. Car ce sont deux voies par où la vérité entre dans l'esprit, tout à fait distinctes, de sorte que l'une n'est pas l'autre. Ce que je vois, je connais qu'il est tel que je le vois, par l'évidence de la chose même. Et ce que je crois, je le suppose véritable, sur le témoignage d'autrui. Mais je dois connaître que ce témoignage a été rendu ; autrement, quel fondement peut avoir ma croyance ? Je dois voir que c'est Dieu qui me révèle cela, ou bien je ne vois rien. La question se réduit donc à savoir comment je connais que c'est Dieu qui me révèle cela, que cette impression est faite sur mon âme par son Saint-Esprit, et que je suis par conséquent obligé de la suivre. Si je ne connais pas cela, mon assurance est sans fondement, quelque grande qu'elle soit, et toute la lumière dont je prétends être éclairé n'est qu'enthousiasme. Car, soit que la proposition qu'on suppose révélée soit en elle-même évidemment véritable, ou visiblement probable, ou incertaine, à en juger par les voies ordinaires de la connaissance, la vérité qu'il faut établir solidement et prouver évidemment, c'est que Dieu a révélé cette proposition, et que ce que je prends pour révélation a été mis certainement dans mon esprit par lui-même, et que ce n'est pas une illusion qui ait été insinuée par quelque autre esprit, ou excitée par ma propre fantaisie. Car, si je ne me trompe, ces gens-là prennent une telle chose pour vraie, parce qu'ils présument que Dieu l'a révélée. Cela étant, ne leur est-il pas de la dernière importance d'examiner sur quel fondement ils présument que c'est une révélation qui vient de Dieu ? Sans cela, leur confiance ne sera que pure présomption, et cette lumière, dont ils sont si fort éblouis, ne sera autre chose qu'un feu follet qui les promenera sans cesse autour de ce cercle : C'est une révélation, parce que je le crois fortement ; et je le crois, parce que c'est une révélation.

§ 11. *L'enthousiasme ne saurait prouver qu'une proposition vient de Dieu.*

A l'égard de tout ce qui est de révélation divine, il n'est pas nécessaire de le prouver autrement qu'en faisant voir que c'est véritablement une inspiration qui vient de Dieu ; car cet être, qui est tout bon et tout sage, ne peut ni tromper ni être trompé. Mais, comment pourrons-nous connaître qu'une proposition que nous avons dans l'esprit est une vérité que Dieu nous a inspirée, qu'il nous a révélée, qu'il expose lui-même à nos yeux, et que pour cet effet nous devons croire ? C'est ici que l'enthousiasme manque de l'évidence à laquelle il prétend. Car les personnes prévenues de cette imagination se glorifient d'une lumière qui les éclaire, à ce qu'ils disent, et qui leur communique la connaissance de telle ou telle vérité. Mais, s'ils connaissent que c'est une vérité, ils doivent la connaître ou par sa propre évidence ou par les preuves naturelles qui la démontrent visiblement. S'ils voient et connaissent que c'est une vérité, par l'une de ces deux voies, ils supposent en vain que c'est une révélation ; car ils connaissent que cela est vrai, par la même voie que tout autre homme le peut connaître

naturellement, sans le secours de la révélation, puisque c'est effectivement ainsi que toutes les vérités que des hommes non inspirés viennent à connaître entrent dans leurs esprits et s'y établissent, de quelque espèce qu'elles soient. S'ils disent qu'ils savent que cela est vrai, parce que c'est une révélation émanée de Dieu, la raison est bonne : mais alors on leur demandera comment ils connaissent que c'est une révélation qui vient de Dieu. S'ils disent qu'ils le connaissent par la lumière que la chose porte avec elle, lumière qui brille, qui éclate dans leur âme, et à laquelle ils ne sauraient résister; je les prierai de considérer si cela signifie autre chose que ce que nous avons déjà remarqué, savoir, que c'est une révélation, parce qu'ils croient fortement que cela est véritable; toute la lumière dont ils parlent n'étant qu'une persuasion fortement établie dans leur esprit, mais dont la vérité n'a aucun fondement. Car pour des fondements raisonnables, tirés de quelque preuve qui montre que c'est une vérité, ils doivent reconnaître qu'ils n'en ont point; parce que, s'ils en ont, ils ne la reçoivent plus comme une révélation, mais sur les fondements ordinaires sur lesquels on reçoit d'autres vérités; et s'ils croient qu'une chose est vraie, parce qu'elle est révélée, et qu'ils n'aient point d'autre raison pour prouver qu'elle est révélée, sinon qu'ils sont pleinement persuadés qu'elle est véritable, sans aucun autre fondement que cette même persuasion, ils croient que c'est une révélation, seulement parce qu'ils croient fortement que c'est une révélation; ce qui est un fondement très-peu sûr, soit pour y appuyer nos opinions, soit pour régler notre conduite. Et, je le demande, quelle autre cause peut être plus propre à nous précipiter dans les erreurs les plus extravagantes, que de prendre ainsi notre propre fantaisie pour notre suprême et unique guide, et de croire qu'une proposition est véritable, ou qu'une action est juste, seulement parce que nous le croyons? La force de nos persuasions n'est nullement une preuve de leur rectitude. Les choses courbées peuvent être aussi roides et difficiles à plier que celles qui sont droites; et les hommes peuvent être aussi affirmatifs à l'égard de l'erreur qu'à l'égard de la vérité. Et comment expliquer autrement ce fanatisme ardent et intraitable dans des partis différents et directement opposés? En effet, si la lumière que chacun croit être dans son esprit, et qui, dans ce cas, n'est autre chose que la force de sa propre persuasion, si cette lumière, dis-je, est une preuve que la chose dont on est persuadé vient de Dieu, des opinions contraires peuvent avoir le même droit de passer pour des inspirations. Alors Dieu ne sera pas seulement le père de la lumière, mais de lumières diamétralement opposées, qui conduisent les hommes dans des routes contraires; de sorte que des propositions contradictoires seront des vérités divines, si la force de l'assurance, quoique destituée de fondement, peut prouver qu'une proposition est une révélation divine.

§ 12. *La force de la persuasion ne prouve point qu'une proposition vienne de Dieu.*

Cela ne saurait être autrement, tant que la force de la persuasion sera prise pour un motif de croire, et qu'on regardera la confiance où l'on est que l'on a raison, comme une preuve de la vérité. Saint Paul lui-même croyait bien faire, et être appelé à faire ce qu'il faisait, quand il persécutait les chrétiens, croyant fortement qu'ils avaient tort. Cependant c'était lui qui se trompait, et non pas les chrétiens. Les gens de bien sont toujours hommes sujets à se méprendre, et souvent fortement engagés dans des erreurs qu'ils prennent pour autant de vérités divines, qui brillent dans leur esprit avec le dernier éclat.

§ 13. *Ce que c'est que lumière dans l'esprit.*

La lumière, dans l'esprit, la vraie lumière, n'est ou ne peut être autre chose que l'évidence de la vérité de quelque proposition que ce soit; et, si ce n'est pas une proposition évidente par elle-même, toute la lumière qu'elle peut avoir vient de la clarté et de la validité des preuves sur lesquelles on la reçoit. Parler d'aucune autre lumière dans l'entendement, c'est s'abandonner aux ténèbres ou à la puissance du prince des ténèbres, et nous livrer nous-mêmes à l'illusion, de notre propre consentement, pour croire le mensonge. Car, si la force de la persuasion est la lumière qui nous doit servir de guide, je demande comment on pourra distinguer entre les inspirations du Saint-Esprit et les illusions de Satan, qui peut se transformer en un ange de lumière. Ceux qui sont conduits par ce fils du matin le prennent aussi fermement pour une vraie illumination, c'est-à-dire, sont aussi fortement persuadés qu'ils sont éclairés par l'esprit de Dieu, que ceux que cet esprit éclaire véritablement. Ils acquiescent à cette fausse lumière,

ils y prennent plaisir, ils la suivent partout où elle les entraîne; et personne ne peut être ni plus assuré, ni plus dans le parti de la raison qu'eux, si on s'en rapporte à la force de leur propre persuasion.

§ 14. *C'est la raison qui doit juger de la vérité de la révélation.*

Par conséquent, celui qui ne voudra pas donner tête baissée dans toutes les extravagances de l'illusion et de l'erreur doit mettre à l'épreuve cette lumière intérieure qui se présente à lui pour lui servir de guide. Dieu ne détruit pas l'homme en faisant un prophète: il lui laisse toutes ses facultés dans leur état naturel, pour qu'il puisse juger si les inspirations qu'il sent en lui-même sont d'une origine divine, ou non. Dieu n'éteint point les lumières naturelles de l'esprit, lorsqu'il vient à l'éclairer d'une lumière surnaturelle. S'il veut nous porter à recevoir la vérité d'une proposition, on il nous fait voir cette vérité par les voies ordinaires de la raison naturelle, ou bien il nous donne à connaître que c'est une vérité que son autorité nous doit faire recevoir, et il nous convainc qu'elle vient de lui, par certaines marques auxquelles la raison ne saurait se méprendre. Ainsi, la raison doit être notre dernier juge et notre dernier guide en toute chose. Je ne veux pas dire par-là que nous devions consulter la raison et examiner si une proposition que Dieu a révélée peut être démontrée par des principes naturels; et que, si elle ne peut l'être, nous soyons en droit de la rejeter; mais je dis que nous devons consulter la raison, pour examiner, par son moyen, si c'est une révélation qui vient de Dieu, ou non. Et, si la raison trouve que c'est une révélation divine, dès lors elle se déclare en sa faveur aussi fortement que pour aucune autre vérité, et en fait un de ses dogmes. Du reste, il faudra que toute fantaisie qui frappe vivement notre imagination passe pour une inspiration, si nous ne jugeons de nos persuasions que par la forte impression qu'elles font sur nous. Si, dis-je, nous ne laissons point à la raison le soin d'en examiner la vérité, par quelque chose d'extérieur à l'égard de ses persuasions mêmes, les inspirations et les illusions, la vérité et la fausseté, auront une même mesure, et il ne sera pas possible de les distinguer.

§ 15. *La foi ne prouve pas la révélation.*

Si cette lumière intérieure, ou quelque proposition que ce soit, qui, sous ce titre, passe pour inspirée dans notre esprit, se trouve conforme aux principes de la raison, ou à la parole de Dieu, qui est une révélation attestée, en ce cas-là nous avons la raison pour garant: nous pouvons recevoir cette lumière pour véritable, et la prendre pour guide, tant à l'égard de notre croyance qu'à l'égard de nos actions. Mais, si elle ne reçoit ni témoignage ni preuve d'aucune de ces règles, nous ne pouvons point la prendre pour une révélation, ni même pour une vérité; jusqu'à ce que quelque autre marque, différente de la croyance où nous sommes que c'est une révélation, nous assure que c'en est effectivement une. Ainsi, nous voyons que les saints hommes qui recevaient des révélations de Dieu avaient quelque autre preuve, outre la lumière intérieure qui éclatait dans leurs esprits, pour les assurer que ces révélations venaient de la part de Dieu. Ils n'étaient pas abandonnés à la seule persuasion que leurs persuasions venaient de Dieu; mais ils avaient des signes extérieurs, qui les assuraient que Dieu était l'auteur de ces révélations; et lorsqu'ils devaient en convaincre les autres, ils recevaient un pouvoir particulier, pour justifier la vérité de la commission qui leur avait été donnée du ciel, et pour certifier, par des signes visibles, l'autorité du message dont ils avaient été chargés de la part de Dieu. Moïse vit un buisson qui brûlait sans se consumer, et entendit une voix du milieu du buisson. C'était là quelque chose de plus que le sentiment intérieur d'une impulsion qui l'entraînait vers Pharaon, pour pouvoir tirer ses frères hors de l'Égypte; cependant il ne crut pas que cela suffit pour aller en Égypte avec cet ordre de la part de Dieu, jusqu'à ce que, par un autre miracle de sa verge changée en serpent, Dieu l'eût assuré du pouvoir de confirmer sa mission, par le même miracle répété devant ceux auxquels il était envoyé. Gédéon fut envoyé par un ange, pour délivrer le peuple d'Israël du joug des Madianites; cependant il demanda un signe, pour être convaincu que cette commission lui était donnée de la part de Dieu. Ces exemples, et autres semblables, qu'on peut remarquer à l'égard des anciens prophètes, suffisent pour faire voir qu'ils ne croyaient pas qu'une vue intérieure, ou une persuasion de leur esprit, sans aucune autre preuve, fût une assez bonne raison pour les convaincre que leur persuasion venait de Dieu, quoique l'Écriture ne remarque pas partout qu'ils aient demandé ou reçu de telles preuves.

§ 16. Au reste, dans tout ce que je viens de dire j'ai été fort éloigné de nier que Dieu ne puisse illuminer, ou qu'il n'illumine même quelquefois l'esprit des hommes, pour leur faire comprendre certaines vérités, ou pour les porter à de bonnes actions, par l'influence et l'assistance immédiate du Saint-Esprit, sans aucuns signes extraordinaires qui accompagnent cette influence. Mais, dans ces cas-là, nous avons la raison et l'Écriture, deux règles infaillibles, pour connaître si ces illuminations viennent de Dieu, ou non. Lorsque la vérité que nous embrassons se trouve conforme à la révélation écrite, lorsque l'action que nous voulons faire s'accorde avec ce que nous dicte la droite raison ou l'Écriture sainte, nous pouvons être assurés que nous ne courons aucun risque de la regarder comme inspirée de Dieu ; parce qu'encore que ce ne soit peut-être pas une révélation immédiate, imprimée dans nos esprits par une opération extraordinaire de Dieu, nous sommes pourtant sûrs qu'elle est authentique, par sa conformité avec la vérité que nous avons reçue de Dieu. Mais ce n'est point la force de la persuasion particulière que nous sentons en nous-mêmes qui peut prouver que c'est une lumière ou un mouvement qui vient du ciel. Rien ne peut le faire que la parole de Dieu écrite, ou la raison, cette règle qui nous est commune avec tous les hommes. Lors donc qu'une opinion ou une action est autorisée expressément par la raison ou par l'Écriture, nous pouvons la regarder comme fondée sur une autorité divine ; mais jamais la force de notre persuasion ne pourra par elle-même lui donner ce caractère. L'inclination de notre esprit peut favoriser cette persuasion, au gré de nos désirs, et faire voir ainsi qu'elle est l'objet particulier de notre affection : mais elle ne saurait prouver que cette persuasion vienne du ciel, ni qu'elle ait une origine divine [1].

CHAPITRE XX.

De l'erreur.

§ 1. *Les causes de l'erreur.*

Comme la connaissance ne regarde que les vérités visibles et certaines, l'erreur n'est pas une faute de notre connaissance, mais une méprise de notre jugement qui donne son consentement à ce qui n'est pas véritable.

Mais, si l'assentiment est fondé sur la vraisemblance, si la probabilité est l'objet propre et le motif de notre assentiment, et si elle consiste dans ce qui en a été dit dans les chapitres précédents, on pourrait demander comment les hommes en viennent à donner leur assentiment d'une manière opposée à la probabilité. Car rien n'est plus commun que la contrariété des sentiments : rien de plus ordinaire que de voir un homme ne croire en aucune manière une chose dont un autre se contente de douter, et qu'un troisième croit fermement, faisant gloire d'y adhérer avec une constance inébranlable. Quoi-

[1] « Le mot *enthousiasme* était dans l'origine pris dans « un sens favorable : et, comme le mot *sophisme* marque « proprement un exercice de la sagesse, *enthousiasme* « signifie qu'il y a une divinité en nous ; *est Deus in nobis*. Et Socrate prétendait qu'un dieu ou démon lui « donnait des avertissements intérieurs ; de sorte qu'*enthousiasme* serait un instinct divin. Mais les hommes « ayant consacré leurs passions, leurs fantaisies, leurs « songes, et jusqu'à leurs fureurs, pour quelque chose de « divin, l'enthousiasme commença à signifier un dérèglement d'esprit attribué à la force de quelque divinité, « qu'on supposait dans ceux qui en étaient frappés. Car « les devins et les devineresses faisaient paraître une aliénation d'esprit, lorsque leur dieu s'emparait d'eux, « comme la sybille de Cume chez Virgile... Les enthousiastes d'aujourd'hui croient recevoir encore de Dieu « des dogmes qui les éclairent ; les trembleurs (*quakers*) « sont dans cette persuasion, et Barclay, leur premier auteur méthodique, prétend qu'ils trouvent en eux une « certaine lumière qui se fait connaître par elle-même. « Mais pourquoi appeler *lumière* ce qui ne fait rien voir ? « Je sais qu'il y a des personnes, de cette disposition d'esprit, qui voient des étincelles, et même quelque chose « de plus lumineux ; mais cette image de lumière corporelle, excitée quand leurs esprits sont échauffés, ne « donne point de lumière à l'esprit. Quelques personnes « idiotes, ayant l'imagination agitée, se forment des conceptions qu'elles n'avaient pas auparavant ; elles sont « en état de dire des choses belles, à leur sens, ou du « moins fort animées ; elles admirent elles-mêmes, et « font admirer aux autres, cette fertilité qui passe pour « inspiration. Cet avantage leur vient, en bonne partie, « d'une forte imagination que la passion anime, et d'une « mémoire heureuse, qui a bien retenu les manières de « parler des livres prophétiques, que la lecture ou les discours des autres leur ont rendus familiers... Les histoires sont pleines des mauvais effets des prophéties « fausses ou mal entendues, comme on peut le voir dans « une savante et judicieuse dissertation *De officio viri* « *boni circa futura contingentia*, que feu M. Jacques « Thomasius, professeur célèbre à Leipsick, donna autrefois au public... Quant aux dogmes de la religion, nous « n'avons point besoin de nouvelles révélations ; c'est assez « qu'on nous propose des règles salutaires, pour que nous « soyons obligés de les suivre, quoique celui qui les propose ne fasse aucun miracle ; et quoique Jésus-Christ « en fût muni, il ne laissa pas de refuser quelquefois d'en « faire pour complaire à cette race perverse, qui demandait des signes, lorsqu'il ne prêchait que la vertu et ce « qui avait déjà été enseigné par la raison naturelle et les « prophètes. »

que les raisons de cette conduite puissent être fort différentes, je crois pourtant qu'on peut les réduire à ces quatre :

1. *Le manque de preuves.*
2. *Le peu d'habileté à faire valoir les preuves.*
3. *Le manque de volonté d'en faire usage.*
4. *Les fausses règles de probabilité.*

§ 2. 1° *Le manque de preuves.*

Premièrement, par le manque de preuves, je n'entends pas seulement le défaut de preuves qui ne sont nulle part, et que par conséquent on ne saurait trouver ; mais le défaut même des preuves qui existent, ou qu'on peut découvrir. Ainsi, un homme manque de preuves lorsqu'il n'a pas la commodité ou l'opportunité de faire les expériences et les observations qui servent à prouver une proposition, ou lorsqu'il n'a pas la commodité de recueillir les témoignages des autres hommes, et d'y faire les réflexions qu'il faut. Et tel est l'état de la plus grande partie des hommes qui sont obligés à un travail assidu, asservis à la nécessité d'une basse condition, et dont toute la vie se passe uniquement à chercher les moyens de subsister. La commodité que ces sortes de gens peuvent avoir d'acquérir des connaissances et de faire des recherches est ordinairement resserrée dans des bornes aussi étroites que leur fortune. Comme ils emploient tout leur temps et tous leurs soins à apaiser leur faim ou celle de leurs enfants, leur entendement ne se remplit pas de beaucoup d'instruction. Un homme qui consume toute sa vie dans un métier pénible ne peut pas plus s'instruire de cette diversité de choses qui se font dans le monde, qu'un cheval de somme qui ne va jamais qu'au marché par un chemin étroit et bourbeux ne peut devenir habile dans la carte du pays. Il n'est pas possible qu'un homme qui ignore les langues, qui n'a ni loisir, ni livres, ni la commodité de converser avec différentes personnes, soit en état de rassembler les témoignages et les observations qui existent, et qui sont nécessaires pour prouver plusieurs propositions, ou plutôt la plupart des propositions que l'on juge les plus importantes dans les sociétés humaines ; ou pour découvrir des fondements d'assurance aussi solides que la croyance des articles qu'il voudrait bâtir dessus est jugée nécessaire. De sorte que, dans l'état naturel et constant où se trouvent les choses de ce monde, et selon la constitution des affaires humaines, une grande partie du genre humain est inévitablement engagée dans une ignorance invincible des preuves sur lesquelles d'autres fondent leurs opinions, et qui sont effectivement nécessaires pour les établir. La plupart des hommes, dis-je, ayant assez à faire à trouver les moyens de soutenir leur vie, ne sont pas en état de s'appliquer à ces savantes et laborieuses recherches.

Objection.

§ 3. *Quel sera le sort de ceux qui manquent de preuves ?*

Réponse.

Dirons-nous donc que la plus grande partie des hommes sont livrés, par la nécessité de leur condition, à une ignorance inévitable des choses qu'il leur importe le plus de savoir ? Car, c'est sur celles-là qu'on est naturellement porté à faire cette question. Est-ce que le gros des hommes n'est conduit au bonheur ou à la misère que par un hasard aveugle ? Est-ce que les opinions courantes, et les guides autorisés dans chaque pays, sont à chaque homme une preuve et une assurance suffisante pour risquer, sur leur foi, ses plus chers intérêts, et même son bonheur ou son malheur éternels ? Ou bien faudra-t-il prendre pour oracles certains et infaillibles de la vérité ceux qui enseignent une chose dans la chrétienté, et une autre en Turquie ? Ou, est-ce qu'un pauvre paysan sera éternellement heureux pour avoir eu l'avantage de naître en Italie ; et un homme de journée perdu sans ressource, pour avoir eu le malheur de naître en Angleterre ? Je ne veux pas rechercher ici combien certaines gens peuvent être prêts à avancer quelques-unes de ces choses ; ce que je sais certainement, c'est que les hommes doivent reconnaître pour véritable quelqu'une de ces suppositions (qu'ils choisissent celle qu'ils voudront) ou bien tomber d'accord que Dieu a donné aux hommes des facultés qui suffisent pour les conduire dans le chemin qu'ils devraient prendre, s'ils les employaient sérieusement à cet usage, lorsque leurs occupations ordinaires leur en donnent le loisir. Personne n'est si fort occupé du soin de pourvoir à sa subsistance, qu'il n'ait aucun moment de reste pour penser à son âme et pour s'instruire de ce qui regarde la religion : et si les hommes étaient autant appliqués à cela qu'ils le sont à des choses moins importantes, il n'y en a point de si pressé par la nécessité, qu'il ne pût trouver le moyen d'employer plusieurs

intervalles de loisir à se perfectionner dans cette espèce de connaissance [1].

§ 4. *Obstacles opposés à l'esprit de recherche.*

Outre ceux que la modicité de leur fortune empêche de cultiver leur esprit, il y en a d'autres, qui sont assez riches pour avoir des livres et les autres commodités nécessaires pour éclaircir leurs doutes et leur faire connaître la vérité; mais ils sont comme tenus au secret par les lois de leur pays, et par les précautions rigoureuses de ceux qui ont intérêt à les tenir dans l'ignorance, de peur qu'en devenant plus éclairés ils ne soient moins disposés à les croire. Ceux-là sont aussi loin, et même plus loin de la liberté et des occasions favorables à une franche investigation de la vérité, que les malheureux condamnés à un travail journalier, dont nous parlions tout à l'heure; et, quoique dans une condition, en apparence, grande et élevée, ils sont réduits à une étroitesse de pensées (s'il le faut ainsi dire), et comme entravés dans la partie d'eux-mêmes qui devrait être la plus libre, je veux dire leur entendement. C'est ce qu'on observe généralement dans les pays où l'on prend soin de propager la vérité, sans l'appuyer sur des connaissances réelles; où les hommes sont contraints d'adopter au hasard la religion de l'État, et, par conséquent, d'admettre aveuglément certaines opinions; à peu près comme les gens de la dernière classe du peuple avalent les pilules d'un charlatan, sans savoir de quoi elles sont composées, ni quel effet elles doivent produire, et sans avoir autre chose à faire que de croire qu'elles les guériront. Mais la condition des premiers est encore plus misérable que celle des derniers, en ce que ceux-là n'ont pas la liberté de refuser d'adopter ce que peut-être ils auraient rejeté, ni de choisir le médecin à qui ils veulent confier le soin de leur conduite.

§ 5. 2e *Cause de l'erreur : défaut d'habileté pour faire valoir les preuves.*

En second lieu, ceux qui manquent d'habileté pour faire valoir les preuves qu'ils ont, pour ainsi dire, sous la main, qui ne sauraient retenir dans leur esprit une suite de conséquences, ni peser exactement de combien les preuves et les témoignages contraires l'emportent les uns sur les autres, après avoir assigné à chaque circonstance sa juste valeur; tous ceux-là, dis-je, qui ne sont pas capables d'entrer dans cette discussion, peuvent être aisément entraînés à recevoir des propositions qui ne sont pas probables. Il y a des gens d'un seul syllogisme, et d'autres de deux seulement. D'autres sont capables d'avancer encore d'un pas, mais vous attendrez en vain qu'ils aillent plus avant; leur compréhension ne s'étend point au delà. Ces sortes de gens ne peuvent pas toujours distinguer de quel côté se trouvent les plus fortes preuves, ni par conséquent suivre constamment l'opinion qui est en elle-même la plus probable. Or, qu'il y ait une telle différence entre les hommes, sous le rapport de l'intelligence, c'est ce que je ne crois pas qui soit mis en question par tout homme qui a eu quelque conversation avec ses voisins, quoiqu'il n'ait jamais eu occasion de fréquenter, d'une part la cour et la bourse, ou de l'autre les hôpitaux et les petites maisons [2]. Soit que cette différence qu'on remarque dans l'intelligence des hommes vienne de quelque défaut dans les organes du corps particulièrement formés pour la pensée, ou de ce que leurs facultés sont grossières ou intraitables faute d'usage; ou, comme le croient quelques-uns, de la différence naturelle des âmes mêmes des hommes; ou de quelques-unes de ces choses, ou de toutes prises ensemble, c'est ce qu'il n'est pas nécessaire d'examiner en cet endroit. Mais, ce qu'il y a d'évident, c'est qu'il se rencontre, dans les divers entendements, dans les conceptions et les raisonnements des hommes, une si grande variété de degrés, qu'on peut assurer, sans faire tort au genre humain, qu'il y a une plus grande différence, à cet égard, entre certains hommes et d'autres hommes, qu'entre certains hommes et certaines bêtes. Mais de savoir d'où vient cela, c'est une question spéculative qui, bien que d'une grande

[1] « La charité nous fait juger que Dieu fait pour les « personnes de bonne volonté, élevées dans les épaisses « ténèbres des erreurs les plus dangereuses, tout ce que « sa bonté et sa justice demandent, quoique peut-être « d'une manière qui nous est inconnue..... Je reconnais « qu'on n'a pas même cette bonne volonté sans la grâce « de Dieu; d'autant que tout bien, naturel ou surnaturel, « vient de lui : mais c'est toujours assez qu'il ne faut « qu'avoir la volonté, et qu'il est impossible que Dieu « puisse demander une condition plus facile et plus rai- « sonnable. »

[2] « Quant à ceux qui manquent de capacité, il y en a « peut-être moins que l'on ne pense, et je crois que le « bon sens avec l'application peuvent suffire à tout ce qui « ne demande pas de la promptitude... Quelque différence « originale qu'il y ait entre nos âmes (comme je crois en « effet qu'il y en a), il est toujours sûr que l'une pourrait « aller aussi loin que l'autre (mais non pas peut-être aussi « vite), si elle était menée comme il faut. »

conséquence, ne fait pourtant rien à mon présent dessein.

§ 6. 3° *Défaut de volonté.*

En troisième lieu, il y a une autre sorte de gens qui manquent de preuves, non qu'elles soient au delà de leur portée, mais parce qu'ils ne veulent pas en faire usage. Quoiqu'ils aient assez de bien et de loisir, et qu'ils ne manquent ni de talents ni d'autres secours, ils n'en sont pas plus avancés pour cela. Un violent attachement au plaisir, ou une constante application aux affaires, détournent ailleurs les pensées de quelques-uns; une paresse et une négligence générale, ou bien une aversion particulière pour les livres, pour l'étude et la méditation, empêchent d'avoir absolument aucune pensée sérieuse: et quelques-uns, craignant qu'une recherche exempte de toute partialité ne fût point favorable aux opinions qui s'accommodent le mieux avec leurs préjugés, leur manière de vivre et leurs desseins, se contentent de recevoir, sans examen et sur la foi d'autrui, ce qu'ils trouvent qui leur convient le mieux, et qui est autorisé par la mode. Ainsi, quantité de gens, même de ceux qui pourraient faire autrement, passent leur vie sans s'informer des probabilités qu'il leur importe de connaître, bien loin d'en faire l'objet d'un assentiment fondé en raison; quoique ces probabilités soient si près d'eux, qu'ils n'ont qu'à tourner les yeux vers elles pour en être frappés. On connaît des personnes qui ne veulent pas lire une lettre qu'on suppose porter de méchantes nouvelles; et bien des gens évitent d'arrêter leurs comptes, ou de s'informer même de l'état de leur bien, parce qu'ils ont sujet de craindre que leurs affaires ne soient en fort mauvaise posture. Pour moi, je ne saurais dire comment des personnes, à qui de grandes richesses donnent le loisir de perfectionner leur entendement, peuvent s'accommoder d'une molle et lâche ignorance. Mais il me semble que ceux-là ont une idée bien basse de leur âme, qui emploient tous leurs revenus à des provisions pour le corps, sans songer à en employer aucune partie à se procurer les moyens d'acquérir des connaissances; qui prennent un grand soin de paraître toujours dans un équipage propre et brillant, et se croiraient malheureux avec des habits d'étoffe grossière, ou avec un justaucorps rapiécé; et qui pourtant souffrent sans peine que leur âme paraisse avec une livrée tout usée et couverte de méchants haillons, telle qu'elle lui a été présentée par le hasard, ou par le tailleur de son pays; c'est-à-dire, pour quitter la métaphore, imbue des opinions vulgaires que ceux qu'ils ont fréquentés leur ont inculquées. Je n'insisterai point ici pour faire voir combien cette conduite est déraisonnable, dans des personnes qui pensent à un état à venir, et à l'intérêt qu'ils y ont (ce qu'un homme raisonnable ne peut s'empêcher de faire quelquefois); je ne remarquerai pas non plus quelle honte c'est, à des gens qui méprisent si fort l'instruction, de se trouver ignorants dans des choses qu'ils sont intéressés à connaître. Mais une chose au moins qui vaut la peine d'être considérée par ceux qui se disent gentilshommes et de bonne maison, c'est qu'encore qu'ils regardent le crédit, le respect, la puissance et l'autorité, comme des apanages de leur naissance et de leur fortune, ils trouveront pourtant que tous ces avantages leur seront enlevés par des gens d'une plus basse condition, qui les surpassent en connaissances. Ceux qui sont aveugles, seront toujours conduits par ceux qui voient, ou bien ils tomberont dans la fosse; et celui dont l'entendement est ainsi plongé dans les ténèbres est sans doute le plus esclave et le plus dépendant de tous les hommes[1]. Nous avons montré, dans les exemples précédents, quelques-unes des causes de l'erreur où s'engagent les hommes, et comment il arrive que des doctrines probables ne sont pas toujours reçues avec un assentiment proportionné aux raisons qu'on peut avoir de leur probabilité. Du reste, nous n'avons considéré jusqu'ici que les probabilités dont on peut trouver des preuves, mais qui ne se présentent point à l'esprit de ceux qui embrassent l'erreur.

§ 7. 4° *Fausse mesure de probabilité.*

Il y a, en quatrième et dernier lieu, une autre sorte de gens, qui, lors même que les probabilités

[1] « Pour ce qui se rapporte à la foi, plusieurs regardent « la pensée qui les pourrait porter à la discussion comme « une tentation du démon, qu'ils ne croient pouvoir mieux « surmonter qu'en tournant l'esprit à toute autre chose... « Sans doute il serait à souhaiter que les hommes qui ont « du pouvoir eussent de la connaissance à proportion; « mais, quand le détail des arts, des sciences, de l'his- « toire et des langues n'y serait pas, un jugement solide « et exercé, et une connaissance des choses également « grande et générale (en un mot, un *summa rerum*), « pourrait suffire. Et, comme l'empereur Auguste avait « un abrégé des forces et besoins de l'État, qu'il appelait « *Brevia rerum imperii*, on pourrait avoir un abrégé des « intérêts de l'homme, qui mériterait d'être appelé *En-* « *chiridion sapientiæ* (Manuel de sagesse), si les hommes « voulaient avoir soin de ce qui leur importe le plus. »

réelles sont clairement exposées à leurs yeux, ne se rendent pourtant pas aux raisons manifestes sur lesquelles ils les voient établies, mais suspendent leur assentiment, ou le donnent à l'opinion la moins probable. Les personnes exposées à ce danger sont celles qui ont adopté de fausses mesures de probabilité, que l'on peut réduire à ces quatre :

1. *Propositions qui ne sont ni certaines ni évidentes en elles-mêmes (mais douteuses et fausses), prises pour principes.*
2. *Hypothèses reçues.*
3. *Passions ou inclinations dominantes.*
4. *Autorité.*

§ 8. 1° *Propositions douteuses prises pour principes.*

Le premier et le plus ferme fondement de probabilité, c'est la conformité qu'une chose a avec notre connaissance, et surtout avec cette partie de nos connaissances que nous avons reçue et que nous continuons de regarder comme autant de principes. Ces sortes de principes ont une si grande influence sur nos opinions, que c'est ordinairement par eux que nous jugeons de la vérité; et ils deviennent à tel point une mesure de probabilité pour nous, que ce qui ne peut s'accorder avec nos principes, bien loin de passer pour probable dans notre esprit, ne saurait être regardé comme possible. Le respect qu'on porte à ces principes est si grand, et leur autorité si fort au-dessus de toute autre autorité, que non-seulement nous rejetons le témoignage des hommes, mais même l'évidence de nos propres sens, lorsqu'ils viennent à déposer quelque chose de contraire à ces règles déjà établies. Je n'examinerai point ici combien la doctrine qui pose des principes innés, et que les principes ne doivent point être prouvés ou mis en question, a contribué à cela; mais ce que je ne ferai pas difficulté de soutenir, c'est qu'une vérité ne saurait être contraire à une autre vérité. D'où je prendrai la liberté de conclure que chacun devrait être soigneusement sur ses gardes lorsqu'il s'agit d'admettre quelque chose en qualité de principe; qu'il devrait l'examiner auparavant avec la dernière exactitude, et voir s'il connaît certainement que ce soit une chose véritable par elle-même et par sa propre évidence, ou bien si la forte assurance qu'il a qu'elle est véritable est uniquement fondée sur le témoignage d'autrui. Car, dès qu'un homme a adopté de faux principes, et qu'il s'est livré aveuglément à l'autorité d'une opinion qui n'est pas en elle-même évidemment véritable, il y a dans son entendement une pente inévitable qui ne saurait manquer de l'égarer.

§ 9. Il est généralement établi par la coutume que les enfants reçoivent de leurs pères et mères, de leurs nourrices, ou des personnes qui se tiennent autour d'eux, certaines propositions (et surtout sur le sujet de la religion), lesquelles étant une fois inculquées dans leur entendement, qui est sans précaution aussi bien que sans prévention, y demeurent fortement empreintes; et, qu'elles soient vraies ou fausses, y prennent à la fin de si fortes racines, par le moyen de l'éducation et d'une longue habitude, qu'il est tout à fait impossible de les en arracher. Car, lorsqu'ils sont devenus hommes faits, venant à réfléchir sur leurs opinions, et trouvant celles de cette espèce aussi anciennes dans leur esprit qu'aucune chose dont ils se puissent ressouvenir, sans avoir observé quand elles ont commencé d'y être introduites, ni par quel moyen ils les ont acquises, ils sont portés à les respecter comme des choses sacrées, ne voulant pas permettre qu'elles soient profanées, attaquées, ou mises en question; mais les regardant plutôt comme l'*Urim* et le *Thummim* que Dieu a mis dans leur âme, pour être les arbitres souverains et infaillibles de la vérité et de la fausseté, et autant d'oracles auxquels ils doivent en appeler dans toutes sortes de controverses.

§ 10. Cette opinion qu'un homme a conçue de ce qu'on appelle ses principes (quels qu'ils puissent être) étant une fois établie dans son esprit, il est aisé de se figurer comment il recevra une proposition, prouvée aussi clairement qu'il est possible, si elle tend à affaiblir l'autorité de ces oracles internes, ou qu'elle leur soit tant soit peu contraire; au lieu qu'il admet sans peine les choses les moins probables, et les absurdités les plus grossières, pourvu qu'elles s'accordent avec ces principes favoris. L'extrême obstination qu'on remarque dans les hommes à croire fortement des opinions directement opposées, quoique fort souvent également absurdes, parmi les différentes religions qui partagent le genre humain; cette obstination, dis-je, est une preuve évidente, aussi bien qu'une conséquence inévitable, de cette manière de raisonner sur des principes reçus par tradition : jusque-là que les hommes viennent à n'en pas croire leurs propres yeux, à renoncer à l'évidence de leurs sens, et à donner un dé-

menti à leur propre expérience, plutôt que d'admettre quoi que ce soit d'incompatible avec ces dogmes sacrés. Prenez un luthérien [1] de bon sens, à qui l'on ait constamment inculqué ce principe (dès que son entendement a commencé de recevoir quelques notions), qu'il doit croire ce que croit l'Église, c'est-à-dire, ceux de sa communion [2], de sorte qu'il n'ait jamais entendu mettre en question ce principe, jusqu'à ce que, parvenu à l'âge de quarante ou cinquante ans, il trouve quelqu'un qui ait des principes tout différents; quelle disposition n'a-t-il pas à recevoir sans peine la doctrine de la consubstantiation, non-seulement contre toute probabilité, mais même contre l'évidence manifeste de ses propres sens? Ce principe a une telle influence sur son esprit, qu'il croira que le pain qu'il voit est de la chair [3]. Et quel moyen prendrez-vous pour convaincre un homme de l'absurdité d'une opinion qu'il s'est mis en tête de soutenir, s'il a posé pour principe de raisonnement, avec quelques philosophes, qu'il doit croire sa raison (car c'est ainsi que les hommes appellent improprement les arguments qui découlent de leurs principes) contre le témoignage des sens? Qu'un fanatique prenne pour principe que lui ou son docteur est inspiré et conduit par une direction immédiate du Saint-Esprit; c'est en vain que vous attaquez ses dogmes par les raisons les plus évidentes. Et par conséquent, tous ceux qui ont été imbus de faux principes ne peuvent être touchés des probabilités les plus manifestes et les plus convaincantes, dans des choses qui sont incompatibles avec ces principes, jusqu'à ce qu'ils aient assez de candeur et d'ingénuité pour consentir à examiner ces principes mêmes, ce que plusieurs ne se permettent jamais.

§ 11. 2° *Hypothèses reçues.*

Après ces gens-là viennent ceux dont l'entendement est comme jeté au moule d'une hypothèse reçue, et dont la portée ne va pas au delà. La différence qu'il y a entre les précédents et ceux-ci, c'est que ces derniers admettent tout point de fait, et conviennent sur cela avec leurs adversaires, dont ils ne diffèrent que sur les raisons de la chose et sur la manière d'en expliquer l'opération. Ils ne se défient pas ouvertement de leurs sens, comme les premiers; ils peuvent écouter plus patiemment les instructions qu'on leur donne; mais ils ne veulent faire aucun fond sur les rapports qu'on leur fait pour expliquer les choses, ni céder à des probabilités, qui les convaincraient que les choses ne vont pas précisément de la même manière qu'ils l'ont déterminé en eux-mêmes. En effet, ne serait-ce pas une chose insupportable pour un savant professeur de voir renverser en un instant par un nouveau venu une autorité établie depuis trente ou quarante ans, soutenue par quantité de grec et de latin, acquise par bien des sueurs et des veilles, et confirmée par une barbe vénérable? Qui peut jamais espérer de réduire ce professeur à confesser que tout ce qu'il a enseigné à ses écoliers, pendant trente années, ne contient que des erreurs et des méprises, et qu'il leur a vendu bien

[1] Il y a dans l'anglais : *un catholique-romain.*

[2] Il y a encore dans l'anglais : *ou que le pape est infaillible.*

[3] « L'auteur paraît n'être pas assez instruit des sentiments des évangéliques, qui, en admettant la présence « du corps de notre Seigneur dans l'eucharistie, ont expliqué mille fois qu'ils ne veulent point de consubstantiation du pain et du vin avec la chair et le sang de Jésus-« Christ, et encore moins qu'une même chose soit chair « et pain ensemble. Ils enseignent seulement qu'en recevant les symboles visibles, on reçoit d'une manière invisible et surnaturelle le corps du Sauveur, sans qu'il « soit enfermé dans le pain. Et la présence qu'ils entendent « n'est point locale, ou spatiale pour ainsi dire, c'est-à-dire « déterminée par les dimensions du corps présent : de « sorte que tout ce que les sens y peuvent opposer ne les « regarde point. Et pour faire voir que les inconvénients « qu'on pourrait tirer de la raison ne les touchent point « non plus, ils déclarent que ce qu'ils entendent par la « substance du corps ne consiste point dans l'étendue ou « dimension; et ils ne font point difficulté d'admettre que « le corps glorieux de Jésus-Christ garde une certaine « présence ordinaire et locale, mais convenable à son état, « dans le lieu sublime où il se trouve, mais toute différente de cette présence sacramentale dont il s'agit ici, « ou de sa présence miraculeuse avec laquelle il gouverne « l'Église, qui fait qu'il est, non pas partout comme Dieu, « mais là où il veut bien être; ce qui est le sentiment des « plus modérés. De sorte que, pour montrer l'absurdité « de leur doctrine, il faudrait démontrer que toute l'essence du corps ne consiste que dans l'étendue et de ce « qui est uniquement mesuré par elle, ce que personne « n'a encore fait que je sache... Calvin et Bèze ont déclaré « le plus distinctement et le plus fortement du monde « que les symboles fournissent effectivement ce qu'ils représentent, et que nous devenons participants de la « substance même du corps et du sang de Jésus-Christ. « Et Calvin, après avoir réfuté ceux qui se contentent « d'une participation métaphorique de pensée et d'une « union de foi, ajoute qu'on ne pourra rien dire d'assez « fort, pour établir la réalité, qu'il ne soit prêt à signer, « pourvu qu'on évite la circonscription des lieux, ou la « diffusion des dimensions. De sorte qu'il paraît que, « dans le fond, sa doctrine était celle de Mélanchthon, et « même de Luther; comme Calvin le présume lui-même « dans une de ses lettres *. »

* Cette note prouve que Leibnitz n'a fait son travail que sur la traduction française de l'ouvrage de Locke.

cher de l'ignorance et de grands mots qui ne signifiaient rien? Quelles probabilités, dis-je, pourraient avoir assez de force pour produire un tel effet? Et qui est-ce qui pourra jamais être porté, par les arguments les plus pressants, à se dépouiller tout d'un coup de toutes ses anciennes opinions et de ses prétentions à un savoir à l'acquisition duquel il a donné tout son temps avec une application infatigable, et à prendre des notions toutes nouvelles, après avoir entièrement renoncé à tout ce qui lui faisait le plus d'honneur dans le monde? Tous les arguments qu'on peut employer pour l'engager à cela seront sans doute aussi peu capables de prévaloir sur son esprit que les efforts que fit Borée pour obliger le voyageur à quitter son manteau, qu'il tenait d'autant plus ferme que le vent soufflait avec plus de violence [1]. On peut rapporter à cet abus qu'on fait de fausses hypothèses des erreurs qui viennent d'une hypothèse véritable, ou de principes raisonnables, mais qu'on n'entend pas dans leur vrai sens. Rien de plus ordinaire que cela. Les exemples de ceux qui soutiennent différentes opinions, qu'ils fondent tous sur la vérité infaillible des saintes Écritures, en sont une preuve incontestable. Tous ceux qui se disent chrétiens reconnaissent que le texte de l'Évangile, qui dit μετανοεῖτε, oblige à un devoir fort important. Cependant, combien sera erronée la pratique de l'une des deux personnes qui, n'entendant que le français, supposeront, l'une, que cette expression signifie *Repentez-vous*, et l'autre, qu'elle signifie *Faites pénitence!*

§ 12. 3° *Passions dominantes.*

En troisième lieu, les probabilités qui sont contraires aux désirs et aux passions dominantes des hommes courent le même danger d'être rejetées. Que la plus grande probabilité qu'on puisse imaginer se présente d'un côté à l'esprit d'un avare, pour lui faire voir l'injustice et la folie de sa passion, et que de l'autre il voie de l'argent à gagner, il est aisé de prévoir de quel côté penchera la balance. Ces âmes de boue, semblables à des remparts de terre, résistent aux plus fortes batteries; et quoique peut-être la force de quelque argument évident fasse quelque impression sur elles en certaines rencontres, cependant elles demeurent fermes et tiennent bon contre la vérité, leur ennemie, qui voudrait les captiver ou les traverser dans leurs desseins. Dites à un homme passionnément amoureux qu'il est trompé; apportez-lui vingt témoins de l'infidélité de sa maîtresse; il y a dix à parier contre un que trois paroles obligeantes de cette infidèle renverseront en un moment tous leurs témoignages. *Quod volumus, facilè credimus.* « Nous croyons facilement ce que nous désirons »; c'est une vérité dont je crois que chacun a fait l'épreuve plus d'une fois : et, quoique les hommes ne puissent pas se déclarer ouvertement contre des probabilités manifestes, qui sont contraires à leurs sentiments, et qu'ils ne puissent pas en éluder la force, ils n'avouent pourtant pas la conséquence qu'on en tire. Ce n'est pas à dire que l'entendement ne soit porté de sa nature à suivre constamment le parti le plus probable; mais c'est que l'homme a la puissance de suspendre et d'arrêter ses recherches, et d'empêcher son esprit de s'engager dans un examen absolu et satisfaisant, aussi avant que la matière en question en est capable et le peut permettre. Or, jusqu'à ce qu'on en vienne là, il restera toujours ces deux moyens-ci d'échapper aux probabilités les plus apparentes.

§ 13. *Moyens d'échapper aux probabilités.* 1. *Sophisme supposé.*

Le premier, c'est que les arguments étant exprimés par des paroles, comme ils le sont pour la plupart, il peut y avoir quelque sophisme caché dans les termes; et que, s'il y a plusieurs conséquences de suite, il peut y en avoir quelqu'une qui soit mal liée. En effet, il y a fort peu

[1] « En effet les coperniciens ont éprouvé, dans leurs « adversaires, que les hypocrites, reconnus pour tels, ne « laissent pas d'être soutenus avec un zèle ardent; les « cartésiens ne sont pas moins positifs pour leurs parti- « cules cannelées et petites boules du second élément, « que si c'étaient des théorèmes d'Euclide; et il semble « que le zèle pour nos hypothèses n'est qu'un effet de la « passion que nous avons de nous faire respecter nous- « mêmes. Il est vrai que ceux qui ont condamné Galilée « ont cru que le repos de la terre était plus qu'une hypo- « thèse, car ils le jugeaient conforme à l'Écriture et à la « raison. Mais depuis, on s'est aperçu que la raison au « moins ne la soutenait plus; et, quant à l'Écriture, un « célèbre théologien, dans un ouvrage publié à Rome, « n'hésita point à déclarer que ce n'était que provision- « nellement qu'on entendait, dans le texte sacré, un vrai « mouvement du soleil; et que, si le sentiment de Co- « pernic se trouvait vérifié, on ne ferait point difficulté « de l'expliquer comme ce passage de Virgile : *Terræque « urbesque recedunt.* Cependant on ne laisse pas, en « Italie, en Espagne, et même dans les pays héréditaires « de l'empereur, de continuer à supprimer la doctrine de « Copernic, au grand préjudice de ces nations, dont les « esprits pourraient s'élever aux plus grandes découver- « tes, s'ils jouissaient d'une liberté raisonnable et philo- « sophique. »

de discours qui soient si serrés, si clairs et si justes, qu'ils ne puissent fournir à la plupart des gens un prétexte assez plausible de former ce doute, et de s'empêcher d'y donner leur consentement, sans avoir à se reprocher d'agir contre la sincérité ou contre la raison, par le moyen de cette ancienne réplique : *non persuadebis, etiam si persuaseris*, « quoique je ne puisse « vous répondre, je ne me rendrai pourtant « point. »

§ 14. 2. *Arguments supposés pour le parti contraire.*

En second lieu, je puis échapper aux probabilités manifestes et suspendre mon consentement sur ce fondement, que je ne sais pas encore tout ce qui peut être dit en faveur du parti contraire. C'est pourquoi, bien que je sois battu, il n'est pas nécessaire que je me rende, ne connaissant pas les forces qui sont en réserve. C'est un refuge contre la conviction, qui est si ouvert et d'une si vaste étendue, qu'il est difficile de déterminer dans quels cas on est tout à fait dans l'impossibilité d'y recourir.

§ 15. *Quelles probabilités déterminent l'assentiment.*

Il y a pourtant a cela des bornes; et lorsqu'un homme a recherché soigneusement tous les fondements de probabilité et d'improbabilite, lorsqu'il a fait tout son possible pour s'informer sincèrement de toutes les particularités de la question, et qu'il a assemblé exactement toutes les raisons qu'il a pu découvrir des deux côtés; dans la plupart des cas, il peut parvenir à connaître en somme de quel côté se trouve la probabilité. Car, sur certaines matières de raisonnement, il y a des preuves qui, étant des suppositions fondées sur une expérience universelle, sont si fortes et si claires; et, sur certains points de fait, les témoignages sont si universels, qu'on ne peut leur refuser son consentement. De sorte que nous pouvons conclure, à mon avis, qu'à l'égard des propositions où (encore que les preuves qui se présentent à nous soient fort considérables), on a pourtant des raisons suffisantes de soupçonner qu'il y a de l'ambiguïté dans les termes, ou qu'on peut produire des preuves d'un aussi grand poids en faveur du parti contraire; alors l'assentiment, la suspension ou le dissentiment sont souvent des actes volontaires. Mais, lorsque les preuves sont de nature à rendre la chose en question extrêmement probable, sans avoir un fondement suffisant de soupçonner qu'il y ait rien de sophistique dans les termes (ce qu'on peut découvrir avec un peu d'application), ni des preuves également fortes de l'autre côté, qui n'aient pas encore été découvertes (ce qu'en certains cas la nature de la chose peut encore montrer clairement à un homme attentif); je crois, dis-je, que dans cette occasion un homme qui a considéré mûrement ces preuves, ne peut guère refuser son consentement au côté de la question qui paraît avoir le plus de probabilité. S'agit-il, par exemple, de savoir si des caractères d'imprimerie, mêlés confusément ensemble, pourront se trouver souvent rangés de telle manière qu'ils tracent sur le papier un discours suivi; ou si un concours fortuit d'atomes qui ne sont pas dirigés par un agent intelligent, pourra former plusieurs fois des corps d'une certaine espèce d'animaux; dans ces cas et autres semblables, il n'y a personne qui, s'il y fait quelque réflexion, puisse douter le moins du monde quel parti prendre, ou être dans la moindre incertitude à cet égard. Enfin, lorsque la chose étant indifférente de sa nature, et entièrement dépendante des témoins qui en attestent la vérité, il ne peut y avoir aucun lieu de supposer qu'il y ait des témoignages aussi spécieux contre que pour le fait attesté, duquel on ne peut s'instruire que par voie de recherche, comme est, par exemple, de savoir s'il existait à Rome, il y a 1700 ans, un homme tel que Jules César; dans tous les cas de cette espèce, dis-je, je ne crois pas qu'il soit au pouvoir d'un homme raisonnable de refuser son assentiment, et d'éviter de se rendre à de telles probabilités. Je crois, au contraire, que dans d'autres cas moins évidents il est au pouvoir d'un homme raisonnable de suspendre son assentiment, et peut-être même de se contenter des preuves qu'il a, si elles favorisent l'opinion qui convient le mieux avec son inclination ou son intérêt, et d'arrêter là ses recherches. Mais, qu'un homme donne son consentement au côté où il voit le moins de probabilité, c'est une chose qui me paraît tout à fait impraticable, et aussi impossible qu'il l'est de croire qu'une même chose soit tout à la fois probable et non probable.

§ 16. *Dans quels cas il est en notre pouvoir de suspendre notre assentiment.*

Comme la connaissance n'est pas plus arbitraire que la perception, je ne crois pas que l'assentiment soit plus en notre pouvoir que la connaissance. Lorsque la convenance de deux

idées se montre à mon esprit, ou immédiatement, ou par le secours de la raison, je ne puis non plus refuser de l'apercevoir, ni éviter de la connaître, que je puis éviter de voir les objets vers lesquels je tourne les yeux et que je regarde en plein midi; et ce que je trouve le plus probable, après l'avoir soigneusement examiné, je ne puis refuser d'y donner mon consentement. Mais, quoique nous ne puissions pas nous empêcher de connaître la convenance de deux idées, lorsque nous venons à l'apercevoir; ni de donner notre assentiment à une probabilité, dès qu'elle se montre visiblement à nous, après un légitime examen de tout ce qui concourt à l'établir; nous pouvons pourtant arrêter les progrès de notre connaissance et de notre assentiment, en arrêtant nos perquisitions, et en cessant d'employer nos facultés à la recherche de la vérité. S'il n'en était pas ainsi, l'ignorance, l'erreur ou l'infidélité ne pourraient être un péché en aucun cas. Nous pouvons donc, en certaines rencontres, prévenir ou suspendre notre assentiment. Mais un homme versé dans l'histoire moderne ou ancienne peut-il douter s'il y a un lieu tel que Rome, ou s'il y a jamais eu un homme tel que Jules César? Sans doute, il y a des millions de vérités qu'un homme n'a aucun intérêt de connaître, ou dont il peut ne se pas croire intéressé à s'instruire : comme de savoir si Richard III[1] était bossu ou non, si Roger Bacon était mathématicien ou magicien, etc. Dans ces cas, et autres semblables, où personne n'a aucun intérêt à se déterminer d'un côté ou d'un autre (nulle de ses actions ou de ses desseins ne dépendant d'une telle détermination), il n'y a pas lieu de s'étonner que l'esprit embrasse l'opinion commune, ou se range au sentiment du premier venu. Ces sortes d'opinions sont de si peu d'importance, qu'on ne s'avise guère d'y faire plus d'attention qu'aux atomes insensibles qui s'agitent dans l'atmosphère. Elles sont dans l'esprit comme par hasard, et on les y laisse flotter en liberté. Mais, lorsque l'esprit juge que la proposition renferme quelque chose à quoi il prend intérêt, lorsqu'il croit que les conséquences qui suivent de ce qu'on la reçoit ou qu'on la rejette, sont importantes, et que le bonheur ou le malheur dépendent de prendre ou de rejeter le bon parti, de sorte qu'il s'applique sérieusement à en rechercher et examiner la probabilité; je pense qu'en ce cas-là nous n'avons pas le choix de nous déterminer pour le côté que nous voulons, s'il y a entre eux des différences tout à fait visibles. Dans ce cas, la plus grande probabilité déterminera, je crois, notre assentiment; car, un homme ne peut pas plus éviter de donner son assentiment, ou de prendre pour véritable le côté où il aperçoit une plus grande probabilité, qu'il ne peut éviter de reconnaître une chose pour véritable, lorsqu'il aperçoit la convenance ou la disconvenance de deux idées quelconques.

Si cela est ainsi, le fondement de l'erreur doit consister dans de fausses mesures de probabilité, comme le fondement du vice dans de fausses mesures du bien[1].

§ 17. 4° *L'autorité, fausse mesure de probabilité.*

La quatrième et dernière fausse mesure de probabilité, que j'ai dessein de remarquer, et qui retient plus de gens dans l'ignorance et dans l'erreur que toutes les autres ensemble, c'est ce que j'ai déjà avancé dans le chapitre précédent, qui est de prendre pour règle de notre assentiment les opinions communément reçues parmi nos amis, ou dans notre parti, entre nos voisins, ou dans notre pays. Combien de gens qui n'ont point d'autre fondement de leurs opinions que l'honnêteté supposée, ou le nombre de ceux d'une même profession! Comme si un honnête homme, ou un savant de profession ne pouvait point errer, ou que la vérité dût être établie par le suffrage de la multitude. Cependant, la plupart n'en demandent pas davantage pour se déterminer. Un tel sentiment a été attesté par la vénérable antiquité, il vient à moi sous le passeport des siècles précédents, donc, je suis à l'abri de l'erreur en le recevant : d'autres personnes ont été et sont dans la même opinion (car c'est là tout ce qu'on dit pour l'autoriser), et par con-

[1] Roi d'Angleterre.

[1] « J'ai fait voir précédemment que nous ne croyons « jamais ce que nous voulons, mais bien ce que nous « voyons le plus apparent; et que néanmoins nous pou- « vons nous faire croire indirectement ce que nous vou- « lons, en détournant l'attention d'un objet désagréable, « pour nous appliquer à un autre qui nous plaît. Ce qui « fait qu'en envisageant davantage les raisons d'un parti « favori, nous le croyons enfin plus vraisemblable. Quant « aux opinions où nous ne prenons guère d'intérêt, et que « nous recevons sur des raisons légères, cela se fait parce « que rien ne s'y oppose; nous trouvons que l'opinion « qu'on nous fait envisager favorablement surpasse autant « et plus le sentiment opposé (qui n'a rien pour lui dans « notre perception) que s'il y avait eu beaucoup de rai- « sons de part et d'autre; et nous nous apercevons de cet « avantage, sans penser à l'examen qui serait encore né- « cessaire pour juger, mais où rien ne nous convie. »

séquent j'ai raison de l'embrasser. Un homme serait tout aussi bien fondé à jouer à croix ou pile, pour savoir quelles opinions il devrait embrasser, qu'à les choisir sur de telles règles. Tous les hommes sont sujets à l'erreur, et plusieurs sont exposés à y tomber en plusieurs rencontres, par passion ou par intérêt. Si nous pouvions voir les secrets motifs qui font agir les personnes de nom, les savants et les chefs de parti, nous ne trouverions pas toujours que ce soit le pur amour de la vérité qui leur a fait recevoir les doctrines qu'ils professent et soutiennent publiquement. Une chose du moins fort certaine, c'est qu'il n'y a point d'opinion si absurde qu'on ne puisse embrasser sur le fondement dont je viens de parler; car on ne peut nommer aucune erreur qui n'ait ses partisans. De sorte qu'un homme ne manquera jamais de sentiers tortus, s'il croit être dans le bon chemin partout où il découvre des sentiers que d'autres ont tracés [1].

§ 18. *Les hommes ne sont pas engagés dans un si grand nombre d'erreurs qu'on s'imagine.*

Mais, malgré tout ce grand bruit qu'on fait dans le monde sur les erreurs et les diverses opinions des hommes, je suis obligé de dire, pour rendre justice au genre humain, qu'il n'y a pas tant de gens dans l'erreur, et entêtés de fausses opinions, qu'on le suppose ordinairement : non que je croie qu'ils embrassent la vérité, mais parce qu'en effet, sur ces doctrines, dont on fait tant de bruit, ils n'ont absolument point d'opinion ni aucune pensée positive. Car, si quelqu'un prenait la peine de catéchiser un peu la plus grande partie des partisans de la plupart des sectes qu'on voit dans le monde, il ne trouverait pas qu'ils aient en eux-mêmes aucun sentiment absolu sur ces matières qu'ils soutiennent avec tant d'ardeur : moins encore aurait-il sujet de penser qu'ils aient pris tels ou tels sentiments, sur l'examen des preuves et sur l'apparence des probabilités sur lesquelles ces sentiments sont fondés. Ils sont résolus de se tenir attachés au parti dans lequel l'éducation ou l'intérêt les a engagés ; et là, comme les simples soldats d'une armée, ils font éclater leurs clameurs et leur courage, selon qu'ils sont dirigés par leurs capitaines, sans jamais examiner la cause qu'ils défendent, ni même en prendre aucune connaissance. Si la vie d'un homme fait voir qu'il n'a aucun égard sincère pour la religion, quelles raisons pourrions-nous avoir de penser qu'il se rompt beaucoup la tête à étudier les opinions de son église, et examiner les fondements de telle ou telle doctrine? Il suffit à un tel homme d'obéir à ses conducteurs, d'avoir toujours la main et la langue prêtes à soutenir la cause commune, et de se rendre par là recommandable à ceux qui peuvent le mettre en crédit, lui procurer des emplois, ou de l'appui dans la société. Et voilà comment les hommes deviennent partisans et défenseurs des opinions dont ils n'ont jamais été convaincus ou instruits, et dont ils n'ont même jamais eu dans la tête les idées les plus superficielles. De sorte qu'encore qu'on ne puisse point dire qu'il y ait dans le monde moins d'opinions absurdes ou erronées, qu'il n'y en a : il est pour-

[1] « Les opinions reçues ont pour elles quelque chose « approchant de ce qu'on appelle *présomption*, chez les « jurisconsultes ; et quoiqu'on ne soit point obligé de les « suivre toujours sans preuves, on n'est pas autorisé non « plus à les détruire dans l'esprit des autres, sans avoir « des preuves contraires. C'est qu'il n'est point permis de « rien changer sans raison. On a fort disputé sur l'*argu-* « *ment tiré du grand nombre* des approbateurs d'un « sentiment ; mais tout ce qu'on peut tirer de cet argu- « ment, lorsqu'il s'agit d'approuver une raison, et non « pas d'attester un fait, ne peut être réduit qu'à ce que « je viens de dire. Et comme cent chevaux ne courent pas « plus vite qu'un cheval, quoi qu'ils puissent tirer davan- « tage, il en est de même de cent hommes comparés à un « seul ; ils ne sauraient aller plus droit, mais ils travaille- « ront plus efficacement ; ils ne sauraient mieux juger, « mais ils seront capables de fournir plus de matière où « le jugement puisse être exercé. C'est ce qu'exprime le « proverbe : *plus vident oculi quàm oculus.* On le re- « marque dans les assemblées, où véritablement quantité « de considérations sont mises sur le tapis, qui seraient « peut-être échappées à un ou deux ; mais on court risque « souvent de ne point prendre le meilleur parti, en con- « cluant sur toutes ces considérations, lorsqu'il n'y a « point de personnes habiles chargées de les considérer « et de les peser. C'est pourquoi quelques théologiens ju- « dicieux du parti de Rome, voyant que l'autorité de « l'Église, c'est-à-dire celle des plus élevés en dignité et « des plus appuyés par la multitude, ne pouvait être sûre « en matière de raisonnement, l'ont réduite à la seule at- « testation des faits, sous le nom de tradition... On peut « distinguer entre enseigner et embrasser un sentiment : « il n'y a point de serment au monde, ni de défense, qui « puisse forcer un homme à demeurer dans la même opi- « nion, car les sentiments sont involontaires en eux- « mêmes : mais il se peut et doit abstenir d'enseigner une « doctrine qui passe pour dangereuse, à moins qu'il ne s'y « trouve obligé en conscience. Et en ce cas, il faut se dé- « clarer sincèrement et sortir de son poste, quand on a été « chargé d'enseigner, supposé qu'on le puisse sans un « danger extrême, qui pourrait forcer à quitter sans bruit « Et on ne voit guère d'autre moyen d'accorder les droits « du public et des particuliers : l'un devant empêcher ce « qu'il juge mauvais, et l'autre ne pouvant point se dis- « penser des devoirs exigés par sa conscience. »

tant certain qu'il y a moins de personnes qui y donnent un assentiment actuel, et qui les prennent faussement pour des vérités, qu'on ne s'imagine communément[1].

CHAPITRE XXI.

De la division des sciences.

§ 1. *Les sciences divisées en trois espèces.*

Tout ce qui peut entrer dans la sphère de l'entendement humain, étant, en premier lieu, ou la nature des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, leurs relations et leur manière d'opérer; ou, en second lieu, ce que l'homme lui-même est obligé de faire, en qualité d'agent raisonnable et volontaire, pour parvenir à quelque fin, et particulièrement à la félicité; ou, en troisième lieu, les moyens par où l'on peut acquérir la connaissance de ces choses, et la communiquer aux autres; je crois qu'on peut diviser proprement la science en trois espèces.

§ 2. 1° *Physique.*

La première est la connaissance des choses, comme elles sont dans leur propre existence, dans leurs constitutions, propriétés et opérations. Par où je n'entends pas seulement la matière et le corps, mais aussi les esprits, qui ont leurs natures, leurs constitutions, leurs opérations particulières, aussi bien que les corps. C'est ce que j'appelle *Physique*[1] ou philosophie naturelle, en prenant ce mot dans un sens un peu plus étendu qu'on ne le fait ordinairement. La fin de cette science n'est que simple spéculation; et tout ce qui peut en fournir le sujet à l'esprit de l'homme, est de son district; soit Dieu lui-même, les anges, les esprits, les corps, ou quelqu'une de leurs affections, comme le nombre et la figure, etc.

§ 3. 2° *Pratique.*

La seconde, que je nomme *Pratique*[2], enseigne les moyens de bien appliquer nos propres puissances et actions, pour obtenir des choses bonnes et utiles. Ce qu'il y a de plus considérable, sous ce chef, c'est la morale, qui consiste à découvrir les règles et les mesures des actions humaines, qui conduisent au bonheur, et les moyens de mettre ces règles en pratique. Cette seconde science se propose pour fin, non pas la simple spéculation et la connaissance de la vérité, mais la justice, et une conduite qui y soit conforme.

§ 4. 3° *Connaissance des signes.*

Enfin, la troisième peut être appelée Σημειωτική, ou science des signes; et, comme les mots en font la plus ordinaire partie, elle est aussi nommée assez proprement *Logique*[3]. Son emploi consiste à considérer la nature des signes dont l'esprit se sert, pour entendre les choses, ou pour communiquer sa connaissance aux autres. Car, puisque entre les choses que l'esprit contemple, il n'y en a aucune, excepté lui-même, qui soit présente à l'entendement, il est nécessaire que quelque autre chose se présente à lui comme signe ou représentation de la chose qu'il considère, et ce sont les idées. Mais, parce que la scène des idées qui constitue les pensées d'un homme, ne peut pas paraître immédiatement à la vue d'un autre homme, ni être conservée ailleurs que dans la mémoire, qui n'est pas un dépôt très-sûr, nous avons besoin d'attacher nos idées à des signes pour pouvoir nous communiquer réciproquement nos pensées, aussi

[1] « Cette justice que l'auteur rend ici au genre humain « ne tourne point à sa louange; et les hommes seraient « plus excusables de suivre sincèrement leurs opinions, « que de les contrefaire par intérêt. Peut-être y a-t-il plus « de sincérité dans leur fait, que M. Locke ne semble le « faire entendre. Car, sans aucune connaissance de cause, « ils peuvent être parvenus à une *foi implicite*, en se « soumettant généralement et quelquefois aveuglément, « mais souvent de bonne foi, au jugement des autres, « dont ils ont une fois reconnu l'autorité. Il est vrai que « l'intérêt qu'ils y trouvent contribue à cette soumission, « mais cela n'empêche point qu'enfin l'opinion ne se forme. « On se contente, dans l'Église romaine, de cette foi implicite à peu près, n'y ayant peut-être point d'article dû « à la révélation, qui y soit jugé absolument *fondamental*, et qui y passe pour nécessaire *necessitate medii*, « c'est-à-dire, dont la croyance soit une condition nécessaire du salut. Et ils le sont tous *necessitate præcepti*, « par la nécessité qu'on y enseigne d'obéir à l'Église, « comme on l'appelle, et de donner toute l'attention due « à ce qui y est proposé, le tout sous peine de péché mortel. Mais cette nécessité n'exige qu'une docilité raisonnable, et n'oblige point absolument à l'assentiment, « suivant les plus savants docteurs de cette Église. Le « cardinal Bellarmin même crut que rien n'était meilleur « que cette foi d'enfant qui se soumet à une autorité établie, et il raconte avec approbation l'adresse d'un moribond, qui éluda le diable par ce cercle qu'on lui entendit répéter souvent :

« Je crois tout ce que croit l'Église,
« L'Église croit ce que je crois. »

[1] Φυσική.

[2] Πρακτική.

[3] Λογική, du mot λόγος, qui signifie *parole*, *discours*.

bien que pour les enregistrer pour notre propre usage. Les signes que les hommes ont trouvés les plus commodes, et dont ils ont fait par conséquent un usage plus général, ce sont les sons articulés. C'est pourquoi, la considération des idées et des mots, en tant qu'ils sont les grands instruments de la connaissance, fait une partie assez importante de la contemplation de ceux qui veulent envisager la connaissance humaine dans toute son étendue. Et peut-être que si l'on s'appliquait attentivement et avec tout le soin possible à cette dernière espèce de science, qui considère les idées et les mots, il en résulterait une logique et une critique fort différentes de celles que l'on connaît jusqu'à présent.

§ 5. *C'est là la première division des objets de notre connaissance.*

Voilà, ce me semble, la première, la plus générale et la plus naturelle division des objets de notre entendement. Car l'homme ne peut appliquer ses pensées qu'à la contemplation des choses mêmes, pour découvrir la vérité; ou aux choses qui sont en sa puissance, c'est-à-dire, à ses propres actions, pour parvenir à ses fins; ou aux signes dont l'esprit se sert, dans l'une et l'autre de ces recherches, et dans le juste arrangement de ces signes mêmes, pour s'instruire plus exactement lui-même. Or, comme ces trois objets (je veux dire les choses, en tant qu'elles peuvent être connues en elles-mêmes; les actions, en tant qu'elles dépendent de nous par rapport à notre bonheur; et l'usage légitime des signes, pour parvenir à la connaissance) sont essentiellement différents, ils m'ont semblé aussi former comme trois grandes provinces, dans le monde intellectuel, entièrement séparées et distinctes l'une de l'autre [1].

[1] « Cette division a déjà été célèbre chez les anciens; « car, sous le nom de *logique*, ils comprenaient encore, « comme fait M. Locke, tout ce qu'on rapporte aux pa- « roles et à l'explication de nos pensées, *artes dicendi*. « Cependant, il y a de la difficulté là-dedans : car la « science de raisonner, de juger, d'inventer, paraît bien « différente de la connaissance des étymologies des mots « et de l'usage des langues, qui est quelque chose d'indé- « fini et d'arbitraire. De plus, en expliquant les mots, on « est obligé de faire une excursion dans les sciences « mêmes, comme il paraît par les dictionnaires; et d'un « autre côté, on ne saurait traiter la science, sans donner « en même temps les définitions des termes. Mais la prin- « cipale difficulté, qui se trouve dans cette division des « sciences, est que chaque partie paraît engloutir le tout. « Premièrement, la morale et la logique tomberont dans « la physique, prise aussi généralement qu'on vient de « dire; car, en parlant des esprits, c'est-à-dire, des subs- « tances qui ont de l'entendement et de la volonté, et en « expliquant cet entendement, vous y ferez entrer toute « la logique; et en expliquant, dans la doctrine des es- « prits, ce qui appartient à la volonté, il faudrait parler « du bien et du mal, de la félicité et de la misère; et il « ne tiendra qu'à vous de pousser assez toute cette doc- « trine, pour y faire entrer toute la philosophie pratique. « Réciproquement tout pourrait entrer dans la philosophie « pratique, comme servant à la félicité. On considère avec « raison la théologie comme une science pratique : et la « jurisprudence, aussi bien que la médecine, ne le sont « pas moins; de sorte que la doctrine de la félicité hu- « maine, ou de notre bien et de notre mal, absorbera « toutes ces connaissances, lorsqu'on voudra expliquer « suffisamment tous les moyens qui servent à la fin que « la raison se propose. Et, en traitant toutes les matières « par dictionnaires, suivant l'ordre alphabétique, la doc- « trine des langues, que notre auteur met dans la logique, « avec les anciens, c'est-à-dire, dans la discursive, s'em- « parera à son tour du territoire des deux autres. Voilà « donc les trois grandes provinces de l'encyclopédie en « guerre continuelle, puisque l'une entreprend toujours « sur les droits des autres.

« Les Nominaux ont cru qu'il y avait autant de sciences « particulières que de vérités, lesquelles composaient « après des tous, selon qu'on les arrangeait; et d'autres « comparent le corps entier de nos connaissances à un « océan, qui est tout d'une pièce, et qui n'est divisé en « Calédonien, Atlantique, Éthiopique, Indien, que par « des lignes arbitraires.

« Il se trouve ordinairement qu'une même vérité peut « être placée en différents endroits, selon les termes « qu'elle contient, et même selon les termes moyens, ou « causes dont elle dépend, et selon les suites et les effets « qu'elle peut avoir. Une proposition catégorique simple « n'a que deux termes; mais une proposition hypothéti- « que en peut avoir quatre, sans parler des énonciations « composées. Une histoire mémorable peut être placée « dans les annales de l'histoire universelle, et dans l'his- « toire du pays où elle est arrivée, et dans l'histoire de la « vie d'un homme qui y est intéressé. Et, supposé qu'il « s'y agisse de quelque beau précepte de morale, de quel- « que stratagème de guerre, de quelque invention utile « pour les arts qui servent à la commodité de la vie, ou « à la santé des hommes, cette même histoire sera rap- « portée utilement à la science ou à l'art qu'elle regarde; « et même on en pourra faire mention en deux endroits « de cette science, savoir dans l'histoire de la discipline, « pour raconter son accroissement effectif, et aussi dans « les préceptes, pour les confirmer et éclaircir par des « exemples..... On voit par là qu'une même vérité peut « avoir beaucoup de places, selon les différents rapports « qu'elle peut avoir. Et ceux qui rangent une bibliothèque, « ne savent bien souvent où placer quelques livres, étant « suspendus entre deux ou trois endroits également con- « venables.

« Mais ne parlons maintenant que des doctrines géné- « rales, et mettons à part les faits singuliers, l'histoire et « les langues. Je trouve deux dispositions principales de « toutes les vérités doctrinales, dont chacune aurait son « mérite, et qu'il serait bon de joindre. L'une serait *syn-* « *thétique et théorique*, rangeant les vérités selon l'ordre « des preuves, comme font les mathématiciens; de sorte « que chaque proposition viendrait après celle dont elle

« dépend. L'autre disposition serait *analytique et pratique*, « commençant par le but des hommes, c'est-à-dire, « par les biens, dont le comble est la félicité, et cherchant « par ordre les moyens qui servent à acquérir ces biens, « ou à éviter les maux contraires. Et ces deux méthodes « ont lieu dans l'encyclopédie, en général, comme encore « quelques-uns les ont pratiquées dans les sciences particulières. « Car la géométrie même, traitée synthétiquement « par Euclide comme une science, a été traitée par « quelques autres comme un art, et pourrait néanmoins « être traitée démonstrativement sous cette forme, qui en « montrerait toute l'invention : par exemple, si quelqu'un « se proposait de mesurer toutes sortes de figures planes, « et, commençant par les rectilignes, s'avisait qu'on les « peut partager en triangles, et que chaque triangle est « la moitié d'un parallélogramme, et que les parallélogrammes « peuvent être réduits aux rectangles, dont la « mesure est aisée. Mais en écrivant toute l'encyclopédie « suivant ces deux dispositions ensemble, on pourrait « prendre des mesures de renvoi, pour éviter les répétitions.

« A ces deux dispositions, il faudrait joindre *la troisième suivant les termes*, qui en effet ne serait qu'une « espèce de *répertoire*, soit systématique, rangeant les « termes suivant certains prédicaments, qui seraient communs « à toutes les nations ; soit alphabétique, selon la « langue reçue parmi les savants. Or, ce répertoire serait « nécessaire, pour trouver ensemble toutes les propositions « où le terme entre d'une manière assez remarquable : « car, suivant les deux voies précédentes, où les « vérités sont rangées selon leur origine et selon leur « usage, les vérités qui regardent un même terme ne sauraient « se trouver ensemble. Par exemple, il n'a point « été permis à Euclide, lorsqu'il enseignait à trouver la « moitié d'un angle, d'y ajouter le moyen d'en trouver « le tiers, parce qu'il aurait fallu parler des sections « coniques, dont on ne pouvait pas encore prendre connaissance « en cet endroit. Mais le répertoire peut et doit « indiquer les propositions importantes qui regardent un « même sujet, et nous manquons encore, en géométrie, « d'un tel répertoire, qui serait d'un grand usage, même « pour faciliter l'invention et avancer la science ; car il « soulagerait la mémoire, et nous épargnerait souvent « la peine de chercher de nouveau ce qui est déjà tout « trouvé. Et ces répertoires encore serviraient, à plus « forte raison, dans les autres sciences, où l'art de raisonner « a moins de pouvoir, et seraient surtout d'une « extrême nécessité dans la médecine. Mais l'art de faire « de tels répertoires ne serait pas des moindres.

« Or, considérant ces trois dispositions, je trouve cela « de curieux, qu'elles répondent à l'ancienne division que « M. Locke a renouvelée, qui partage la science, ou la « philosophie, en théorique, pratique et discursive, ou « bien en physique, morale et logique. Car la disposition « synthétique répond à la théorique, l'analytique à la « pratique, et celle du répertoire selon les termes à la logique : « de sorte que cette ancienne division va fort bien, « pourvu qu'on l'entende comme je viens d'expliquer ces « dispositions ; c'est-à-dire, non pas comme des sciences « distinctes, mais comme des arrangements divers des « mêmes vérités, autant qu'on juge à propos de les répéter.

« Il y a encore une division civile des sciences, selon « les facultés et les professions : on s'en sert dans les « universités et dans les arrangements des bibliothèques, « à peu près comme les libraires dans leurs catalogues. « Cette division civile et reçue, selon les quatre facultés, « n'est point à mépriser. La *théologie* traite de la félicité « éternelle et de tout ce qui s'y rapporte, autant que cela « dépend de l'âme et de la conscience : c'est comme une « jurisprudence qui regarde ce qu'on dit être *de foro interno*, « et emploie des substances et intelligences invisibles. « La *jurisprudence* a pour objet le gouvernement « et les lois, dont le but est la félicité des hommes, autant « qu'on y peut contribuer par l'extérieur et le sensible ; « mais elle ne regarde principalement que ce qui « dépend de la nature de l'esprit, et n'entre point fort « avant dans le détail des choses corporelles, dont elle « suppose la nature, pour les employer comme des « moyens. Ainsi, elle se décharge d'abord d'un grand « point, qui regarde la santé, la vigueur et la perfection « du corps humain, dont le soin est départi à la faculté « de *médecine*. Quelques-uns ont cru avec quelque raison « qu'on pourrait ajouter aux autres la *faculté économique*, « qui comprendrait les arts mathématiques et mécaniques, « et tout ce qui regarde le détail de la subsistance « des hommes et des commodités de la vie, où « l'*agriculture* et l'*architecture* seraient comprises. Mais « on abandonne à la faculté de la *philosophie*, tout ce « qui n'est pas compris dans les trois facultés qu'on appelle « supérieures. On l'a fait assez mal, car c'est sans « donner moyen à ceux qui sont de cette quatrième faculté, « de se perfectionner par la pratique, comme peuvent « faire ceux qui enseignent les autres facultés. Ainsi, « excepté peut-être les mathématiques, on ne considère « la faculté de philosophie que comme une introduction « aux autres. C'est pourquoi l'on veut que la jeunesse y « apprenne l'histoire et les arts de parler, et quelques rudiments « de la théologie et de la jurisprudence naturelles, « indépendantes des lois divines et humaines, sous le « titre de Métaphysique ou Pneumatique, de Morale et de « Politique, avec quelque peu de Physique encore pour « servir aux jeunes médecins.

« C'est là la division civile des sciences, suivant les « corps et professions des savants qui les enseignent, « sans parler des professions de ceux qui travaillent pour « le public, autrement que par leurs discours, et qui devraient « être dirigés par les vrais savants, si les mesures « du savoir étaient bien prises. Et même, dans les arts « manuels plus nobles, le savoir a été fort bien allié avec « l'opération, et pourrait l'être davantage. Comme en « effet on les allia ensemble, dans la médecine, non-seulement « autrefois, chez les anciens (où les médecins « étaient en même temps chirurgiens et apothicaires), « mais encore aujourd'hui, surtout chez les chimistes. « Cette alliance de la pratique et de la théorie se voit aussi « à la guerre, et chez ceux qui enseignent ce qu'on appelle « les exercices, comme aussi chez les peintres, ou « sculpteurs et musiciens, et chez quelques autres espèces « de *virtuosi*. Et, si les principes de toutes ces professions « et arts, et même des métiers, étaient enseignés « pratiquement chez les philosophes, ou dans quelques « autres facultés de savants que ce pourrait être, ces savants « seraient véritablement les précepteurs du genre « humain. Mais il faudrait changer en bien des choses « l'état présent de la littérature et de l'éducation de la « jeunesse, et par conséquent de la police. Et, quand je « considère combien les hommes sont avancés en connaissance, « depuis un siècle ou deux, et combien il leur « serait aisé d'aller incomparablement plus loin, pour se « rendre heureux, je ne désespère point qu'on ne vienne à « quelque amendement plus considérable, dans un temps

« plus tranquille, sous quelque grand prince que Dieu « pourra susciter pour le bien du genre humain *. »

* Les notes, au nombre de 317, qui accompagnent cette nouvelle édition de l'*Essai* de Locke, sont extraites, ainsi que l'*Avant-propos* qui se trouve dans le premier volume, d'un livre intitulé : ŒUVRES PHILOSOPHIQUES *latines et françaises de feu* M. DE LEIBNITZ, *tirées de ses manuscrits qui se conservent dans la bibliothèque royale à Hanovre, et publiées par M. Rud. Eric. Raspe, avec une préface de M. Kaestner, professeur en mathématiques à Gœttingue* (1 vol. in-4° de 540 et XVI pages ; Amsterdam, 1765). La partie la plus considérable de ce volume est un traité, en forme de dialogue, ayant pour titre : *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain, par l'auteur du Système de l'harmonie préétablie* ; Leibnitz y a suivi la division des livres, des chapitres et des paragraphes du livre de Locke.

APPENDICE.

PRINCIPES

DE LA NATURE ET DE LA GRACE, FONDÉES EN RAISON.

1. La substance est un être capable d'action. Elle est simple ou composée. La *substance simple* est celle qui n'a point de parties. La *composée* est l'assemblage des substances simples, ou des MONADES. *Monas* est un mot grec qui signifie l'*unité*, ou ce qui est un.

Les composés, ou les corps, sont des multitudes; et les substances simples, les vies, les âmes, les esprits, sont des unités. Et il faut bien qu'il y ait des substances simples partout, parce que sans les simples il n'y aurait point de composés; et par conséquent toute la nature est pleine de vie.

2. Les *monades*, n'ayant point de parties, ne sauraient être formées ni défaites. Elles ne peuvent commencer ni finir naturellement, et durent par conséquent autant que l'univers, qui sera changé, mais qui ne sera point détruit. Elles ne sauraient avoir des figures, autrement elles auraient des parties; et, par conséquent, une *monade* en elle-même, et dans le moment, ne saurait être discernée d'une autre que par ses qualités et actions internes, lesquelles ne peuvent être autre chose que ses perceptions (c'est-à-dire les représentations du composé ou de ce qui est dehors dans le simple), et ses *appétitions* (c'est-à-dire ses tendances d'une perception à l'autre), qui sont les principes du changement. Car la simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple; et elles doivent consister dans la variété des rapports aux choses qui sont au dehors.

C'est comme dans un *centre* ou point, tout simple qu'il est, se trouve une infinité d'angles formés par les lignes qui y concourent.

3. Tout est plein dans la nature. Il y a des substances simples, séparées effectivement les unes des autres par des actions propres, qui changent continuellement leurs rapports; et chaque substance simple ou *monade* qui fait le centre d'une substance composée (comme par exemple d'un animal), et le principe de son *unité*, est environnée d'une *masse* composée par une infinité d'autres *monades* qui constituent le *corps propre* de cette *monade centrale*, suivant les affections duquel elle représente, comme dans une manière de centre, les choses qui sont hors d'elle; et ce *corps* est *organique* quand il forme une manière d'automate ou de machine de la nature, qui est machine non-seulement dans le tout, mais encore dans les plus petites parties qui se peuvent faire remarquer. Et comme, à cause de la plénitude du monde, tout est lié, et chaque corps agit sur chaque autre corps, plus ou moins, selon la distance, en est affecté par réaction; il s'ensuit que chaque *monade* est un miroir vivant, ou doué d'action interne, représentatif de l'univers, suivant son point de vue, et aussi réglé que l'univers même, et les perceptions dans la *monade* naissent les unes des autres par les lois des appétits, ou des *causes finales* du *bien* et du *mal*, qui consistent dans les perceptions remarquables, réglées ou déréglées; comme les changements des corps et les phénomènes au dehors naissent les uns des autres, par les lois des *causes efficientes*, c'est-à-dire des mouvements. Ainsi, il y a une *harmonie* parfaite entre les perceptions de la *monade*, et les mouvements des corps, préétablie d'abord entre le système des causes efficientes, et celui des causes finales. Et c'est en cela que consiste l'*accord* et l'union physique de l'*âme* et du *corps*, sans que l'un puisse changer les lois de l'autre.

4. Chaque *monade*, avec un corps particulier, fait une substance vivante. Ainsi, il n'y a pas seulement de la vie partout, jointe aux membres ou organes, mais même il y a une infinité de degrés dans les *monades*, les unes dominant plus ou moins sur les autres. Mais, quand la *monade* a des organes si ajustés, que par leur moyen il y a du relief et du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent, et par conséquent dans les perceptions qui les représentent (comme, par exemple, lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux, les rayons de la lumière sont concentrés, et agissent avec plus de force), cela peut aller jusqu'au *sentiment*, c'est-à-dire, jusqu'à une perception accompagnée de mémoire, à savoir, dont un certain écho demeure longtemps pour se faire entendre dans l'occasion; et un tel vivant est appelé *animal*, comme sa *monade* est appelée une *âme*. Et, quand cette âme est élevée jusqu'à la *raison*, elle est quelque chose de plus sublime, et on la compte parmi les *esprits*, comme il sera expliqué tantôt.

Il est vrai que les animaux sont quelquefois dans l'état de simples vivants, et leurs âmes dans l'état de simples *monades*, savoir, quand leurs perceptions ne sont pas assez distinguées pour qu'on s'en puisse souvenir, comme il arrive dans un profond sommeil sans songes, ou dans un évanouissement; mais les perceptions devenues entièrement confuses se doivent redévelopper dans les animaux, par les

raisons que je dirai tantôt. Ainsi il est bon de faire distinction entre la *perception*, qui est l'état intérieur de la *monade* représentant les choses externes, et l'*aperception* qui est la *conscience*, ou la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes, ni toujours à la même âme. Et c'est faute de cette distinction que les cartésiens ont manqué, en comptant pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas, comme le peuple compte pour rien les corps insensibles. C'est aussi ce qui a fait croire aux mêmes cartésiens que les seuls esprits sont des *monades*, qu'il n'y a point d'âmes des bêtes, et encore moins d'autres *principes de vie*. Et comme ils ont trop choqué l'opinion commune des hommes, en refusant le sentiment aux bêtes, ils se sont trop accommodés, au contraire, aux préjugés du vulgaire, en confondant un long étourdissement, qui vient d'une grande confusion des perceptions, avec une *mort à la rigueur*, où toute la perception cesserait; ce qui a confirmé l'opinion mal fondée de la destruction de quelques âmes, et le mauvais sentiment de quelques esprits forts prétendus, qui ont combattu l'immortalité de la nôtre.

5. Il y a une liaison dans les perceptions des animaux, qui a quelque ressemblance avec la *raison;* mais elle n'est fondée que dans la mémoire des faits, et nullement dans la connaissance des causes. C'est ainsi qu'un chien fuit le bâton dont il a été frappé, parce que la mémoire lui représente la douleur que ce bâton lui a causée. Et les hommes, en tant qu'ils sont empiriques, c'est-à-dire, dans les trois quarts de leurs actions, n'agissent que comme des bêtes: par exemple, on s'attend qu'il fera jour demain, parce qu'on l'a toujours expérimenté ainsi. Il n'y a qu'un astronome qui le prévoie par raison; et même cette prévision manquera enfin, quand la cause du jour, qui n'est point éternelle, cessera. Mais le *raisonnement* véritable dépend des vérités nécessaires ou éternelles, comme sont celles de la logique, des nombres, de la géométrie, qui font la connexion indubitable des idées, et les conséquences immanquables. Les animaux où ces conséquences ne se remarquent point, sont appelés *bêtes;* mais ceux qui connaissent ces vérités nécessaires, sont proprement ceux qu'on appelle *animaux raisonnables*, et leurs âmes sont appelées *esprits*. Ces âmes sont capables de faire des actes réflexifs, et de considérer ce qu'on appelle *moi*, *substance*, *monade*, *âme*, *esprit;* en un mot, les choses et les vérités immatérielles. Et c'est ce qui nous rend susceptibles des sciences ou des connaissances démonstratives.

6. Les recherches des modernes nous ont appris, et la raison l'approuve, que les vivants dont les organes nous sont connus, c'est-à-dire, les plantes et les animaux, ne viennent point d'une putréfaction ou d'un chaos, comme les anciens l'ont cru, mais de semences *préformées*, et par conséquent de la transformation des vivants préexistants. Il y a de petits animaux dans les semences des grands, qui, par le moyen de la conception, prennent un revêtement nouveau qu'ils s'approprient, et qui leur donne moyen de se nourrir et de s'agrandir, pour passer sur un plus grand théâtre, et faire la propagation du grand animal. Il est vrai que les âmes des animaux spermatiques humains ne sont point raisonnables, et ne le deviennent que lorsque la conception détermine ces animaux a la nature humaine. Et comme les animaux généralement ne naissent point entièrement dans la conception ou *génération*, ils ne périssent pas entièrement non plus dans ce que nous appelons *mort;* car il est raisonnable que ce qui ne commence pas naturellement, ne finisse pas non plus dans l'ordre de la nature. Ainsi, quittant leur masque ou leur guenille, ils retournent seulement à un théâtre plus subtil, où ils peuvent pourtant être aussi sensibles et aussi bien réglés que dans le plus grand. Et ce qu'on vient de dire des grands animaux a encore lieu dans la génération et la mort des animaux spermatiques plus petits, à proportion desquels ils peuvent passer pour grands; car tout va à l'infini dans la nature.

Ainsi, non-seulement les âmes, mais encore les animaux, sont ingénérables et impérissables; ils ne sont que développés, enveloppés, revêtus, dépouillés, transformés; les âmes ne quittent jamais tout leur corps, et ne passent point d'un corps dans un autre corps qui leur soit entièrement nouveau.

Il n'y a donc point de *métempsycose*, mais il y a *métamorphose;* les animaux changent, prennent, et quittent seulement des parties: ce qui arrive peu à peu, et par petites parcelles insensibles, mais continuellement, dans la nutrition; et tout d'un coup, notablement, mais rarement, dans la conception, ou dans la mort, qui font acquérir ou perdre tout à la fois.

7. Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples physiciens: maintenant il faut s'élever à la métaphysique, en nous servant du *grand principe*, peu employé communément, qui porte que *rien ne se fait sans raison suffisante;* c'est-à-dire, que rien n'arrive sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses, de rendre une raison qui suffise pour déterminer pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire, sera: *Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?* Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison *pourquoi elles doivent exister ainsi*, et non autrement.

8. Or, cette raison suffisante de l'existence de l'univers ne se saurait trouver dans la *suite des choses contingentes*, c'est-à-dire, des corps et de leur représentation dans les âmes; parce que la matière étant indifférente en elle-même au mou-

vement et au repos, et à un mouvement tel ou autre, on n'y saurait trouver la raison du mouvement, et encore moins d'un tel mouvement. Et, quoique le présent mouvement, qui est dans la matière, vienne du précédent, et celui-ci encore d'un précédent, on n'en est pas plus avancé, quand on irait aussi loin que l'on voudrait, car il reste toujours la même question. Ainsi, il faut que la raison suffisante, qui n'ait plus besoin d'une autre raison, soit hors de cette suite des choses contingentes, et se trouve dans une substance qui en soit la cause, ou qui soit un être nécessaire, portant la raison de son existence avec soi ; autrement, on n'aurait pas encore une raison suffisante, où l'on pût finir. Et cette dernière raison des choses est appelée DIEU.

9. Cette substance simple, primitive, doit renfermer éminemment les *perfections* contenues dans les substances dérivatives qui en sont les effets ; ainsi elle aura la *puissance*, la *connaissance*, et la *volonté* parfaites; c'est-à-dire, elle aura une toute-puissance, une omniscience, et une bonté souveraines. Et comme la *justice*, prise généralement, n'est autre chose que la bonté conforme à la sagesse, il faut bien qu'il y ait aussi une justice souveraine en Dieu. La raison qui a fait exister les choses par lui, les fait encore dépendre de lui, en existant et en opérant, et elles reçoivent continuellement de lui ce qui les fait avoir quelque perfection ; mais, ce qui leur reste d'imperfection vient de la limitation essentielle et originale de la créature.

10. Il s'ensuit de la perfection suprême de Dieu, qu'en produisant l'univers il a choisi le meilleur plan possible, où il y ait la plus grande variété avec le plus grand ordre ; le terrain, le lieu, le temps les mieux ménagés ; le plus d'effet produit par les voies les plus simples ; le plus de puissance, le plus de connaissance, le plus de bonheur et de bonté dans les créatures, que l'univers en pouvait admettre. Car, tous les possibles prétendant à l'existence dans l'entendement de Dieu, à proportion de leurs perfections, le résultat de toutes ces prétentions doit être le monde actuel le plus parfait qui soit possible. Et sans cela il ne serait pas possible de rendre raison pourquoi les choses sont allées plutôt ainsi qu'autrement.

11. La sagesse suprême de Dieu lui a fait choisir surtout les *lois du mouvement* les mieux ajustées et les plus convenables aux raisons abstraites ou métaphysiques. Il s'y conserve la même quantité de la force totale et absolue, ou de l'action ; la même quantité de la respective ou de la réaction, la même quantité enfin de la force directive. De plus, l'action est toujours égale à la réaction, et l'effet entier est toujours équivalent à sa cause pleine. Et il est surprenant de ce que, par la seule considération des *causes efficientes*, ou de la matière, on ne saurait rendre raison de ces lois du mouvement, découvertes de notre temps, et dont une partie a été découverte par moi-même. Car j'ai trouvé qu'il y faut recourir aux *causes finales*, et que ces lois ne dépendent point du *principe de la nécessité*, comme les vérités logiques, arithmétiques et géométriques, mais du *principe de la convenance*, c'est-à-dire, du choix de la sagesse ; et c'est une des plus efficaces et des plus sensibles preuves de l'existence de Dieu, pour ceux qui peuvent approfondir ces choses.

12. Il suit encore de la perfection de l'auteur suprême, que non-seulement l'ordre de l'univers entier est le plus parfait qui se puisse, mais aussi que chaque miroir vivant, représentant l'univers suivant son point de vue, c'est-à-dire, que chaque *monade*, chaque *centre substantiel*, doit avoir ses perceptions et ses appétits les mieux réglés qu'il est compatible avec tout le reste. D'où il s'ensuit encore que les âmes, c'est-à-dire, les *monades* les plus dominantes, ou plutôt les animaux, ne peuvent manquer de se réveiller de l'état d'assoupissement, où la mort, ou quelque autre accident, les peut mettre.

13. Car tout est réglé dans les choses, une fois pour toutes, avec autant d'ordre et de correspondance qu'il est possible; la suprême sagesse et bonté ne pourrait agir qu'avec une parfaite harmonie. Le présent est gros de l'avenir, le futur se pouvant lire dans le passé; l'éloigné est exprimé dans le prochain. On pourrait connaître la beauté de l'univers dans chaque âme, si l'on pouvait déplier tous ses replis, qui ne se développent sensiblement qu'avec le temps. Mais, comme chaque perception distincte de l'âme comprend une infinité de perceptions confuses, qui enveloppent tout l'univers, l'âme même ne connaît les choses dont elle a perception, qu'autant qu'elle en a des perceptions distinctes et relevées; et elle a de la perfection, à mesure de ses perceptions distinctes.

Chaque âme connaît l'infini, connaît tout, mais confusément. Comme, en me promenant sur le rivage de la mer, et entendant le grand bruit qu'elle fait, j'entends les bruits particuliers de chaque vague, dont le bruit total est composé, mais sans les discerner, nos perceptions confuses sont les résultats des impressions que tout l'univers fait sur nous. Il en est de même de chaque *monade*. Dieu seul a une connaissance distincte de tout, car il en est la source. On a fort bien dit qu'il est comme centre partout, mais que sa circonférence n'est nulle part, tout lui étant présent immédiatement, sans aucun éloignement de ce centre.

14. Pour ce qui est de l'âme raisonnable ou de l'esprit, il y a quelque chose de plus que dans les *monades*, ou même dans les simples âmes. Il n'est pas seulement un miroir de l'univers des créatures, mais encore une image de la divinité. L'esprit n'a pas seulement une perception des ouvrages de Dieu, mais il est même capable de produire quelque chose qui leur ressemble, quoique en petit. Car, pour ne rien dire des merveilles des songes, où nous inventons sans peine, et sans en avoir même la vo-

lonté, des choses auxquelles il faudrait penser longtemps pour les trouver quand on veille, notre âme est architectonique encore dans les actions volontaires, et, découvrant les sciences suivant lesquelles Dieu a réglé les choses (*pondere*, *mensura*, *numero*), elle imite dans son département, et dans son petit monde, où il lui est permis de s'exercer, ce que Dieu fait dans le grand.

15. C'est pourquoi tous les esprits, soit des hommes, soit des génies, entrant, en vertu de la raison et des vérités éternelles, dans une espèce de société avec Dieu, sont des membres de la cité de Dieu, c'est-à-dire, du plus parfait état, formé et gouverné par le plus grand et le meilleur des monarques; où il n'y a point de crime sans châtiment, point de bonnes actions sans récompense proportionnée, et, enfin, autant de vertu et de bonheur qu'il est possible; et cela, non pas par un dérangement de la nature, comme si ce que Dieu prépare aux âmes troublait les lois des corps, mais par l'ordre même des choses naturelles, en vertu de l'harmonie préétablie de tout temps, entre les *règnes de la nature et de la grâce*, entre Dieu comme architecte, et Dieu comme monarque; en sorte que la *nature* mène à la grâce, et que la *grâce* perfectionne la nature en s'en servant.

16. Ainsi, quoique la raison ne nous puisse point apprendre le détail du grand avenir réservé à la révélation, nous pouvons être assurés, par cette même raison, que les choses sont faites d'une manière qui passe nos souhaits. Dieu étant aussi la plus parfaite et la plus heureuse, et par conséquent la plus aimable des substances, et l'*amour pur véritable* consistant dans l'état qui fait goûter du plaisir dans les perfections et dans la félicité de ce qu'on aime; cet amour doit nous donner le plus grand plaisir dont on puisse être capable, quand Dieu en est l'objet.

17. Et il est aisé de l'aimer comme il faut, si nous le connaissons comme je viens de dire. Car, quoique Dieu ne soit point sensible à nos sens externes, il ne laisse pas d'être très-aimable, et de donner un très-grand plaisir. Nous voyons combien les honneurs font plaisir aux hommes, quoiqu'ils ne consistent point dans les qualités des sens extérieurs.

Les martyrs et les fanatiques, quoique l'affection de ces derniers soit mal réglée, montrent ce que peut le plaisir de l'esprit; et, qui plus est, les plaisirs même des sens se réduisent à des plaisirs intellectuels confusément connus.

La musique nous charme, quoique sa beauté ne consiste que dans les convenances des nombres, et dans le compte dont nous ne nous apercevons pas, et que l'âme ne laisse pas de faire, des battements ou vibrations des corps sonnants qui se rencontrent par certains intervalles. Les plaisirs que la vue trouve dans les proportions sont de la même nature; et ceux que causent les autres sens reviendront à quelque chose de semblable, quoique nous ne puissions pas l'expliquer si distinctement.

18. On peut même dire que dès à présent l'*amour de Dieu* nous fait jouir d'un avant-goût de la félicité future. Et quoiqu'il soit désintéressé, il fait par lui-même notre plus grand bien et intérêt, quand même on ne l'y chercherait pas, et quand on ne considérerait que le plaisir qu'il donne, sans avoir égard à l'utilité qu'il produit; car il nous donne une parfaite confiance dans la bonté de notre auteur et maître, laquelle produit une véritable tranquillité de l'esprit, non pas comme chez les stoïciens résolus à une patience par force, mais par un contentement présent, qui nous assure même un bonheur futur. Et, outre le plaisir présent, rien ne saurait être plus utile pour l'avenir, car l'amour de Dieu remplit encore nos espérances, et nous mène dans le chemin du suprême bonheur; parce qu'en vertu du parfait ordre établi dans l'univers, tout est fait le mieux qu'il est possible, tant pour le bien général que pour le plus grand bien particulier de ceux qui en sont persuadés, et qui sont contents du divin gouvernement; ce qui ne saurait manquer dans ceux qui savent aimer la source de tout bien. Il est vrai que la suprême félicité, de quelque *vision béatifique*, ou connaissance de Dieu, qu'elle soit accompagnée, ne saurait jamais être pleine, parce que Dieu étant infini, il ne saurait être connu entièrement.

Ainsi, notre bonheur ne consistera jamais et ne doit point consister dans une pleine jouissance, où il n'y aurait plus rien à désirer, et qui rendrait notre esprit stupide, mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections.

DE LA CONNEXION

QUI EXISTE

ENTRE LES MOTS ET LES CHOSES.

DIALOGUE [1].

A. Si l'on vous donnait un fil que vous dussiez plier, de manière qu'en revenant sur lui-même il embrassât le plus grand espace possible, comment le plieriez-vous?

B. En cercle: car les géomètres démontrent que le cercle est, de toutes les figures planes qui ont même contour, celle qui a le plus de superficie. Et, si l'on suppose deux îles, dont l'une soit circulaire et l'autre carrée, mais dont on puisse faire le tour en des temps égaux, ils démontrent que celle qui est de figure circulaire a plus de surface.

[1] Traduit du latin de Leibnitz, par l'éditeur de cette collection des *Œuvres philosophiques* de Locke.

A. Croyez-vous que cela soit véritable, lors même que vous n'y penseriez pas?

B. Je le crois véritable, même avant que les géomètres l'eussent démontré, et que les hommes en eussent fait l'observation.

A. Vous croyez donc que la vérité et la fausseté sont dans les choses, et non pas dans nos pensées?

B. Assurément.

A. Y a-t-il quelque chose qui soit fausse?

B. Je ne crois pas qu'une chose puisse être fausse, mais bien la pensée que nous avons, ou la proposition que nous faisons sur cette chose.

A. La fausseté vient donc de nos pensées, et non des choses?

B. Je suis forcé d'en convenir.

A. N'en faut-il donc pas dire autant de la vérité?

B. Il y a apparence. Cependant je doute que la conséquence soit bonne.

A. Lorsqu'on propose une question, ne doutez-vous pas de la vérité ou de la fausseté de quelque chose, tant que vous n'êtes pas assuré de l'opinion que vous devez avoir?

B. Certainement.

A. Vous reconnaissez donc que le même sujet est capable de vérité et de fausseté, jusqu'à ce que vous voyiez l'une ou l'autre résulter de la nature particulière de la question?

B. J'en conviens; et j'avoue que si la fausseté vient de nos pensées, la vérité doit aussi en venir, et non pas des choses.

A. Mais cela est en contradiction avec ce que vous avez dit tout à l'heure, qu'une chose est véritable, lors même que personne n'y pense.

B. Cela m'embarrasse.

A. Il faut pourtant essayer de concilier ces deux assertions. Croyez-vous que toutes les pensées qui peuvent avoir lieu soient effectivement formées; ou, pour parler plus clairement, croyez-vous qu'on pense à toutes les propositions possibles.

B. Je ne le crois pas.

A. Vous voyez donc que la vérité est dans les propositions ou dans les pensées, mais dans celles qui sont possibles; de sorte que, si un homme a sur quelque sujet une telle pensée, ou une pensée contraire, sa pensée sera nécessairement vraie ou fausse?

B. Il me semble que c'est parfaitement résoudre la difficulté.

A. Mais, comme il faut nécessairement qu'il existe une cause qui fait que quelque pensée est vraie ou fausse, où la chercherons-nous, je vous prie?

B. Je crois que c'est dans la nature des choses.

A. Et, si elle avait son origine dans votre propre nature?

B. Ce ne serait pas du moins en elle seule: car il faut nécessairement que ma nature, et celle des choses auxquelles je pense, soit telle que, en procédant par une méthode légitime, j'arrive à une conclusion qui me montre la vérité ou la fausseté de la proposition dont il s'agit.

A. C'est fort bien répondre. Il y a pourtant encore d'autres difficultés.

B. Et quelles? je vous prie.

A. Des gens fort savants croient que la vérité a sa source dans les noms ou caractères imposés arbitrairement par les hommes.

B. Voilà une opinion bien paradoxale.

A. Cependant, voici comment ils la prouvent: la définition n'est-elle pas un principe de démonstration?

B. J'en conviens: car il y a des propositions qui peuvent se démontrer à l'aide des seules définitions liées entre elles.

A. La vérité de ces propositions-là dépend donc des définitions?

B. J'en demeure d'accord.

A. Mais les définitions sont arbitraires?

B. Comment cela?

A. Ne voyez-vous pas qu'il dépend des mathématiciens de se servir du mot *ellipse*, pour signifier une certaine figure? et qu'il a dépendu des Latins de donner au mot *circulus* la signification qu'exprime la définition?

B. Qu'est-ce que cela fait? on peut penser sans les mots.

A. Mais non pas sans signes. Essayez, par exemple, de faire un calcul sans des signes numériques. *Quum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus* (Dieu calcule, il exerce sa pensée, et le monde est créé.)

B. Vous m'embarrassez fort, car je ne croyais pas que les caractères ou les signes fussent si nécessaires pour raisonner.

A. Les vérités arithmétiques supposent donc quelques signes ou caractères?

B. Il faut l'avouer.

A. Elles dépendent donc de la volonté arbitraire des hommes?

B. Il semble que vous m'environniez de je ne sais quel prestige.

A. Ce n'est pas moi qui ai trouvé cet argument; il est d'un écrivain fort ingénieux.

B. Mais, peut-on s'écarter du bon sens, au point de croire que la vérité puisse être arbitraire, et dépendre des noms, tandis qu'il est incontestable que pour les Grecs, les Latins, les Germains, la géométrie est toujours la même?

A. Vous avez raison: mais pourtant il faut bien sortir de cet embarras.

B. Mais je suis fort surpris de voir qu'en effet il m'est impossible de reconnaître, de trouver, et de prouver quelque vérité que ce soit, sans employer, dans mon esprit, des mots ou d'autres signes.

A. Il y a plus: si nous étions privés de l'usage des caractères, nous ne pourrions jamais ni raisonner, ni même avoir aucune pensée distincte.

B. Mais, quand nous considérons des figures de géométrie, il arrive souvent que nous tirons des vérités de leur méditation attentive.

A. Cela est vrai; mais il faut savoir que ces figures mêmes sont des caractères : car un cercle tracé sur le papier n'est pas un véritable cercle, et, en effet, on n'en a pas besoin : il suffit que nous le considérions comme tel.

B. Cependant cette figure a quelque ressemblance avec le cercle, et assurément ce n'est pas un signe arbitraire.

A. D'accord : aussi les figures sont-elles les plus utiles des caractères. Mais, quelle ressemblance croyez-vous qu'il y ait entre le nombre *dix* et les caractères 10?

B. Il y a, dans les caractères, quelque rapport, quelque ordre, qui est le même que dans les choses, surtout si les caractères sont bien imaginés.

A. A la bonne heure : mais, quelle ressemblance les éléments eux-mêmes ont-ils avec les choses, par exemple, 0 avec rien, et *a* avec une ligne? Vous voilà donc obligé de reconnaître qu'au moins dans ces éléments la ressemblance est tout à fait inutile. Ainsi, quoique le mot composé *lucifer* ait, avec ses éléments *lucem* et *ferre*, la même relation qu'exprime la chose même qu'il désigne, quel rapport y a-t-il entre la chose exprimée par le mot *lucifer*, et la chose signifiée par les mots *lucem* ou *ferre?*

B. Mais le mot grec φωσφόρος a la même relation avec les mots φῶς et φέρω.

A. Les Grecs auraient pu se servir de tout autre mot que de celui-là.

B. Cela est vrai : mais pourtant je remarque que, si l'on pouvait employer les caractères pour raisonner, il y a entre eux un ordre qui correspond aux choses, sinon dans les mots en particulier (quoique cela fût encore préférable), au moins dans leur union et dans leur flexion ; et que cet ordre, quoiqu'il varie d'une langue à l'autre, conserve néanmoins une sorte d'analogie dans toutes. Et c'est ce qui me donne quelque espoir de voir la difficulté se résoudre. Car, bien que les caractères soient arbitraires, il y a pourtant dans leur emploi et dans leur connexion quelque chose qui ne l'est pas ; je veux dire, une certaine proportion entre les caractères et les choses, un rapport qu'ont entre eux les divers caractères qui expriment les mêmes choses. Or, c'est cette proportion, ou relation, qui est le fondement de la vérité : car elle fait que, quels que soient les caractères que nous employons, le résultat est toujours le même, ou équivalent ou en proportion, quoique peut-être il soit toujours nécessaire d'employer quelques caractères pour penser.

A. A merveille! vous vous êtes très-bien tiré de cet embarras; et le calcul analytique ou arithmétique confirme cette manière de voir la chose. Car, dans les nombres, on arrivera toujours au même résultat, soit qu'on fasse usage de la progression décimale, ou, comme quelques-uns l'ont fait, de la progression duodécimale : et, lorsqu'on a résolu la question par des systèmes de calcul différents, si l'on veut en faire l'application à des grains ou à d'autres objets susceptibles d'être comptés, on retrouve toujours la même chose. Dans l'analyse même, quoique les diverses habitudes ou manières d'être des choses paraissent plus facilement dans les caractères différents, cependent le fondement de le vérité se trouve toujours dans la connexion et dans l'arrangement même des caractères. Par exemple : si l'on désigne le carré de a par a^2, en mettant $b+c$, au lieu de a, on aura le carré b^2+c^2+2bc, ou, en mettant, au lieu de a, $d-e$, on aura le carré d^2+e^2-2de, la première manière exprimant le rapport de a tout entier à ses parties b, c, et la seconde exprimant le rapport de a à d tout entier, et à son excès e, à l'égard de a. Mais la substitution fait voir que la chose revient toujours au même : car, dans la formule d^2+e^2-2de, substituons, au lieu de d, sa valeur $a+e$, alors on aura, pour d^2, a^2+e^2+2ae; et, pour $-2de$, on aura $-2ae-2e^2$. Donc, en ajoutant le tout ensemble :

$$\begin{aligned} +d^2 &= a^2+e^2+2ae. \\ +e^2 &= \quad +e^2. \\ -2de &= \quad -2e^2-2ae. \end{aligned}$$

Il reviendra la somme : a^2.

Vous voyez que, bien que les caractères soient pris arbitrairement, pourvu qu'on observe néanmoins, dans leur emploi, un ordre et un mode déterminés, tout s'accorde toujours. Ainsi, quoique les vérités supposent toujours l'emploi de quelques caractères, et même soient énoncées quelquefois au sujet des caractères eux-mêmes (comme les théorèmes sur l'exclusion ou le rejet du nombre 9); cependant, elles ne consistent pas dans ce qui s'y trouve d'arbitraire, mais dans ce qu'il y a de constant, je veux dire le rapport aux choses. Et il est toujours vrai, indépendamment de tout arbitraire de notre part, qu'en employant tels caractères il en doit résulter tel raisonnement; et de même, si l'on en emploie d'autres, quoique leur rapport connu avec les premiers soit différent, pourvu qu'il conserve encore avec ceux-ci l'analogie résultant de la relation des caractères, laquelle se manifeste par des comparaisons et des substitutions.

REMARQUES

SUR LE SENTIMENT DU PÈRE MALEBRANCHE, QUI PORTE QUE NOUS VOYONS TOUT EN DIEU; CONCERNANT L'EXAMEN QUE M. LOCKE EN A FAIT.

Il y a dans les œuvres posthumes de M. Locke, publiées à Londres en 1706 (1 vol. in-8°), un examen

du P. Malebranche qui porte que nous voyons toutes choses en Dieu. Il reconnaît d'abord qu'il y a quantité de pensées délicates et de réflexions judicieuses dans le livre de la *Recherche de la vérité*, et que cela l'a fait espérer d'y trouver quelque satisfaction sur la nature de nos idées. Mais il a remarqué d'abord (§ 2), que ce père se sert de ce que M. Locke appelle *argumentum ad ignorantiam*, en prétendant de prouver son sentiment, parce qu'il n'y a point d'autre moyen d'expliquer la chose; mais, selon M. Locke, cet argument perd sa force, lorsqu'on considère la faiblesse de notre entendement. Je suis pourtant d'avis que cet argument est bon, lorsqu'on peut faire un parfait dénombrement des moyens, et en exclure tous hormis un. C'est même dans l'analyse, que M. Freniele se servait de cette méthode de l'exclusion, comme il l'appelait. Cependant M. Locke a raison de dire qu'il ne sert de rien de dire que cette hypothèse est meilleure que les autres, s'il se trouve qu'elle n'explique point ce qu'on voudrait entendre, et enveloppe même des choses qui ne sauraient s'accorder ensemble.

Après avoir considéré ce qu'il y a dans le premier chapitre de la seconde partie du livre troisième, où le P. Malebranche prétend que ce que l'esprit peut percevoir lui doit être uni immédiatement, M. Locke demande (§ 3, 4) ce que c'est que d'*être uni immédiatement;* cela ne lui paraissant intelligible que dans les corps. Peut-être pourrait-on répondre que c'est ce que l'un opère immédiatement sur l'autre. Et comme le P. Malebranche, avouant que nos corps sont unis à nos âmes, ajoute que ce n'est pas d'une manière qui fasse que l'âme s'en aperçoive, on lui demande (§ 5) qu'il explique cette manière d'union, ou du moins en quoi elle diffère de celle qu'il n'accorde pas. Le P. Malebranche dira peut-être qu'il ne connaît l'union de l'âme avec le corps que par la foi, et que la nature du corps, consistent dans l'étendue seule, on n'en peut rien tirer qui serve à faire entendre son opération sur le corps. Il accorde une union inexplicable, mais il en demande une qui serve à expliquer le commerce de l'âme et du corps. Il prétend aussi de rendre raison pourquoi les êtres matériels ne sauraient être unis avec l'âme comme on le demande; c'est parce que ces êtres, étant étendus, et l'âme ne l'étant point, il n'y a point de proportion entre eux. Mais c'est là où M. Locke demande fort à propos (§ 7) s'il y a plus de proportion entre Dieu et l'âme. En effet, il semble que le révérend P. Malebranche devait assigner, non pas le peu de proportion, mais le peu de connexion qui paraît entre l'âme et le corps, au lieu qu'il y a une connexion entre Dieu et les créatures, qui fait qu'elles ne sauraient exister sans lui.

Lorsque ce père dit (§ 6) qu'il n'y a point de substance purement intelligible, que Dieu, j'avoue que je ne l'entends pas assez bien. Il y a quelque chose dans l'âme que nous entendons distinctement; et il y a bien des choses en Dieu que nous n'entendons point du tout.

M. Locke (§ 8) fait une remarque sur la fin du chapitre du Père, qui revient à mes sentiments; car, pour faire voir que ce Père n'a pas exclu tous les moyens d'expliquer la chose, il ajoute : *Si je disais qu'il est possible que Dieu ait fait nos âmes en sorte, et les ait tellement unies au corps, que, sur certaines motions du corps, l'âme eût telles ou telles perceptions, mais d'une manière inconcevable à nous, j'aurais dit quelque chose d'aussi apparent et d'aussi instructif que ce qu'il dit.* M. Locke, en disant cela, paraît avoir envisagé mon système de l'harmonie préétablie, ou quelque chose d'approchant.

M. Locke objecte (§ 20) que le soleil est inutile si nous le voyons en Dieu. Comme cet argument irait aussi contre mon système, qui prétend que nous voyons le soleil en nous, je réponds que le soleil n'est pas seulement fait pour nous, et que Dieu veut nous faire représenter des vérités sur ce qui est hors de nous.

Il objecte aussi (§ 22) qu'il ne conçoit pas comment nous puissions voir quelque chose confusément en Dieu, où il n'y a point de confusion. On pourrait répondre que nous voyons les choses confusément, quand nous en voyons trop à la fois.

Le P. Malebranche ayant dit que Dieu est la place des esprits, comme l'espace est la place des corps, M. Locke dit (§ 25) qu'il n'entend pas un mot de cela. Mais il entend au moins ce que c'est que l'espace, place et corps. Il entend aussi que le Père met une analogie entre espace, lieu, corps, et entre Dieu, lieu, esprit. Ainsi, une bonne partie de ce qu'il dit ici est intelligible. On peut seulement objecter que cette analogie n'est point prouvée, quoiqu'on s'aperçoive aisément de quelques rapports qui peuvent donner lieu à la comparaison. Je remarque souvent que certaines gens tâchent d'éluder ce qu'on leur dit par cette affectation d'ignorance, comme s'ils n'y entendaient rien; ce qu'ils font, non pas pour se blâmer eux-mêmes, mais, ou pour blâmer ceux qui parlent, comme si leur jargon était non intelligible, ou pour s'élever au-dessus de la chose et de celui qui la débite, comme si elle n'était point digne de leur attention. Cependant M. Locke a raison de dire que le sentiment du Père Malebranche est non intelligible, par rapport à ses autres sentiments; puisque, chez lui, espace et corps est la même chose. La vérité lui est échappée ici, et il a conçu quelque chose de commun et d'immuable, auquel les corps ont un rapport essentiel, et qui fait même leur rapport entre eux. Cet ordre donne lieu à faire une fiction, et de concevoir l'espace comme une substance immuable; mais ce qu'il y a de réel dans cette notion regarde les substances simples, sous lesquelles les esprits sont compris, et se trouve en Dieu qui les unit.

Le Père disant que les idées sont des êtres repré-

sentatifs, M. Locke a sujet (§ 26) de demander si ces êtres sont des substances, des modes ou des relations. Je crois qu'on peut dire que ce ne sont que des rapports qui résultent des attributs de Dieu.

Quand M. Locke déclare (§ 31) qu'il ne comprend point comment la variété des idées est compatible avec la simplicité de Dieu, il me semble qu'il n'en doit point tirer une objection contre le P. Malebranche; car il n'y a point de système qui puisse faire comprendre une telle chose. Nous ne pouvons pas comprendre l'incommensurable, et mille autres choses dont la vérité ne laisse pas de nous être connue, et que nous avons droit d'employer pour rendre raison d'autres, qui en sont dépendantes. Quelque chose d'approchant a lieu dans toutes les substances simples, où il y a une variété des affections dans l'unité de la substance.

Le Père soutient que l'idée de l'*infini* est antérieure à celle du fini. M. Locke objecte (§ 34) qu'un enfant a plutôt l'idée d'un nombre ou d'un carré, que celle de l'infini. Il a raison, en prenant les idées pour des images; mais, en les prenant pour les fondements des notions, il trouvera que dans le *continuum* la notion d'un étendu, pris absolument, est antérieure à la notion d'un étendu, où la modification est ajoutée. Il faut encore appliquer cela à ce qui se dit (§ 42 et 46).

L'argument du Père, que M. Locke examine (§ 40), n'est pas à mépriser, que Dieu seul, étant la fin des esprits, en est aussi l'objet unique. Il est vrai qu'il s'en faut quelque chose, pour qu'on puisse l'appeler une démonstration. Il y a une raison plus concluante, qui fait voir que Dieu est le seul objet immédiat externe des esprits, et c'est qu'il n'y a que lui qui puisse opérer sur eux.

On objecte (§ 41) que l'apôtre commence par la connaissance des créatures, pour nous mener à Dieu, et que le Père fait le contraire. Je crois que ces méthodes s'accordent. L'une procède à *priori*, l'autre à *posteriori*, et la dernière est plus commune. Il est vrai que la meilleure voie de connaître les choses est celle qui va par leurs causes; mais ce n'est pas la plus aisée. Elle demande trop d'attention aux choses sensibles.

En répondant au § 34, j'ai remarqué la différence qu'il y a entre image et idée. Il semble qu'on combat cette différence (§ 38), en trouvant de la difficulté dans la différence qu'il y a entre sentiment et idée. Mais je crois que le Père entend par sentiment une perception d'imagination, au lieu qu'on peut avoir des idées des choses qui ne sont point sensibles ou imaginables. J'avoue que nous avons une idée aussi claire de la couleur du violet, que de la figure (comme on objecte ici), mais non pas aussi distincte ni aussi intelligible.

M. Locke demande si une substance indivisible et non étendue peut avoir en même temps des modifications différentes, et qui se rapportent à des objets inconsistants. Je réponds que oui. Ce qui est inconsistant dans un même objet n'est pas inconsistant dans la représentation de différents objets qu'on conçoit à la fois. Il n'est point nécessaire pour cela qu'il y ait des différentes parties dans l'âme, comme il n'est point nécessaire qu'il y ait des différentes parties dans le point, quoique les différents angles y aboutissent.

On demande avec raison (§ 43) comment nous connaissons les créatures, si nous ne voyons immédiatement que Dieu. C'est que les objets dont Dieu nous fait avoir la représentation, ont quelque chose qui ressemble à l'idée que nous avons de la substance, et c'est ce qui nous fait juger qu'il y a d'autres substances.

On suppose (§ 46) que Dieu a l'idée d'un angle qui est le plus prochain de l'angle droit, mais qu'il ne montre à personne, quelque désir qu'on puisse avoir de l'avoir. Je réponds qu'un tel angle est une fiction, comme la fraction la plus prochaine de l'unité, ou le nombre le plus prochain du zéro, ou le moindre de tous les nombres. La nature de la continuité ne permet pas qu'il y ait rien de tel.

Le Père avait dit que nous connaissons notre âme par un sentiment extérieur de connaissance, et que, pour cela, la connaissance de notre âme est plus imparfaite que celle des choses que nous connaissons en Dieu. M. Locke y remarque fort à propos (§ 47) que l'idée de notre âme étant en Dieu, aussi bien que celle des autres choses, nous la devrions voir aussi en Dieu. La vérité est que nous voyons tout en nous, et dans nos âmes; et que la connaissance que nous avons de l'âme est très-véritable et juste, pourvu que nous y prenions garde; que c'est par la connaissance que nous avons de l'âme, que nous connaissons l'être, la substance, Dieu même, et que c'est par la réflexion sur nos pensées que nous connaissons l'étendue et les corps; qu'il est vrai cependant que Dieu nous donne tout ce qu'il y a de positif en cela, et toute perfection y est enveloppée, par une émanation immédiate et continuelle, en vertu de la dépendance que toutes les créatures ont de lui; et c'est par là qu'on peut donner un bon sens à cette phrase: que Dieu est l'objet de nos âmes, et que nous voyons tout en lui.

Peut-être que le dessein du Père, qu'on examine (§ 53), en disant que nous voyons les essences des choses dans les perfections de Dieu, et que c'est la raison universelle qui nous éclaire, tend à faire remarquer que les attributs de Dieu fondent les notions simples que nous avons des choses; l'être, la puissance, la connaissance, la diffusion, la durée, (prises absolument), étant en lui, et n'étant dans les créatures que d'une manière limitée.

ÉLOGE DE M. LEIBNITZ,

PAR

M. DE FONTENELLE.

Godefroi-Guillanme Leibnitz naquit à Leipsick, en Saxe, le 23 juin 1649, de Frédéric Leibnitz, professeur de morale, et greffier de l'université de Leipsick, et de Catherine Schmuck, sa troisième femme, fille d'un docteur et professeur en droit. Paul Leibnitz, son grand-oncle, avait été capitaine en Hongrie, et ennobli pour ses services, en 1600, par l'empereur Rodolphe II, qui lui donna les armes que M. Leibnitz portait.

Il perdit son père à l'âge de six ans, et sa mère, qui était une femme de mérite, eut soin de son éducation. Il ne marqua aucune inclination particulière pour un genre d'étude plutôt que pour un autre. Il se porta à tout avec une égale vivacité; et comme son père lui avait laissé une assez ample bibliothèque de livres bien choisis, il entreprit, dès qu'il sut assez de latin et de grec, de les lire tous avec ordre, poëtes, orateurs, historiens, jurisconsultes, philosophes, mathématiciens, théologiens. Il sentit bientôt qu'il avait besoin de secours; il en alla chercher chez tous les habiles gens de son temps, et même, quand il le fallut, assez loin de Leipsick.

Cette lecture universelle et très-assidue, jointe à un grand génie naturel, le fit devenir tout ce qu'il avait lu : pareil en quelque sorte aux anciens qui avaient l'adresse de mener jusqu'à huit chevaux attelés de front, il mena de front toutes les sciences. Ainsi nous sommes obligés de le partager ici, et, pour parler philosophiquement, de le décomposer. De plusieurs Hercules l'antiquité n'en a fait qu'un, et du seul M. Leibnitz nous ferons plusieurs savants. Encore une raison qui nous détermine à ne pas suivre comme de coutume l'ordre chronologique, c'est que dans les mêmes années il paraissait de lui des écrits sur différentes matières; et ce mélange presque perpétuel, qui ne produisait nulle confusion dans ses idées, ces passages brusques et fréquents d'un sujet à un autre tout opposé, qui ne l'embarrassaient pas, mettraient de la confusion et de l'embarras dans cette histoire.

M. Leibnitz avait du goût et du talent pour la poésie. Il savait les bons poëtes par cœur; et, dans sa vieillesse même, il aurait encore récité Virgile presque tout entier mot pour mot. Il avait une fois composé en un jour un ouvrage de trois cents vers latins, sans se permettre une seule élision; jeu d'esprit, mais jeu difficile. Lorsqu'en 1679, il perdit le duc Jean Frédéric de Brunswick, son protecteur, il fit sur sa mort un poeme latin qui est son chef-d'œuvre, et qui mérite d'être compté parmi les plus beaux d'entre les modernes. Il ne croyait pas, comme la plupart de ceux qui ont travaillé dans ce genre, qu'à cause qu'on fait des vers en latin, on est en droit de ne point penser et de ne rien dire, si ce n'est peut-être ce que les anciens ont dit; sa poésie est pleine de choses; ce qu'il dit lui appartient; il a la force de Lucain, mais de Lucain qui ne fait pas trop d'efforts. Un morceau remarquable de ce poëme est celui où il parle du phosphore dont Brandt était l'inventeur. Le duc de Brunswick, excité par M. Leibnitz, avait fait venir Brandt à sa cour pour jouir du phosphore, et le poëte chante cette merveille jusque-là inouïe. « Ce feu inconnu à la nature même, « qu'un nouveau Vulcain avait allumé dans un « antre savant, que l'eau conservait et empêchait « de se rejoindre à la sphère du feu sa patrie, qui, « enseveli sous l'eau, dissimulait son êtrs, et sor- « tait lumineux et brillant de ce tombeau, image « de l'âme immortelle et heureuse, etc. » Tout ce que la fable, tout ce que l'histoire sainte ou profane peuvent fournir, qui ait rapport au phosphore, tout est employé, le larcin de Prométhée, la robe de Médée, le visage lumineux de Moïse, le feu de Jérémie enfoui quand les juifs furent emmenés en captivité, les Vestales, les lampes sépulcrales, le combat des prêtres égyptiens et perses; et quoiqu'il semble qu'en voilà beaucoup, tout cela n'est point entassé; un ordre fin et adroit donne à chaque chose une place qu'on ne saurait lui ôter, et les différentes idées qui se succèdent rapidement, ne se succèdent qu'à propos[1]. M. Leibnitz faisait

[1] Voici les vers latins de Leibnitz, tome 2, partie 2, page 106 :

Vidimus haud unquam visum mortalibus ignem ;
Frigidus hic mediis servari gaudet in undis,
Paulatim exhalans, patrios ne reppetat orbes.
Fragmina perspicui simulare putes electri,
Nam lapis est, lapidem placet appellare pyropum,
Ignotum, natura, tibi, ni doctior illum
Nuperus artifici coqueret *Vulcanus* in antro ;
Et fors, ni tanti spectaclum Principis esse
Debuerat, veluti latuit, per secla lateret.
Hunc si, Persa, sacrum coluisses credulus ignem,
Non te pertusâ lusisset Nilus in ulla.
Noster inextinctus imitatur viribus astra,
Et quæsita Sophis, veterumque afficta sepulchris,
Unus perpetuæ nutrit vitalia flammæ,
Nec vestalis eget. *Jeremias* conderet illo,
Quod sua posteritas patriis accenderet aris.
Ardentem in tenebris timeas tractare Lapillum
Inscius, ille tamen nil tactu lædit, et ultro
Corpoream rebus lucem (mirabile dictu),
Affricat, et Mosis faciem mirantibus offert,
Parte vel à minimâ tingentibus omnia flammis,

même des vers français [1], mais il ne réussissait pas dans la poésie allemande. Notre préjugé pour notre langue, et l'estime qui est due à ce poëte, nous pourraient faire croire que ce n'était pas tout à fait sa faute.

Innocuus, ni fors hostili durius ausu
Tractetur, nimio motu tum concipit iras
Horribili fremitu, verisque ardoribus urit,
Omnia corripiens, et longa incendia miscet.
Promptius Assyriam possis extinguere naphtam,
Phasidis aut pulsæ tunicam, lethalia dona,
Cum tumulatus aquis, nimio discedit ab æstu,
Dissimulat vires, tantum cum forte movebis,
Admotave manu, facies sentire calorem,
Impiger emisso testatur fulgure vitam,
Immortale animæ referens emblema beatæ.

Il était très-profond dans l'histoire et dans les intérêts des princes, qui en sont le résultat politique. Après que Jean Casimir, roi de Pologne, eut abdiqué la couronne en 1668, Philippe-Guillaume de Neubourg, comte palatin, fut un des prétendants, et M. Leibnitz fit un traité sous le nom supposé de *George Ulicovius*, pour prouver que la république ne pouvait faire un meilleur choix. Cet ouvrage eut beaucoup d'éclat : l'auteur avait vingt-deux ans.

Quand on commença à traiter de la paix de Nimègue, il y eut des difficultés sur le cérémonial à l'égard des princes libres de l'Empire qui n'étaient pas électeurs : on ne voulait pas accorder à leurs ministres les mêmes titres et les mêmes traitements qu'à ceux des princes d'Italie, tels que sont les ducs de Modène ou de Mantoue. M. Leibnitz publia en leur faveur un livre intitulé : *Cesarini Furstenerii, de jure Supremalûs ac Legationis Principum Germaniæ*, qui parut en 1667. Le faux nom qu'il se donne signifie qu'il était et dans les intérêts de l'empereur et dans ceux des princes ; et qu'en soutenant leur dignité, il ne nuisait point à celle du chef de l'Empire. Il avait effectivement sur la dignité impériale une idée qui ne pouvait déplaire qu'aux autres potentats. Il prétendait que tous les États chrétiens, du moins ceux d'Occident, ne font qu'un corps, dont le pape est le chef spirituel, et l'empereur le chef temporel ; qu'il appartient à l'un et à l'autre une certaine juridiction universelle ; que l'empereur est le général né, le défenseur, l'*advoué* de l'Église, principalement contre les infidèles, et que de là lui vient le titre de *sacrée majesté*, et à

[1] On voit dans le 5e tome des œuvres de Leibnitz, des vers français de sa composition qui valent bien ceux de plusieurs poëtes français de son temps. Nous n'en citerons que deux. « Il y eut, dit-il, t. 6, part. 1, p. 326, plusieurs traductions françaises de l'épigramme d'Ausone « sur Didon, lorsque quelques-uns de l'Académie française « se piquèrent d'en exprimer toute la force. Elle est de « deux vers, et ces traductions sont ordinairement de « quatre. J'entrepris un jour d'en faire une plus serrée et « plus *littérale*, que des connaisseurs approuvèrent.

Quel mari qu'ait Didon, son malheur la poursuit ;
Elle fuit, quand l'un meurt, et meurt quand l'autre fuit. »

Mais pour montrer que le génie poétique n'était point étranger à Leibnitz, nous citerons le plan qu'il avait conçu d'un poëme épique.

« Je me suis souvent occupé, dit-il, tome 5, pag. 293, « *Epist.* 107, *ad Fabricium*, de l'idée d'un poëme épique en douze chants, auquel on donnerait pour titre : « *Uranie*, ou plutôt *Uraniade*, et qui aurait pour objet « de chanter la cité de Dieu et la vie éternelle. Le poëte « commencerait par la création de l'univers et le paradis « terrestre ; ce serait la matière du premier, ou même du « second livre. Le troisième, le quatrième et le cinquième, si l'on voulait, renfermeraient la chute d'A- « dam, la rédemption du genre humain par Jésus-Christ, « et une histoire rapide de l'Église. De là je permettrais « facilement au poëte de faire, dans le sixième, la description du règne de mille ans, et de peindre dans le « septième la tyrannie de l'Antechrist, survenant avec « Gog et Magog, et exterminé enfin par le souffle de l'esprit de Dieu. Nous aurions, dans le huitième, le jour « du jugement et les peines des réprouvés ; dans les neuvième, dixième et onzième, le couronnement des saints, « la grandeur aussi bien que la beauté de la cité de Dieu « et du séjour des bienheureux, les œuvres merveilleuses « de Dieu, semées dans les espaces immenses de l'univers, et le palais qu'il habite lui-même, parcourus et mis « sous nos yeux. Le douzième livre terminerait tout par « une *apotactasie universelle*, c'est-à-dire, qu'on y montrerait les maux eux-mêmes corrigés, et aboutissant « enfin à la félicité des êtres créés et à la gloire de Dieu, « Dieu opérant dorénavant sans exception tout en toutes « ses créatures. Il serait facile d'étaler de temps en temps « une philosophie sublime, mêlée d'une théologie mystique, et qui traiterait de l'origine des choses à la manière de Lucrèce, de Vida et de Fracastor. On pardonnerait facilement à un poëte ce qu'on tolérerait avec « peine dans un théologien dogmatique.

« Un ouvrage semblable procurerait à l'auteur une « gloire immortelle, outre qu'il servirait merveilleusement « à animer les hommes par l'espoir de la félicité, et à « nourrir dans leurs cœurs le feu d'une piété solide. »

M. Leibnitz avait fait proposer à Petersen, célèbre poëte allemand, d'exécuter le plan de ce poëme épique. La proposition fut acceptée, et le poëme achevé au bout de deux ou trois mois. Leibnitz fut surpris de la rapidité, ou plutôt de la précipitation que l'auteur avait mise dans l'exécution d'un ouvrage de cette étendue et de cette importance. Il y trouva de grandes beautés, mais de plus grands défauts encore. Il se chargea d'y faire des corrections qui le fatiguèrent beaucoup, à cause de leur multitude, et lui dérobèrent un temps infiniment précieux. L'ouvrage fut imprimé à Halle, sous ce titre : *Petersenii Uranias de operibus Dei magnis*, etc. Il n'eut qu'un médiocre succès : ce qui n'empêche pas que l'idée de Leibnitz ne soit très-heureuse et parfaitement digne de son excellent et vaste génie.

L'abbé Feller, dans son Dictionnaire historique, nous dit que Leibnitz fit un poëme sur la conquête de la terre sainte, qui ne servit qu'à le rendre ridicule. Nous ignorons pleinement ce que c'est que ce poëme, et nous assurons que dans toutes les œuvres et les lettres de Leibnitz, on ne voit pas la plus légère trace de cette prétendue composition.

l'Empire celui de *saint Empire ;* et que, quoique tout cela ne soit pas de droit divin, c'est une espèce de système politique formé par le consentement des peuples, et qu'il serait à souhaiter qu'il subsistât en son entier. Il en tire des conséquences avantageuses pour les princes libres d'Allemagne, qui ne tiennent pas beaucoup plus à l'empereur que les rois eux-mêmes n'y devraient tenir. Du moins il prouve très-fortement que leur souveraineté n'est point diminuée par l'espèce de dépendance où ils sont ; ce qui est le but de tout l'ouvrage. Cette république chrétienne, dont l'empereur et le pape sont les chefs, n'aurait rien d'étonnant si elle était imaginée par un Allemand catholique ; mais elle l'était par un luthérien : l'esprit de système qu'il possédait au souverain degré, avait bien prévalu à l'égard de la religion sur l'esprit de parti.

Le livre du feux *Cesarinus Furstenerius* contient non-seulement une infinité de faits remarquables, mais encore quantité de petits faits qui ne regardent que les titres et les cérémonies, assez souvent négligés par les plus savants en histoire. On voit que M. Leibnitz, dans sa vaste lecture, ne méprisait rien ; et il est étonnant à combien de livres médiocres, et presque absolument inconnus, il avait fait la grâce de les lire : mais il l'est surtout, qu'il ait pu mettre autant d'esprit philosophique dans une matière si peu philosophique. Il pose des définitions exactes, qui le privent de l'agréable liberté d'abuser des termes dans les occasions ; il cherche des points fixes, et en trouve dans les choses du monde les plus inconstantes et les plus sujettes au caprice des hommes ; il établit des rapports et des proportions qui plaisent autant que des figures de rhétorique et persuadent mieux. On sent qu'il se tient presqu'à regret dans des détails où son sujet l'enchaîne, et que son esprit prend son vol dès qu'il le peut, et s'élève aux vues générales. Ce livre fut fait et imprimé en Hollande, et réimprimé d'abord en Allemagne jusqu'à quatre fois.

Les princes de Brunswick le destinèrent à écrire l'histoire de leur maison. Pour remplir ce grand dessein et ramasser les matériaux nécessaires, il courut toute l'Allemagne, visita toutes les anciennes abbayes, fouilla dans les archives des villes, examina les tombeaux et les entres antiquités, et passa de là en Italie, où les marquis de Toscane, de Ligurie et d'Est, sortis de la même origine que les princes de Brunswick, avaient eu leurs principautés et leurs domaines. Comme il allait par mer dans une petite barque, seul et sans aucune suite, de Venise à Mesola, dans le Ferrarois, il s'éleva une furieuse tempête ; le pilote, qui ne croyait pas être entendu par un Allemand, et qui le regardait comme la cause de la tempête, parce qu'il le jugeait hérétique, proposa de le jeter à la mer, en conservant néanmoins ses hardes et son argent. Sur cela, M. Leibnitz, sans marquer aucun trouble, tira un chapelet, qu'apparemment il avait pris par précaution, et le tourna d'un air assez dévot. Cet artifice lui réussit ; un marinier dit au pilote que puisque cet homme-là n'était pas hérétique, il n'était pas juste de le jeter à la mer.

Il fut de retour de ses voyages à Hanovre, en 1690. Il avait fait une abondante récolte, et plus abondante qu'il n'était nécessaire pour l'histoire de Brunswick ; mais une savante avidité l'avait porté à prendre tout. Il fit de son superflu un ample recueil, dont il donna le premier volume in-folio en 1693, sous le titre de *Codex juris gentium diplomaticus*. Il l'appela *Code du droit des gens*, parce qu'il ne contenait que des actes faits par des nations, ou en leur nom, des déclarations de guerre, des manifestes, des traités de paix ou de trêve, des contrats de mariage de souverains, etc., et que, comme les nations n'ont de loie entre elles que celles qu'il leur plaît de se faire, c'est dans ces sortes de pièces qu'il faut les étudier. Il mit à la tête de ce volume une grande préface bien écrite et encore mieux pensée. Il y fait voir que les actes de la nature de ceux qu'il donne sont les véritables sources de l'histoire, autant qu'elle peut être connue ; car il sait bien que tout le fin nous en échappe ; que ce qui a produit ces actes publics et mis les hommes en mouvement, ce sont une infinité de petits ressorts cachés, mais très-puissants, quelquefois inconnus à ceux-mêmes qu'ils font agir, et presque toujours si disproportionnés à leurs effets, que les plus grands événements en seraient déshonorés. Il rassemble les traits d'histoire les plus singuliers que ces actes lui ont découverts, et il en tire des conjectures nouvelles et ingénieuses sur l'origine des électeurs de l'Empire, fixés à un nombre. Il avoue que tant de traités de paix si souvent renouvelés entre les mêmes nations font leur honte, et il approuve avec douleur l'enseigne d'un marchand hollandais qui, ayant mis pour titre *à la paix perpétuelle*, avait fait peindre dans le tableau un cimetière.

Ceux qui savent ce que c'est que déchiffrer ces anciens actes, de les lire, d'en entendre le style barbare, ne diront pas que M. Leibnitz n'a mis du sien dans le *Codex diplomaticus* que sa belle préface. Il est vrai qu'il n'y a que ce morceau qui soit de génie, et que le reste n'est que de travail et d'érudition ; mais on doit être fort obligé à un homme tel que lui, quand il veut bien, pour l'utilité publique, faire quelque chose qui ne soit pas de génie.

En 1700 parut un supplément de cet ouvrage, sous le titre de *Mantissa codicis juris gentium diplomatici*. Il y a mis aussi une préface, où il donne à tous les savants qui lui avaient fourni quelques pièces rares, des louanges dont on sent la sincérité. Il remercie même M. Toinard de l'avoir averti d'une faute dans son premier volume, où il avait confondu avec le fameux Christophe

Colomb, un Guillaume de Caseneuve, surnommé *Coulomp*, vice-amiral sous Louis XI; erreur si légère et si excusable, que l'aveu n'en serait guère glorieux sans une infinité d'exemples contraires.

Enfin il commença à mettre au jour, en 1707, ce qui avait rapport à l'histoire de Brunswick, et ce fut le premier volume in-folio, *Scriptorum Brunsvicensia illustrantium*, recueil de pièces originales qu'il avait presque toutes dérobées à la poussière et aux vers, et qui devaient faire le fondement de son histoire. Il rend compte dans la préface de tous les auteurs qu'il donne, et des pièces qui n'ont point de noms d'auteurs, et en porte des jugements dont il n'y a pas d'apparence que l'on appelle.

Il avait fait sur l'histoire de ce temps-là deux découvertes principales, opposées à deux opinions fort établies.

On croit que de simples gouverneurs de plusieurs grandes provinces du vaste empire de Charlemagne, étaient devenus dans la suite des princes héréditaires; mais M. Leibnitz soutient qu'ils l'avaient toujours été, et par là ennoblit encore les origines des plus grandes maisons. Il les enfonce davantage dans cet abîme du passé, dont l'obscurité leur est si précieuse.

Le dixième et le onzième siècle passent pour les plus barbares du christianisme; mais il prétend que ce sont le treizième et le quatorzième, et qu'en comparaison de ceux-ci, le dixième fut un siècle d'or, du moins pour l'Allemagne. « Au milieu du douzième on discernait encore le vrai d'avec le faux; mais les fables renfermées auparavant dans les cloîtres et dans les légendes se débordèrent impétueusement et inondèrent tout. » Ce sont à peu près ses propres termes. Il attribue la principale cause du mal à des gens qui, étant pauvres par institut, inventaient par nécessité. Ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que les bons livres n'étaient pas encore alors totalement inconnus. Gervais de Tilbury, que M. Leibnitz donne pour un échantillon du treizième siècle, était assez versé dans l'antiquité, soit profane, soit ecclésiastique, et n'en est pas moins grossièrement ni moins hardiment romanesque. Après les faits dont il a été témoin oculaire, l'auteur d'Amadis pouvait soutenir aussi que son livre était historique. Un homme de la trempe de M. Leibnitz, qui est dans l'étude de l'histoire, en sait tirer de certaines réflexions générales, élevées audessus de l'histoire même; et dans cet amas confus et immense de faits, il démêle un ordre et des liaisons délicates qui n'y sont que pour lui. Ce qui l'intéresse le plus, ce sont les origines des nations, de leurs langues, de leurs mœurs, de leurs opinions, surtout l'histoire de l'esprit humain, et une succession de pensées qui naissent dans les peuples les unes après les autres, ou plutôt les unes des autres, et dont l'enchaînement bien observé pourrait donner lieu à des espèces de prophéties.

En 1710 et 1711 parurent deux autres volumes, *Scriptorum Brunsvicensia illustrantium*, et enfin devait suivre l'histoire qui n'a point paru, et dont voici le plan.

Il la faisait précéder par une dissertation sur l'État d'Allemagne, tel qu'il était avant toutes les histoires, et qu'on le pouvait conjecturer par les monuments naturels qui en étaient restés, des coquillages pétrifiés dans les terres, des pierres où se trouvent des empreintes de poissons ou de plantes, et même de poissons et de plantes qui ne sont point du pays; médailles incontestables du déluge. De là il passait aux plus anciens habitants dont on ait mémoire, aux différents peuples qui se sont succédé les uns aux autres dans ces pays, et traitait de leurs langues et du mélange de ces langues, autant qu'on en peut juger par les étymologies, seuls monuments en ces matières. Ensuite les origines de Brunswick commençaient à Charlemagne, en 769, et se continuaient par les empereurs descendus de lui et par cinq empereurs de la maison de Brunswick, Henri Ier, l'Oiseleur, les trois Othons et Henri II, où elles finissaient en 1025. Cet espace de temps comprenait les antiquités de la Saxe par la maison de Witikind, celles de la haute Allemagne par la maison de Guelfe, celles de la Lombardie par la maison des ducs et marquis de Toscane et de Ligurie. De tous ces anciens princes sont sortis ceux de Brunswick. Après ces origines venait la généalogie de la maison de Guelfe ou de Brunswick, avec une courte mais exacte histoire jusqu'au temps présent. Cette généalogie était accompagnée de celles des autres grandes maisons, de la maison Gibeline, d'Autriche ancienne et nouvelle, de Bavière, etc. M. Leibnitz avançait, et il était trop savant pour être présomptueux, que jusqu'à présent on n'avait rien vu de pareil sur l'histoire du moyen âge; qu'il avait porté une lumière toute nouvelle dans ces siècles couverts d'une obscurité effrayante, et réformé un grand nombre d'erreurs ou levé beaucoup d'incertitudes. Par exemple, cette papesse Jeanne, établie d'abord par quelques-uns, détruite par d'autres, ensuite rétablie, il la détruisait pour jamais, et il trouvait que cette fable ne pouvait s'être soutenue qu'à la faveur des ténèbres de la chronologie qu'il dissipait.

Dans le cours de ses recherches, il prétendit avoir découvert la véritable origine des Français, et en publia une dissertation en 1716. L'illustre père de Tournemine, jésuite, attaqua son sentiment, et en soutint un autre avec toute l'érudition qu'il fallait pour combattre un adversaire aussi savant, et avec toute cette hardiesse qu'un grand adversaire approuve. Nous n'entrerons point dans cette question; elle était même assez indifférente, selon la réflexion polie du père de Tournemine,

puisque, de quelque façon que ce fût, les Français étaient compatriotes de M. Leibnitz.

M. Leibnitz était grand jurisconsulte. Il était né dans le sein de la jurisprudence, et cette science est plus cultivée en Allemagne qu'en aucun autre pays. Ses premières études furent principalement tournées de ce côté-là, la vigueur naissante de son esprit y fut employée. A l'âge de vingt ans, il voulut se faire passer docteur en droit à Leipzig; mais le doyen de la faculté, poussé par sa femme, le refusa sous prétexte de sa jeunesse. Cette même jeunesse lui avait peut-être attiré la mauvaise humeur de la femme du doyen. Quoi qu'il en soit, il fut vengé de sa patrie par l'applaudissement général avec lequel il fut reçu docteur la même année à Altorf, dans le territoire de Nuremberg. La thèse qu'il soutint était *de Casibus perplexis in jure*. Elle fut imprimée dans la suite avec deux autres petits traités de lui, *Specimen encyclopædiæ in jure*, seu *Quæstiones philosophiæ amœniores ex jure collectæ*, et *Specimen certitudinis seu demonstrationum in jure exhibitum in doctrinâ conditionum*. Il savait déjà rapprocher les différentes sciences, et tirer des lignes de communication des unes aux autres.

A l'âge de vingt-deux ans, qui est l'époque que nous avons déjà marquée pour le livre de *George Nizolius*, il dédia à l'électeur de Mayence, Jean-Philippe de Schomborn, une nouvelle méthode d'apprendre et d'enseigner la jurisprudence. Il y ajoutait une liste de ce qui manque encore au droit, *Catalogum desideratorum in jure*, et promettait d'y suppléer. Dans la même année il donna son projet pour réformer tout le corps du droit, *Corporis juris reconcinnandi ratio*. Les différentes matières du droit sont effectivement dans une grande confusion; mais sa tête, en les recevant, les avait arrangées, elles s'étaient refondues dans cet excellent moule, et elles auraient beaucoup gagné à reparaître sous la forme qu'elles y avaient prise [1].

Quand il donna les deux volumes de son *Codex diplomaticus*, il ne manqua pas de remonter aux premiers principes du droit naturel et du droit des gens. Le point de vue où il se plaçait était toujours fort élevé, et de là il découvrait toujours un grand pays, dont il voyait tout le détail d'un coup d'œil. Cette théorie générale de jurisprudence, quoique fort courte, était si étendue, que la question du quiétisme, alors agitée en France, s'y trouvait fort naturellement dès l'entrée, et la décision de M. Leibnitz fut conforme à celle du pape.

Nous voici enfin arrivés à la partie de son mérite qui intéresse le plus cette compagnie, il était excellent philosophe et mathématicien. Tout ce que renferment ces deux mots, il l'était.

Quand il eut été reçu docteur en droit à Altorf, il alla à Nuremberg pour y voir des savants. Il apprit qu'il y avait dans cette ville une société fort cachée de gens qui travaillaient en chimie, et cherchaient la pierre philosophale. Aussitôt le voilà possédé du désir de profiter de cette occasion pour devenir chimiste; mais la difficulté était d'être initié dans les mystères. Il prit des livres de chimie, en rassembla les expressions les plus obscures et qu'il entendait le moins, en composa une lettre inintelligible pour lui-même, et l'adressa au directeur de la société secrète, demandant à y être admis sur les preuves qu'il donnait de son grand savoir. On ne douta point que l'auteur de la lettre ne fût un *adepte*, ou à peu près; il fut reçu avec honneur dans le laboratoire, et prié d'y faire les fonctions de secrétaire. On lui offrit même une pension. Il s'instruisit beaucoup avec eux pendant qu'ils croyaient s'instruire avec lui; apparemment il leur donnait pour des connais-

[1] L'estime que Leibnitz avait conçue pour les jurisconsultes romains, et la manière dont il s'en explique sont vraiment remarquables. « Les Romains, dit-il, sont inférieurs aux Grecs en tout genre de doctrine. C'est d'eux qu'ils ont emprunté la philosophie, la médecine, les mathématiques; et tout ce qu'ils y ont ajouté du leur est peu considérable : ils ne sont supérieurs que dans la jurisprudence; il est vrai qu'ils en ont encore reçu les semences de ces mêmes Grecs; mais ces semences, cultivées par leurs soins, n'ont produit nulle part des fruits plus abondants et plus magnifiques. C'est en ce point seul qu'on peut dire véritablement que les Romains ont vaincu tous les peuples de la terre.

Excudent alii spirantia mollius æra,
Credo etiam vivos ducent de marmore vultus;
Tu regere imperio populos, Romane, memento,
Hæ tibi erunt artes!

« J'ai souvent dit qu'après les écrits des géomètres, il n'y avait rien qu'on pût comparer, pour la force et la solidité, aux écrits des jurisconsultes romains, tant ils ont pressé leurs raisonnements, tant ils ont approfondi leur sujet. Mais ce grand trait de conformité en amène un autre qui n'est pas moins remarquable. Si vous tirez des ouvrages d'Euclide, d'Archimède ou d'Apollonius, la démonstration d'un lemme de géométrie, et que vous la présentiez isolée, sans les titres et les autres indices de l'ouvrage dont elle fait partie, on sera fort embarrassé de nommer celui de ces auteurs auquel elle appartient, tant leur style est ressemblant, et comme si la droite raison avait elle-même parlé par leur bouche : de même il y a tant de conformité entre les jurisconsultes romains, que si vous supprimez les décisions qui aident à reconnaître les opinions et les raisonnements, il est presque impossible de distinguer celui d'entre eux qui parle, et de s'en assurer par la différence du style. Non, jamais le droit naturel n'a été si fréquemment interrogé, si fidèlement entendu, si ponctuellement suivi, que dans les ouvrages de ces grands hommes; et lorsqu'ils s'en sont écartés quelquefois, pour conserver certaines traditions de leurs ancêtres, et en suivant trop scrupuleusement leurs formules, ou même en établissant de nouvelles lois, ils raisonnent sur cette hypothèse arbitraire ajoutée aux règles immuables de la droite raison, et ils en déduisent les conséquences avec une sagacité vraiment admirable et une solidité qui ne l'est pas moins. » *Tome 4, part. 3, pag. 267, Epist. ad Kestnerum.*

sances acquises par un long travail, les vues que son génie naturel lui fournissait; et enfin il paraît hors de doute que quand ils l'auraient reconnu, ils ne l'auraient pas chassé.

En 1670, M. Leibnitz, âgé de vingt-quatre ans, se déclara publiquement philosophe dans un livre dont voici l'histoire.

Marius Nizolius de Bersello, dans l'État de Modène, publia, en 1553, un traité, *de Veris principiis et verâ ratione philosophandi contrà pseudophilosophos.* Les faux philosophes étaient tous les scolastiques passés et présents, et Nizolius s'élevait avec la dernière hardiesse contre leurs idées monstrueuses et leur langage barbare, jusque-là qu'il traitait saint Thomas lui-même de borgne entre des aveugles. La longue et constante admiration qu'on a eue pour Aristote, ne prouve, disait-il, que la multitude des sots et la durée de la sottise. La bile de l'auteur était encore animée par quelques contestations particulières avec des aristotéliciens.

Ce livre qui, dans le temps où il parut, n'avait pas dû être indifférent, était tombé dans l'oubli, soit parce que l'Italie avait eu intérêt à l'étouffer, et qu'à l'égard des autres pays, ce qu'il avait de vrai n'était que trop clair et trop prouvé; soit parce qu'effectivement la dose des paroles y est beaucoup trop forte par rapport à celle des choses. M. Leibnitz jugea à propos de le mettre au jour avec une préface et des notes.

La préface annonce un éditeur et un commentateur d'une espèce fort singulière. Nul respect aveugle pour son auteur; nulles raisons forcées pour en relever le mérite, ou pour en couvrir les défauts. Il le loue, mais seulement par la circonstance du temps où il a écrit, par le courage de son entreprise, par quelques vérités qu'il a aperçues, mais il y reconnaît de faux raisonnements et des vues imparfaites; il le blâme de ses excès et de ses emportements à l'égard d'Aristote, qui n'est pas coupable des rêveries de ses prétendus disciples, et même à l'égard de saint Thomas, dont la gloire pouvait n'être pas si chère à un luthérien. Enfin il est aisé de s'apercevoir que le commentateur doit avoir un mérite fort indépendant de celui de l'auteur original.

Il paraît aussi qu'il avait lu des philosophes sans nombre. L'histoire des pensées des hommes, certainement curieuse par le spectacle d'une variété infinie, est aussi quelquefois instructive. Elle peut donner de certaines idées détournées du chemin ordinaire, que le plus grand esprit n'aurait pas produites de son fonds; elle fournit des matériaux de pensées; elle fait connaître les principaux écueils de la raison humaine, marque les routes les plus sûres; et, ce qui est le plus considérable, elle apprend aux plus grands génies qu'ils ont eu des pareils, et que leurs pareils se sont trompés. Un solitaire peut s'estimer davantage que ne fera celui qui vit avec les autres et qui s'y compare.

M. Leibnitz avait tiré ce fruit de sa grande lecture; il en avait l'esprit plus exercé à recevoir toutes sortes d'idées, plus susceptible de toutes les formes, plus accessible à ce qui lui était nouveau, et même opposé, plus indulgent pour la faiblesse humaine, plus disposé aux interprétations favorables, et plus industrieux à les trouver. Il donna une preuve de ce caractère dans une lettre, *de Aristotele recentioribus reconciliabili*, qu'il imprima avec le Nizolius. Là il ose parler avantageusement d'Aristote, quoique ce fût une mode assez générale que de le décrier, et presqu'un titre d'esprit. Il va même jusqu'à dire qu'il approuve plus de choses dans ses ouvrages que dans ceux de Descartes. Ce n'est pas qu'il ne regardât la philosophie corpusculaire ou mécanique comme la seule légitime, mais on n'est pas cartésien pour cela; et il prétendait que le véritable Aristote, et non pas celui des scolastiques, n'avait pas connu d'autre philosophie. C'est par là qu'il fait la réconciliation. Il ne le justifie que sur les principes généraux, l'essence de la matière, le mouvement, etc.; mais il ne touche point à tout le détail immense de la physique, sur quoi il semble que les modernes seraient bien généreux s'ils voulaient se mettre en communauté de biens avec Aristote.

Dans l'année qui suivit celle de l'édition du Nizolius, c'est-à-dire en 1671, âgé de vingt-cinq ans, il publia deux petits traités de physique, *Theoria motûs abstracti*, dédié à l'académie des sciences; et *Theoria motûs concreti*, dédié à la société royale de Londres. Il semble qu'il ait craint de faire de la jalousie.

Le premier de ces traités est une théorie très-subtile et presque toute neuve du mouvement en général. Le second est une application du premier à tous les phénomènes. Tous deux ensemble font une physique générale complète. Il dit lui-même qu'il « croit que son système réunit et concilie « tous les autres, supplée à leurs imperfections, « étend leurs bornes, éclaircit leurs obscurités, « et que les philosophes n'ont plus qu'à travailler « de concert sur ces principes, et à descendre « dans des explications plus particulières, qu'ils « porteront dans le trésor d'une solide philoso- « phie. » Il est vrai que ses idées sont simples, étendues, vastes. Elles partent d'abord d'une grande universalité, qui en est comme le tronc, et ensuite se divisent, se subdivisent, et pour ainsi dire se ramifient presqu'à l'infini, avec un agrément inexprimable pour l'esprit et qui aide à la persuasion : c'est ainsi que la nature pourrait avoir pensé.

Dans ces deux ouvrages il admettait du vide, et regardait la matière comme une simple étendue absolument indifférente au mouvement et au repos; il a depuis changé de sentiment sur ces deux

points. A l'égard du dernier, il était venu à croire que pour découvrir l'essence de la matière, il fallait aller au delà de l'étendue, et y concevoir une certaine force qui n'est plus une simple grandeur géométrique. C'est la fameuse et obscure entéléchie d'Aristote, dont les scolastiques ont fait les formes substantielles, et toute substance a une force selon sa nature. Celle de la matière est double, une tendance naturelle au mouvement, et une résistance au mouvement imprimé d'ailleurs. Un corps peut paraître en repos, parce que l'effort qu'il fait pour se mouvoir est réprimé ou contre-balancé par les corps environnants; mais il n'est jamais réellement ou absolument en repos, parce qu'il n'est jamais sans cet effort pour se mouvoir.

Descartes avait vu très-ingénieusement que, malgré les chocs innombrables des corps et les distributions inégales de mouvement qui se font sans cesse des uns aux autres, il devait y avoir au fond de tout cela quelque chose d'égal, de constant, de perpétuel, et il a cru que c'était la quantité de mouvement dont la mesure est le produit de la masse par la vitesse. Au lieu de cette quantité de mouvement, M. Leibnitz mettait la force, dont la mesure est le produit de la masse par les hauteurs auxquelles cette force peut élever un corps pesant: or ces hauteurs sont comme les carrés des vitesses. Sur ce principe, il prétendait établir une nouvelle *dynamique*, ou science des forces; et il soutenait que de celui de Descartes s'ensuivait la possibilité du mouvement perpétuel artificiel, ou d'un effet plus grand que sa cause, conséquence qui ne se peut digérer ni en mécanique, ni en métaphysique.

Il fut fort attaqué par les cartésiens, surtout par MM. l'abbé Catelan et Papin. Il répondit avec vigueur; cependant il ne paraît pas que son sentiment ait prévalu; la matière est demeurée sans force, du moins active, et l'entéléchie sans application et sans usage. Si M. Leibnitz ne l'a pas rétablie, il n'y a guère d'apparence qu'elle se relève jamais.

Il avait encore sur la physique générale une pensée particulière et contraire à celle de Descartes. Il croyait que les causes finales pouvaient quelquefois être employées: par exemple, que le rapport des sinus d'incidence et de réfraction était constant, parce que Dieu voulait qu'un rayon qui doit se détourner, allât d'un point à un autre par deux chemins, qui, pris ensemble, lui fissent employer moins de temps que tous les autres chemins possibles, ce qui est plus conforme à la souveraine sagesse. La puissance de Dieu a fait tout ce qui peut être de plus grand, et sa sagesse tout ce qui peut être de mieux ou de meilleur; l'univers n'est que le résultat total, la combinaison perpétuelle, le mélange intime de ce plus grand et de ce meilleur, et on ne peut le connaître qu'en connaissant les deux ensemble. Cette idée, qui est certainement grande et noble, et digne de l'objet, demanderait dans l'application une extrême dextérité et des ménagements infinis. Ce qui appartient à la sagesse du Créateur semble être encore plus au-dessus de notre faible portée, que ce qui appartient à sa puissance.

Il serait inutile de dire que M. Leibnitz était un mathématicien du premier ordre; c'est par là qu'il est le plus généralement connu. Son nom est à la tête des plus sublimes problèmes qui aient été résolus de nos jours, et il est mêlé dans tout ce que la géométrie moderne a fait de plus grand, de plus difficile et de plus important. Les actes de Leipzig, les journaux des savants, nos histoires sont pleines de lui en tant que géomètre. Il n'a publié aucun corps d'ouvrages de mathématique, mais seulement quantité de morceaux détachés dont il aurait fait des livres s'il avait voulu, et dont l'esprit et les vues ont servi à beaucoup de livres. Il disait qu'il aimait à voir croître dans les jardins d'autrui des plantes dont il avait fourni les graines. Ces graines sont souvent plus à estimer que les plantes mêmes; l'art de découvrir en mathématique est plus précieux que la plupart des choses qu'on découvre.

L'histoire du calcul différentiel, ou des infiniment petits, suffira pour faire voir quel était son génie. On sait que cette découverte porte nos connaissances jusque dans l'infini, et presqu'au delà des bornes prescrites à l'esprit humain, du moins infiniment au delà de celles où était renfermée l'ancienne géométrie. C'est une science toute nouvelle, née de nos jours, très-étendue, très-subtile et très-sûre. En 1684, M. Leibnitz donna dans les actes de Leipzig les règles du calcul différentiel; mais il en cacha les démonstrations. Les illustres frères Bernoulli les trouvèrent, quoique fort difficiles à découvrir, et s'exercèrent dans ce calcul avec un succès surprenant. Les solutions les plus élevées, les plus hardies et les plus inespérées, naissaient sous leurs pas. En 1687 parut l'admirable livre de M. Newton, *des Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, qui était presque entièrement fondé sur ce même calcul; de sorte que l'on crut communément que M. Leibnitz et lui l'avaient trouvé chacun de leur côté par la conformité de leurs grandes lumières.

Ce qui aidait encore à cette opinion, c'est qu'ils ne se rencontraient que sur le fond des choses; ils leur donnaient des noms différents, et se servaient de différents caractères dans leur calcul. Ce que M. Newton appelait *fluxions*, M. Leibnitz l'appelait *différences;* et le caractère par lequel M. Leibnitz marquait l'infiniment petit, était beaucoup plus commode et d'un plus grand usage que celui de M. Newton. Aussi ce nouveau calcul ayant été avidement reçu par toutes les nations savantes, les noms et les caractères de M. Leibnitz

ont prévalu partout, hormis en Angleterre. Cela même faisait quelque effet en faveur de M. Leibnitz, et eût accoutumé insensiblement les géomètres à le regarder comme seul ou principal inventeur.

Cependant ces deux grands hommes, sans se rien disputer, jouissaient du glorieux spectacle des progrès qu'on leur devait; mais cette paix fut enfin troublée. En 1699, M. Fatio ayant dit dans son écrit sur la *Ligne de la plus courte descente*, qu'il était obligé de reconnaître M. Newton pour le premier inventeur du calcul différentiel, et de plusieurs années le premier, et qu'il laissait à juger si M. Leibnitz, second inventeur, avait pris quelque chose de lui; cette distinction si nette de premier et de second inventeur, et ce soupçon qu'on insinuait, excitèrent une contestation entre M. Leibnitz, soutenu des journalistes de Leipzig, et les géomètres anglais declarés pour M. Newton, qui ne paraissait point sur la scène. Sa gloire était devenue celle de la nation, et ses partisans n'étaient que de bons citoyens qu'il n'avait pas besoin d'animer. Les écrits se sont succédé lentement de part et d'autre, peut-être à cause de l'éloignement des lieux; mais la contestation ne laissait pas de s'échauffer toujours: et enfin elle vint au point qu'en 1711 M. Leibnitz se plaignit à la société royale de ce que M. Keill l'accusait d'avoir donné sous d'autres noms et d'autres caractères le calcul des fluxions inventé par M. Newton. Il soutenait que personne ne savait mieux que M. Newton qu'il ne lui avait rien dérobé, et il demandait que M. Keill désavouât publiquement le mauvais sens que pouvaient avoir ses paroles.

La société établie juge du procès nomma des commissaires pour examiner toutes les anciennes lettres des savants mathématiciens que l'on pouvait retrouver, et qui regardaient cette matière. Il y en avait des deux partis. Après cet examen, les commissaires trouvèrent qu'il ne paraissait pas que M. Leibnitz eût rien connu du calcul différentiel ou des infiniment petits, avant une lettre de M. Newton, écrite en 1672, qui lui avait été envoyée à Paris, et où la méthode des fluxions était assez expliquée pour donner toutes les ouvertures nécessaires à un homme aussi intelligent; que même M. Newton avait inventé sa méthode avant 1669, et par conséquent quinze ans avant que M. Leibnitz eût rien donné sur ce sujet dans les actes de Leipzig; et de là ils concluaient que M. Keill n'avait nullement calomnié M. Leibnitz.

La société a fait imprimer ce jugement avec toutes les pièces qui y appartenaient sous le titre de *Commercium epistolicum de analysi promota*, 1712. On l'a distribué par toute l'Europe, et rien ne fait plus d'honneur au système des infiniment petits, que cette jalousie de s'en assurer la découverte, dont toute une nation si savante est possédée; car, encore une fois, M. Newton n'a point paru, soit qu'il se soit reposé de sa gloire sur des compatriotes assez vifs, soit, comme on le peut croire d'un aussi grand homme, qu'il soit supérieur à cette gloire même.

M. Leibnitz, ou ses amis, n'ont pas pu avoir la même indifférence; il était accusé d'un vol, et tout le *Commercium epistolicum*, ou le dit nettement, ou l'insinue. Il est vrai que ce vol ne peut avoir été que très-subtil, et qu'il ne faudrait pas d'autre preuve d'un grand génie que de l'avoir fait; mais enfin il vaut mieux ne l'avoir pas fait, et par rapport au génie, et par rapport aux mœurs.

Après que le jugement d'Angleterre fut public, il parut un écrit d'une seule feuille volante, du 29 juillet 1713; il est pour M. Leibnitz, qui, étant alors à Vienne, ignorait ce qui se passait. Il est très-vif, et soutient hardiment que le calcul des fluxions n'a point précédé celui des différences, et insinue même qu'il pourrait en être né.

Le détail des preuves de part et d'autre serait trop long, et ne pourrait même être entendu sans un commentaire infiniment plus long, qui entrerait dans la plus profonde géométrie.

M. Leibnitz avait commencé à travailler à un *Commercium mathematicum*, qu'il devait opposer à celui d'Angleterre. Ainsi, quoique la société royale puisse avoir bien jugé sur les pièces qu'elle avait, elle ne les avait donc pas toutes; et jusqu'à ce qu'on eit vu celles de M. Leibnitz, l'équité veut que l'on suspende son jugement.

En général, il faut des preuves d'une extrême évidence pour convaincre un homme tel que lui d'être plagiaire le moins du monde; car c'est là toute la question. M. Newton est certainement inventeur, et sa gloire est en sûreté.

Les gens riches ne dérobent pas, et combien M. Leibnitz l'était-il?

Il a blâmé Descartes de n'avoir fait honneur ni à Képler de la cause de la pesanteur tirée des forces centrifuges, et de la découverte de l'égalité des angles d'incidence et de réflexion; ni à Snellius du rapport constant des sinus des angles d'incidence et de réfraction: « Petits artifices, dit-il, « qui lui ont fait perdre beaucoup de véritable « gloire auprès de ceux qui s'y connaissent. » Aurait-il négligé cette gloire qu'il connaissait si bien? Il n'avait qu'à dire d'abord ce qu'il devait à M. Newton, il lui en restait encore une fort grande sur le fond du sujet, et il y gagnait de plus celle de l'aveu.

Ce que nous supposons qu'il eût fait dans cette occasion, il l'a fait dans une autre. L'un des MM. Bernoulli ayant voulu conjecturer quelle était l'histoire de ses méditations mathématiques, il l'expose naivement dans le mois de septembre 1691 des actes de Leipzig. Il dit qu'il était encore entièrement neuf dans la profonde géométrie, étant à Paris en 1672, qu'il y connut l'illustre M. Huygens, qui était, après Galilée et Descartes, celui à qui il devait le plus en ces matières; que la lecture de son

livre, *de Horologio oscillatorio*, jointe à celle des ouvrages de Pascal et de Grégoire de Saint-Vincent, lui ouvrit tout d'un coup l'esprit, et lui donna des vues qui l'étonnèrent lui-même, et tous ceux qui saveient combien il était encore neuf; qu'aussitôt il s'offrit à lui un grand nombre de théorèmes, qui n'étaient que des corollaires d'nne méthode nouvelle, et dont il trouva depuis une partie dans les ouvreges de Grégory, de Berow et quelques autres; qu'enfin il avait pénétré jusqu'à des sources plus éloignées et plus fécondes, et avait soumis à l'analyse ce qui ne l'evait jamais été. C'est son calcul dont il parle. Pourquoi, dans cette histoire qui paraît si sincère et si exempte de vanité, n'aurait-il pas donné place à M. Newton? Il est plus naturel de croire que ce qu'il pouvait avoir vu de lui en 1672, il ne l'avait pas entendu aussi finement qu'il en est accusé, puisqu'il n'était pas encore grand géomètre.

Dans la théorie du mouvement abstrait, qu'il dédia à l'Académie, en 1671, et avant que d'avoir encore rien vu de M. Newton, il pose déjà des infiniment petits plus grands les uns que les autres. C'est là une des clefs du système, et ce principe ne pouvait guère demeurer stérile entre ses mains.

Quand le calcul de M. Leibnitz parut en 1684, il ne fut point réclamé; M. Newton ne le revendiqua point dans son beau livre qui parut en 1687; il est vrai qu'il a la générosité de ne le revendiquer pas non plus à présent; mais ses amis, plus zélés que lui pour ses intérêts, auraient pu agir en sa place comme ils agissent aujourd'hui. Dans tous les actes de Leipzig, M. Leibnitz est en une possession paisible et non interrompue de l'invention du calcul différentiel. Il y déclare même que MM. Bernoulli l'avaient si heureusement cultivé, qu'il leur appartenait autant qu'à lui. C'est là un acte de propriété, et en quelque sorte de souveraineté.

On ne sent aucune jalousie dans M. Leibnitz. Il excite tout le monde à travailler; il se fait des concurrents, s'il le peut; il ne donne point de ces louanges bassement circonspectes qui craignent d'en trop dire; il se plaît au mérite d'autrui; tout cela n'est pas d'un plagiaire. Il n'a jamais été soupçonné de l'être en aucune autre occasion; il se serait donc démenti cette seule fois, et aurait imité le héros de Machiavel qui est exactement vertueux jusqu'à ce qu'il s'agisse d'une couronne. La beauté du système des infiniment petits justifie cette comparaison.

Enfin il s'en est remis avec une grande confiance au témoignage de M. Newton, et au jugement de la société royale. L'aurait-il osé?

Ce ne sont là que de simples présomptions, qui devront toujours céder à de véritables preuves. Il n'appartient pas à un historien de décider, et encore moins à moi. Atticus se serait bien gardé de prendre parti entre ce César et ce Pompée.

Il ne faut pas dissimuler ici une chose assez singulière. Si M. Leibnitz n'est pas de son côté, aussi bien que M. Newton, l'inventeur du système des infiniment petits, il s'en faut infiniment peu. Il a connu cette infinité d'ordres d'infiniment petits, toujours infiniment plus petits les uns que les autres, et cela dans la rigueur géométrique; et les plus grands géomètres ont adopté cette idée dans toute cette rigueur. Il semble cependant qu'il en ait ensuite été effrayé lui-même, et qu'il ait cru que ces différents ordres d'infiniment petits n'étaient que des grandeurs *incomparables*, à cause de leur extrême inégalité, comme le seraient un grain de sable et le globe de la terre, la terre et la sphère qui comprend les planètes, etc. Or, ce ne serait là qu'une grande inégalité, mais non pas infinie, telle qu'on l'établit dans ce système[1]. Aussi ceux-mêmes qui l'ont pris de lui n'en ont-ils pas pris cet adoucissement qui gâterait tout. Un architecte a fait un bâtiment si hardi qu'il n'ose lui-même y loger, et il se trouve des gens qui se fient plus que lui à sa solidité, qui y logent sans crainte, et, qui plus est, sans accident. Mais peut-être l'adoucissement n'était-il qu'une condescendance pour ceux dont l'imagination se serait révoltée. S'il faut tempérer la vérité en géométrie, que sera-ce en d'autres matières?

Il avait entrepris un grand ouvrage, *de la Science de l'infini*. C'était toute la plus sublime géométrie, le calcul intégral joint au différentiel. Apparemment il y fixait ses idées sur la nature de l'infini et sur ses différents ordres; mais quand même il serait possible qu'il n'eût pas pris le meilleur parti bien déterminément, on eût préféré les lumières qu'on tenait de lui à son autorité. C'est une perte considérable pour les mathématiques que cet ouvrage n'ait pas été fini. Il est vrai que le plus difficile paraît fait; il a ouvert les grandes routes, mais il pouvait encore ou y servir de guide, ou en ouvrir de nouvelles.

De cette haute théorie il descendait souvent à la pratique, où son amour pour le bien public le ramenait. Il avait songé à rendre les voitures et les carrosses plus légers et plus commodes; et de là un docteur qui se prenait à lui de n'avoir pas eu une pension du duc d'Hanovre, prit occasion de lui imputer dans un écrit public qu'il avait eu dessein de construire un chariot qui aurait fait en vingt-quatre heures le voyage de Hanovre à Amsterdam: plaisanterie mal entendue, puisqu'elle ne peut tourner qu'à la gloire de celui qu'on attaque, pourvu qu'il ne soit pas absolument insensé.

[1] Nous croyons que M. de Fontenelle n'a pas assez bien saisi l'ensemble de l'explication de Leibnitz, et que Leibnitz n'a jamais varié sur la véritable métaphysique de son calcul. On peut consulter, tome 3, page 370, l'extrait d'une de ses lettres à M. Varignon, en 1702, ou la lettre qu'il écrivait au P. Desbosses, le 11 mars 1706, tome 2, page 267.

Il avait proposé un moulin à vent pour épuiser l'eau des mines les plus profondes, et avait beaucoup travaillé à cette machine ; mais les ouvriers eurent leurs raisons pour en traverser le succès par toutes sortes d'artifices. Ils furent plus habiles que lui, et l'emportèrent.

On doit mettre au rang des inventions plus curieuses qu'utiles une machine arithmétique différente de celle de M. Pascal, à laquelle il a travaillé toute sa vie à diverses reprises. Il ne l'a entièrement achevée que peu de temps avant sa mort, et il y a extrêmement dépensé [1].

Il était métaphysicien, et c'était une chose presque impossible qu'il ne le fût pas, il avait l'esprit trop universel. Je n'entends pas seulement universel, parce qu'il allait à tout, mais encore parce qu'il saisissait dans tous les principes les plus élevés et les plus généraux, ce qui est le caractère de la métaphysique. Il avait projeté d'en faire une toute nouvelle, et il en a repandu çà et là différents morceaux, selon sa coutume.

Ses grands principes étaient que rien n'existe ou ne se fait sans une raison suffisante : que les changements ne se font point brusquement et par sauts, mais par degrés et par nuances, comme dans des suites de nombres, ou dans des courbes ; que dans tout l'univers, comme nous l'avons déja dit, un meilleur est mêlé partout avec un plus grand, ou, ce qui revient au même, les lois de convenance avec les lois nécessaires ou géométriques. Ces principes si nobles et si spécieux ne sont pas aisés à appliquer ; car dès qu'on est hors du nécessaire rigoureux et absolu, qui n'est pas bien commun en métaphysique, le suffisant, le convenable, un degré, ou un saut, tout cela pourrait bien être un peu arbitraire ; et il faut prendre garde que ce ne soit le besoin du système qui décide.

Sa manière d'expliquer l'union de l'âme et du corps par une *harmonie préétablie*, a été quelque chose d'imprévu et d'inespéré sur une matière où la philosophie semblait avoir fait ses derniers efforts. Les philosophes, aussi bien que le peuple, avaient cru que l'âme et le corps agissaient réellement et physiquement l'un sur l'autre. Descartes vint, qui prouva que leur nature ne permettait point cette sorte de communication véritable, et qu'ils n'en pouvaient avoir qu'une apparente, dont Dieu était le médiateur. On croyait qu'il n'y avait que ces deux systèmes possibles ; M. Leibnitz en imagina un troisième. Une âme doit avoir par elle-même une certaine suite de pensées, de désirs, de volontés. Un corps qui n'est qu'une machine, doit avoir par lui-même une certaine suite de mouvements qui seront déterminés par la combinaison de sa disposition machinale avec les impressions des corps extérieurs. S'il se trouve une âme et un corps tels que toute la suite des volontés de l'âme d'une part, et de l'autre toute la suite des mouvements du corps se répondent exactement ; et que dans l'instant, par exemple, que l'âme voudra aller dans un lieu, les deux pieds du corps se meuvent machinalement de ce côté-là, cette âme et ce corps auront un rapport, non par une action réelle de l'un sur l'autre, mais par la correspondance perpétuelle des actions séparées de l'un et de l'autre. Dieu aura mis ensemble l'âme et le corps qui avaient entre eux cette correspondance antérieure à leur union, cette *harmonie préétablie*. Et il en faut dire autant de tout ce qu'il y a jamais eu, et de tout ce qu'il y aura jamais d'âmes et de corps unis.

Ce système donne une merveilleuse idée de l'intelligence infinie du Créateur ; mais peut-être cela même le rend-il trop sublime pour nous. Il a toujours pleinement contenté son auteur ; cependant il n'a pas fait jusqu'ici, et il ne paraît pas devoir

[1] Voici ce que dit de sa machine M. Leibnitz, lettre 5, à M. Th. Burnet, tom. 6, page 248. « J'ai eu le bonheur « de produire une machine arithmétique infiniment diffé« rente de celle de M. Pascal, puisque la mienne fait « les grandes multiplications et divisions en un moment « et sans additions ou soustractions auxiliaires ; au lieu « que celle de M. Pascal, dont on parlait comme d'une « chose merveilleuse (et non pas sans raison), n'était « proprement que pour les additions et soustractions. »

Cette machine existe encore. On la voit dans la bibliothèque du roi d'Angleterre à Hanovre.

Nous croyons devoir communiquer à nos lecteurs une anecdote sur ces machines arithmétiques, qu'on n'irait pas vraisemblablement chercher dans le neuvième volume des lettres de M. Arnaud, imprimé à Nancy, 1743. M. Arnaud écrivait à M. Perier le fils, neveu de M. Pascal, le 5 septembre 1673, et apparemment de Paris : « Il y a « ici un petit horloger qui, ayant vu une machine de « M. Pascal, l'a perfectionnée de telle sorte, qu'elle est « incomparablement plus facile que celle de M. votre « oncle ; car les roues tournent d'un côté et d'autre, de « sorte que sans changer les chiffres par une règle, comme « dans la pascaline, on fait l'addition et la multiplication « sur les mêmes chiffres. Il y a de plus un endroit parti« culier où on fait tout d'un coup la multiplication et les « divisions, un autre où on trouve les racines cubiques, « et d'autres où on fait les fractions. Quoique cette ma« chine ait les deniers et les sous, et qu'elle aille jusqu'à « cent mille, elle est beaucoup plus petite qu'aucune de « M. Pascal ; et cet horloger en fait même présentement « une autre qui ne sera pas plus grande qu'un livre in-12, « où tout cela sera.

« Je ne vous parle pas par ouï-dire, nous avons vu « cette machine après-dînée. Après tout, néanmoins, « M. Pascal ayant été le premier qui ait trouvé de ces « sortes de machines, quoi qu'on y puisse ajouter, il en « aura toujours la principale gloire. »

M. Arnaud écrivait encore, le 10 avril 1686, à un abbé Perier (nous ignorons si c'est le même) : « La machine « de M. Pascal est fort difficile à inventer, mais elle est « fort aisée à comprendre, quand on en a une qu'on peut « examiner à loisir. Il faut donc que ce soit la faute de « l'ouvrier, si l'effet de celle que nous avons fait faire « n'est pas parfaitement sûr, et s'il y arrive des fautes : « cela n'arrivait point à celle que M. Pascal a fait faire « lui-même. » *Tome 9, page* 271.

faire la même fortune que celui de Descartes. Si tous les deux succombaient aux objections, il faudrait, ce qui serait bien pénible pour les philosophes, qu'ils renonçassent à se tourmenter davantage sur l'union de l'âme et du corps. M. Descartes et M. Leibnitz les justifieraient de n'en plus chercher le secret.

M. Leibnitz avait encore sur la métaphysique beaucoup d'autres pensées particulières. Il croyait, par exemple, qu'il y a partout des substances simples, qu'il appelait *monades* ou *unités*, qui sont les vies, les âmes, les esprits qui peuvent dire *moi*; qui, selon le lieu où elles sont, reçoivent des impressions de tout l'univers, mais confuses à cause de leur multitude; ou qui, pour employer à peu près ses propres termes, sont des miroirs sur lesquels tout l'univers rayonne selon qu'ils lui sont exposés. Par là il expliquait les perceptions. Une monade est d'autant plus parfaite qu'elle a des perceptions plus distinctes. Les monades qui sont des âmes humaines ne sont pas seulement des miroirs de l'univers des créatures, mais des miroirs ou images de Dieu même; et comme en vertu de la raison et des vérités éternelles elles entrent en une espèce de société avec lui, elles deviennent membres de la cité de Dieu. Mais c'est faire tort à ces sortes d'idées, que d'en détacher quelques-unes de tout le système, et d'en rompre le précieux enchaînement, qui les éclaircit et les fortifie. Ainsi nous n'en dirons pas davantage; et peut-être ce peu que nous avons dit est-il de trop, parce qu'il n'est pas le tout.

On trouvera un assez grand détail de la métaphysique de M. Leibnitz dans un livre imprimé à Londres en 1717. C'est une dispute commencée en 1715, entre lui et le fameux M. Clarke, et qui n'a été terminée que par la mort de M. Leibnitz. Il s'agit entre eux de l'espace et du temps, du vide et des atomes, du naturel et du surnaturel, de la liberté, etc. Car, heureusement pour le public, la contestation en s'échauffant venait toujours à embrasser plus de terrain. Les deux savants adversaires devenaient plus forts à proportion l'un de l'autre; et les spectateurs qu'on accuse d'être cruels, seront fort excusables de regretter que ce combat soit sitôt fini; on eût vu le bout des matières, ou qu'elles n'ont point de bout.

Enfin, pour terminer le détail des qualités acquises de M. Leibnitz, il était théologien, non pas seulement en tant que philosophe, ou métaphysicien, mais théologien dans le sens étroit; il entendait les différentes parties de la théologie chrétienne, que les simples philosophes ignorent communément à fond: il avait beaucoup lu et les Pères et les scolastiques.

En 1671, année où il donna les deux théories du mouvement abstrait et concret, il répondit aussi à un savant socinien, petit-fils de Socin, nommé Wissowatius, qui avait employé contre la Trinité la dialectique subtile dont cette secte se pique, et qu'il avait apprise presque avec la langue de sa nourrice. M. Leibnitz fit voir, dans un écrit intitulé: *Sacro-sancta Trinitas per nova inventa logica defensa*, que la logique ordinaire a de grandes défectuosités; qu'en la suivant, son adversaire pouvait avoir eu quelques avantages; mais que si on la réformait, il les perdait tous; et que, par conséquent, la véritable logique était favorable à la foi des orthodoxes.

On était si persuadé de sa capacité en théologie, que comme on avait proposé vers le commencement de ce siècle un mariage entre un grand prince catholique et une princesse luthérienne, il fut appelé aux conférences qui se tinrent sur les moyens de se concilier à l'égard de la religion. Il n'en résulta rien, sinon que M. Leibnitz admira la fermeté de la princesse.

Le savant évêque de Salisbury, M. Burnet, ayant eu sur la réunion de l'Église anglicane avec la luthérienne des vues qui avaient été fort goûtées par des théologiens de la confession d'Augsbourg, M. Leibnitz fit voir que cet évêque, tout habile qu'il était, n'avait pas tout à fait bien pris le nœud de cette controverse; et l'on prétend que l'évêque en convint. On sait assez qu'il s'agit là des dernières finesses de l'art, et qu'il faut être véritablement théologien, même pour s'y méprendre.

Il parut ici, en 1692, un livre intitulé: *de la Tolérance des religions*. M. Leibnitz la soutenait contre feu M. Pelisson, devenu avec succès théologien et controversiste. Ils disputaient par lettres, et avec une politesse exemplaire. Le caractère naturel de M. Leibnitz le portait à cette tolérance, que les esprits doux souhaiteraient d'établir, mais dont après cela ils auraient assez de peine à marquer les bornes et à prévenir les mauvais effets. Malgré la grande estime qu'on avait pour lui, on imprima tous ses raisonnements avec privilége, tant on se fiait aux réponses de M. Pelisson.

Le plus grand ouvrage de M. Leibnitz, qui se rapporte à la théologie, est sa *Théodicée*, imprimée en 1710. On connaît assez les difficultés que M. Bayle avait proposées sur l'origine du mal, soit physique, soit moral; M. Leibnitz, qui craignit l'impression qu'elles pouvaient faire sur quantité d'esprits, entreprit d'y répondre.

Il commence par mettre dans le ciel M. Bayle qui était mort, celui dont il voulait détruire les dangereux raisonnements. Il lui applique ces vers de Virgile:

> Candidus insueti miratur limen Olympi,
> Sub pedibusque videt nubes et sydera Daphnis.

Il dit que M. Bayle voit présentement le vrai dans sa source; charité rare parmi les théologiens, à qui il est fort familier de damner leurs adversaires.

Voici le gros du système [1]. Dieu voit une infinité de mondes ou univers possibles, qui tous prétendent à l'existence. Celui en qui la combinaison du bien métaphysique, physique et moral, avec les maux opposés, fait un *meilleur*, semblable aux *plus grands* géométriques, est préféré ; de là le mal quelconque, permis et non pas voulu. Dans cet univers qui a mérité la préférence, sont comprises les douleurs et les mauvaises actions des hommes, mais dans le moindre nombre, et avec les suites les plus avantageuses qu'il soit possible.

Cela se fait encore mieux sentir par une idée philosophique, théologique et poétique tout ensemble. Il y a un dialogue de Laurent Valla, où cet auteur feint que Sextus, fils de Tarquin le Superbe, va consulter Apollon, à Delphes, sur sa destinée. Apollon lui prédit qu'il violera Lucrèce.

Sextus se plaint de la prédiction. Apollon répond que ce n'est pas sa faute, qu'il n'est que devin, que Jupiter a tout réglé, et que c'est à lui qu'il faut se plaindre. Là finit le dialogue, où l'on voit que Valla sauve la prescience de Dieu aux dépens de sa bonté ; mais ce n'est pas là comme M. Leibnitz l'entend ; il continue, selon son système, la fiction de Valla. Sextus va à Dodone se plaindre à Jupiter du crime auquel il est destiné. Jupiter lui répond qu'il n'a qu'à ne point aller à Rome ; mais Sextus déclare nettement qu'il ne peut renoncer à l'espérance d'être roi, et s'en va. Après son départ, le grand prêtre Théodore demande à Jupiter pourquoi il n'a pas donné une autre volonté à Sextus. Jupiter envoie Théodore à Athènes consulter Minerve. Elle lui montre le palais des destinées, où sont les tableaux de tous les univers possibles, depuis le *pire* jusqu'au *meilleur*. Théodore voit dans le meilleur le crime de Sextus, d'où naît la liberté de Rome, un gouvernement fécond en vertu, un empire utile à une grande partie du genre humain, etc. Théodore n'a plus rien à dire.

La Théodicée seule suffirait pour représenter M. Leibnitz : une lecture immense, des anecdotes curieuses sur les livres ou les personnes, beaucoup d'équité et même de faveur pour tous les auteurs cités, fût-ce en les combattant, des vues sublimes et lumineuses, des raisonnements au fond desquels on sent toujours l'esprit géométrique, un style où la force domine, et où cependant sont admis les agréments d'une imagination heureuse.

Nous devrions présentement avoir épuisé M. Leibnitz, il ne l'est pourtant pas encore ; non parce que nous avons passé sous silence très-grand nombre de choses particulières, qui auraient peut-être suffi pour l'éloge d'un autre, mais parce qu'il en reste une d'un genre tout différent ; c'est le projet qu'il avait conçu d'une langue philosophique et universelle [1]. Wilkins, évêque de Chester, et Dal-

[1] La Sorbonne ou la faculté de théologie de Paris, dans la censure qu'elle fit, en 1767, du livre de Bélisaire, prend en quelque sorte la défense du système de Leibnitz, ou du moins ne veut pas qu'on le confonde avec celui des stoïciens. Voici l'exposition également claire et exacte qu'elle fait de ce système.

« Dieu, quoiqu'il n'ait besoin d'aucune créature, et « qu'il se suffise parfaitement à lui-même, ne produit cependant rien hors de lui, sans être déterminé par une « raison suffisante. C'est là le grand principe de Leibnitz. « Il en conclut que, puisque Dieu a créé le monde, il faut, « en premier lieu, qu'il ait jugé meilleur de communiquer « sa bonté par la création, que de ne point créer ; en second lieu, qu'entre tous les mondes possibles, il ait créé « celui que sa souveraine intelligence lui représentait « comme le meilleur absolument. Car, dit-il, il n'y aurait « eu en Dieu aucune raison suffisante qui l'eût déterminé « à choisir, pour le créer, un monde que ses idées éternelles lui auraient représenté comme moins parfait, par « préférence à celui qu'elles lui auraient représenté comme « meilleur et plus parfait : ou même de choisir entre deux « mondes, l'un plutôt que l'autre pour le créer, si leur « bonté, dans l'ordre des possibles, avait été d'une égalité « parfaite. De là il soutient que, dans le nombre infini des « mondes possibles que Dieu connaît également par sa « science, et que par sa puissance il pourrait également « créer tous, un seul était absolument le meilleur ; et que « c'est par des raisons supérieures de sa bonté et de sa « sagesse qu'il s'est déterminé, soit à créer, soit à créer « par préférence à tout autre, le meilleur des mondes possibles. Tel est l'optimisme de Leibnitz, que ce philosophe « croyait démontré par des raisons tirées de la cause, c'est-à-dire, des attributs de Dieu, et qu'il pensait en même « temps ne pouvoir être ni établi ni détruit par aucune « raison prise de la beauté de l'univers, ou des désordres « qu'on y observe. »

[1] Voici comme il s'en explique dans sa première lettre à M. Remond de Montmort, tome 5, p. 7. « Si j'avais été « moins distrait, ou si j'étais plus jeune, ou assisté par « des jeunes gens bien disposés, j'espérerais donner une « manière de *spécieuse générale*, où toutes les vérités « de raison seraient réduites à une façon de calcul. Ce « pourrait être en même temps une manière de langue ou « d'écriture universelle, mais infiniment différente de « toutes celles qu'on a projetées jusqu'ici : car les caractères et les paroles même y dirigeraient la raison ; et « les erreurs, excepté celles de fait, n'y seraient que des « erreurs de calcul. Il serait très-difficile de former ou « d'inventer cette langue ou caractéristique, mais très-aisé de l'apprendre sans aucuns dictionnaires. Elle « servirait aussi à estimer les degrés de vraisemblance, « lorsque nous n'avons pas *sufficientia data* pour parvenir à des vérités certaines, et pour voir ce qu'il faut « pour y suppléer : et cette estime serait des plus importantes pour l'usage de la vie et pour les délibérations de « pratique, où, en estimant les probabilités, on se mécompte le plus souvent de plus de la moitié. »

Il lui disait encore dans une seconde lettre, tome 5, page 11 : « Si j'ai réussi à animer d'excellents hommes à « cultiver le calcul des infinitésimales, c'est que j'ai pu « donner des échantillons considérables de son usage. « M. Huygens en ayant su quelque chose par mes lettres, « le méprisa, et ne crut point qu'il y avait là dedans quelque mystère, jusqu'à ce qu'il en vit des usages surprenants qui le portèrent à l'étudier un peu avant sa mort : « lui à qui un mérite tout à fait éminent donnait quasi

garme y avaient travaillé; mais dès le temps qu'il était en Angleterre, il avait dit à MM. Boyle et d'Oldenbourg, qu'il ne croyait pas que ces grands hommes eussent encore frappé au but. Ils pouvaient bien faire que des nations qui ne s'entendaient pas eussent aisément commerce; mais ils n'avaient pas attrapé les véritables caractères *réels*, qui étaient l'instrument le plus fin dont l'esprit humain se pût servir, et qui devaient extrêmement faciliter et le raisonnement et la mémoire, et l'invention des choses. Ils devaient ressembler, autant qu'il était possible, aux caractères d'algèbre, qui en effet sont très-simples et très-expressifs, qui n'ont jamais ni superfluité, ni équivoque, et dont toutes les variétés sont raisonnées. Il a parlé en quelque endroit d'un *alphabet des pensées humaines*, qu'il méditait, selon toutes les apparences; cet alphabet avait rapport à sa langue universelle. Après l'avoir trouvée, il eût encore fallu, quelque commode et quelque utile qu'elle eût été, trouver l'art de persuader aux différents peuples de s'en servir, et ce n'eût pas été là le moins difficile. Ils ne s'accordent qu'à n'entendre point leurs intérêts communs.

« droit de mépriser tout ce qu'il ne savait pas. J'ai parlé « de ma *spécieuse générale* à M. le marquis de l'Hôpital, « et à d'autres; mais ils n'y ont pas donné plus d'attention que si je leur avais conté un songe. Il faudrait que « je l'appuyasse par quelque usage palpable; mais pour « cet effet, il faudrait fabriquer une partie au moins de « ma caractéristique; ce qui n'est pas aisé, surtout dans « l'état où je suis, et sans la conversation de personnes « qui me puisse animer et assister dans des travaux de « cette nature. »

Il parle plus clairement dans les Nouveaux Essais sur l'entendement humain, p. 363. « On pourrait introduire « un *caractère universel*, fort populaire, et meilleur que « celui des Chinois, si on employait de petites figures à « la place des mots, qui représentassent les choses visibles « par leurs traits, et les invisibles par des visibles qui les « accompagnent, y joignant de certaines marques additionnelles, convenables pour faire entendre les inflexions « et les particules. Cela servirait d'abord pour communiquer aisément avec les nations éloignées; mais si on « l'introduisait aussi parmi nous, sans renoncer pourtant « à l'écriture ordinaire, l'usage de cette manière d'écrire « serait d'une grande utilité pour enrichir l'imagination et « pour donner des pensées moins sourdes et moins verbales « qu'on n'en a maintenant. Il est vrai que l'art de dessiner « n'étant point connu de tous, il s'ensuit que, excepté « les livres imprimés de cette façon (que tout le monde « apprendrait bientôt à lire), tout le monde ne pourrait « point s'en servir autrement que par une manière d'imprimerie, c'est-à-dire, ayant des figures gravées toutes « prêtes pour les imprimer sur du papier, et y ajoutant « ensuite avec la plume les marques des inflexions ou « particules. Mais avec le temps, tout le monde apprendrait le dessin dès sa jeunesse, pour n'être point privé « de la commodité de ce caractère figuré, qui parlerait « véritablement aux yeux, et qui serait fort au gré du « peuple; comme en effet les paysans ont déjà certains « almanachs qui leur disent sans paroles une bonne partie « de ce qu'ils demandent : et je me souviens d'avoir vu « des imprimés satiriques en taille-douce qui tenaient un « peu de l'énigme, où il y avait des *figures signifiantes* « *par elles-mêmes*, mêlées avec des paroles; au lieu que « nos lettres et les caractères chinois ne sont significatifs « que par la volonté des hommes (*ex instituto*). »

Jusqu'ici nous n'avons vu que la vie savante de M. Leibnitz, ses talents, ses ouvrages, ses projets; il reste le détail des événements de sa vie particulière.

Il était dans la société secrète des chimistes de Nuremberg, lorsqu'il rencontra par hasard à la table de l'hôtellerie où il mangeait, M. le baron de Boinebourg, ministre de l'électeur de Mayence, Jean-Philippe. Ce seigneur s'aperçut promptement du mérite d'un jeune homme encore inconnu; il lui fit refuser des offres considérables que lui faisait le comte palatin pour récompense du livre de George Vlicovius, et voulut absolument l'attacher à son maître et à lui. En 1668, l'électeur de Mayence le fit conseiller de la chambre de révision de la chancellerie.

M. de Boinebourg avait des relations à la cour de France, et de plus il avait envoyé son fils à Paris pour y faire ses études et ses exercices. Il engagea M. Leibnitz à y aller aussi en 1672, tant par rapport aux affaires qu'à la conduite du jeune homme. M. de Boinebourg étant mort en 1673, il passa en Angleterre, où peu de temps après il apprit aussi la mort de l'électeur de Mayence, qui renversait les commencements de sa fortune. Mais le duc de Brunswick Lunebourg se hâta de se saisir de lui pendant qu'il était vacant; il lui écrivit une lettre très-honorable et très-propre à lui faire sentir qu'il était bien connu; ce qui est le plus doux et le plus rare plaisir des gens de mérite. Il reçut avec toute la joie et toute la reconnaissance qu'il devait, la place de conseiller et une pension qui lui étaient offertes.

Cependant il ne partit pas sur-le-champ pour l'Allemagne. Il obtint permission de retourner encore à Paris, qu'il n'avait pas épuisé à son premier voyage. De là il repassa en Angleterre où il fit peu de séjour, et enfin se rendit, en 1676, auprès du duc Jean-Frédéric. Il y eut une considération qui appartiendrait autant, et peut-être plus, à l'éloge de ce prince qu'à celui de M. Leibnitz.

Trois ans après il perdit ce grand protecteur, auquel succéda le duc Ernest-Auguste, alors évêque d'Osnabruck. Il passa à ce nouveau maître, qui ne le connut pas moins bien. Ce fut sur ses vues et par ses ordres qu'il s'engagea à l'histoire de Brunswick; et en 1687, il commença les voyages qui y avaient rapport. L'électeur Ernest-Auguste le fit, en 1696, son conseiller privé de justice. On ne croit point en Allemagne que les savants soient incapables des charges.

En 1699, il fut mis à la tête des associés étrangers de cette académie. Il n'avait tenu qu'à lui d'y avoir place beaucoup plus tôt, et à titre de pen-

sionnaire. Pendant qu'il était à Paris, on voulut l'y fixer fort avantageusement, pourvu qu'il se fît catholique; mais, tout tolérant qu'il était, il rejeta absolument cette condition.

Comme il avait une extrême passion pour les sciences, il voulut leur être utile, non-seulement par ses découvertes, mais par la grande considération où il était. Il inspira à l'électeur de Brandebourg le dessein d'établir une académie des sciences à Berlin, ce qui fut entièrement fini en 1700, sur le plan qu'il avait donné. L'année suivante, cet électeur fut déclaré roi de Prusse; le nouveau royaume et la nouvelle académie prirent naissance presqu'en même temps. Cette compagnie, selon le génie de son fondateur, embrassait, outre la physique et les mathématiques, l'histoire sacrée et profane et toute l'antiquité. Il en fut fait président perpétuel, et il n'y eut point de jaloux.

En 1710 parut un volume de l'académie de Berlin, sous le titre de *Miscellanea Berolinensia*. Là M. Leibnitz paraît en divers endroits sous presque toutes ses différentes formes d'historien, d'antiquaire, d'étymologiste, de physicien, de mathématicien; on y peut ajouter celle d'orateur, à cause d'une fort belle épître dédicatoire adressée au roi de Prusse; il n'y manque que celles de jurisconsulte et de théologien, dont la constitution de son académie ne lui permettait pas de se revêtir.

Il avait les mêmes vues pour les États de l'électeur de Saxe, roi de Pologne, et il voulait établir à Dresde une académie qui eût correspondance avec celle de Berlin; mais les troubles de Pologne lui ôtèrent toute espérance de succès.

En récompense, il s'ouvrit à lui, en 1711, un champ plus vaste, et qui n'avait point été cultivé. Le czar, qui a conçu la plus grande et la plus noble pensée qui puisse tomber dans l'esprit d'un souverain, celle de tirer ses peuples de la barbarie, et d'introduire chez eux les sciences et les arts, alla à Torgau pour le mariage du prince son fils aîné avec la princesse Charlotte Christine, et y vit et consulta beaucoup M. Leibnitz sur son projet. Le sage était précisément tel que le monarque méritait de le trouver.

Le czar fit à M. Leibnitz un magnifique présent, et lui donna le titre de son conseiller privé de justice, avec une pension considérable. Mais ce qui est encore plus glorieux pour lui, l'histoire de l'établissement des sciences en Moscovie ne pourra jamais l'oublier, et son nom y marchera à la suite de celui du czar. C'est un bonheur rare pour un sage moderne, qu'une occasion d'être législateur de barbares: ceux qui l'ont été dans les premiers temps, sont ces chantres miraculeux qui attiraient les rochers et bâtissaient des villes avec la lyre; et M. Leibnitz eût été travesti par la fable en Orphée ou en Amphion.

Il n'y a point de prospérité continue. Le roi de Prusse mourut en 1713, et le goût du roi son successeur, entièrement déclaré pour la guerre, menaçait l'académie de Berlin d'une chute prochaine. M. Leibnitz songea à procurer aux sciences un siége plus assuré, et se tourna du côté de la cour impériale. Il y trouva le prince Eugène, qui, pour être un si grand général, et fameux par tant de victoires, n'en aimait pas moins les sciences, et qui favorisa de tout son pouvoir le dessein de M. Leibnitz. Mais la peste survenue à Vienne rendit inutiles tous les mouvements qu'il s'était donnés pour y former une académie. Il n'eut qu'une assez grosse pension de l'empereur, avec des offres très-avantageuses, s'il voulait demeurer dans sa cour. Dès le temps du couronnement de ce prince, il avait déjà eu le titre de conseiller aulique.

Il était encore à Vienne en 1714, lorsque la reine Anne mourut, à laquelle succéda l'électeur d'Hanovre, qui réunissait sous sa domination un électorat et les trois royaumes de la Grande-Bretagne, M. Leibnitz et M. Newton. M. Leibnitz se rendit à Hanovre, mais il n'y trouva plus le roi, et il n'était plus d'âge à le suivre jusqu'en Angleterre. Il lui marqua son zele plus utilement par des réponses qu'il fit à quelques libelles anglais, publiés contre sa majesté.

Le roi d'Angleterre repassa en Allemagne, où M. Leibnitz eut enfin la joie de le voir roi. Depuis ce temps, sa santé baissa toujours; il était sujet à la goutte, dont les attaques devenaient plus fréquentes. Elle lui gagna les épaules; et on croit qu'une certaine tisane particulière qu'il prit dans un grand accès, et qui ne passa point, lui causa les convulsions et les douleurs excessives dont il mourut en une heure, le 14 novembre 1716. Dans les derniers moments qu'il put parler, il raisonnait sur la manière dont le fameux Furtembach avait changé la moitié d'un clou de fer en or.

Le savant M. Eckard, qui avait vécu dix-neuf ans avec lui, qui l'avait aidé dans ses travaux historiques, et que le roi d'Angleterre a choisi en dernier lieu pour être historiographe de sa maison, et son bibliothécaire à Hanovre, prit soin de lui faire une sépulture très-honorable, ou plutôt une pompe funèbre. Toute la cour y fut invitée, et personne n'y parut. M. Eckard dit qu'il en fut fort étonné; cependant les courtisans ne firent que ce qu'ils devaient; le mort ne laissait après lui personne qu'ils eussent à considérer, et ils n'eussent rendu ce dernier devoir qu'au mérite.

M. Leibnitz ne s'était point marié; il y avait pensé à l'âge de cinquante ans, mais la personne qu'il avait en vue voulut avoir le temps de faire ses réflexions. Cela donna à M. Leibnitz le loisir de faire aussi les siennes, et il ne se maria point [1].

[1] Jordan, auteur d'un recueil de littérature, imprimé à Amsterdam, 1730, a dit que Leibnitz a eu un bâtard dans sa jeunesse, dont il se servait comme de domestique

Il était d'une forte complexion. Il n'avait guère eu de maladies, excepté quelques vertiges dont il était quelquefois incommodé, et la goutte. Il mangeait beaucoup et buvait peu [2], quand on ne le forçait pas, et jamais de vin sans eau. Chez lui il était absolument le maître, car il y mangeait toujours seul. Il ne réglait pas ses repas à de certaines heures, mais selon ses études; il n'avait point de ménage, et envoyait querir chez un traiteur la première chose trouvée. Depuis qu'il avait la goutte, il ne dînait que d'un peu de lait, mais il faisait un grand souper, sur lequel il se couchait à une heure ou deux après minuit. Souvent il ne dormait qu'assis sur une chaise, et ne s'en réveillait pas moins frais à sept ou huit heures du matin. Il étudiait de suite; et il a été des mois entiers sans quitter le siége, pratique fort propre à avancer beaucoup un travail, mais fort malsaine. Aussi croit-on qu'elle lui attira une fluxion sur la jambe droite, avec un ulcère ouvert. Il y voulut remédier à sa manière, car il consultait peu les médecins [3], et il vint à ne pouvoir presque plus marcher ni quitter le lit.

Il faisait des extraits de tout ce qu'il lisait, et y ajoutait ses réflexions; après quoi il mettait tout cela à part, et ne les regardait plus. Sa mémoire,

(l'auteur des Lettres juives dit qu'il en avait fait son secrétaire). Il avait, dit-il, beaucoup de confiance en lui. M. Kirch, qui l'a souvent vu, a observé qu'il lui ressemblait; il l'appelait *Guillaume Dinninger*. Le P. Niceron, qui rapporte cette particularité sur l'autorité de Jordan, dit que cet auteur en ajoute une autre qui n'est pas si croyable, c'est que M. Leibnitz refusa la charge de bibliothécaire du Vatican, que le cardinal Casanata lui offrit pendant qu'il était à Rome. Nous pensons que la première anecdote n'est pas plus croyable que l'autre. M. de Fontenelle, très-instruit de toutes les particularités de la vie de Leibnitz, ne l'aurait pas vraisemblablement laissé ignorer à ses lecteurs, s'il l'avait connue. Nemeitz, dans l'ouvrage déjà cité, révoque ce fait en doute. Sa raison est qu'il n'en a jamais entendu parler à Hanovre, où Leibnitz ne manquait pas de censeurs et même d'ennemis.

[2] Leibnitz était d'une taille médiocre, plutôt maigre que gras; il avait la physionomie douce, la vue très-courte, mais infatigable, et qui s'est bien soutenue jusqu'à la fin. Il mangeait bien et buvait peu. *Niceron, Mémoires, tome 2, page* 75.

[3] Diverses raisons ont pu engager Leibnitz à consulter rarement les médecins; mais il n'en est pas moins vrai que personne n'a jamais parlé plus honorablement de la médecine, et ne s'est intéressé aussi vivement et aussi constamment aux progrès de cet art. Nous avions rassemblé, dans la première édition de notre ouvrage, tous les textes où sont déposés les sentiments et les conseils de ce philosophe incomparable sur un art si précieux à l'humanité : et nous ne craignons point de dire que cette collection forme le titre le plus glorieux à la médecine, qui exista jamais. Nous allons en citer quelques traits.

« Il faut inculquer à tous ceux qui ont quelque autorité « dans les États, cette grande maxime qu'ils expérimentent souvent dans leur propre personne et dans les per- « sonnes qui leur sont chères, et le plus souvent trop « tard, c'est qu'après la vertu et la tranquillité publique, « il n'y a rien de plus précieux aux hommes que la santé; « et que l'art de la conserver et de la rétablir, est celui « de tous les arts qui mérite le plus que le gouvernement « n'épargne rien pour favoriser ses progrès.

« Je parle ainsi avec d'autant plus de confiance que, « n'étant pas médecin, on ne peut pas me soupçonner « d'avoir eu vue mon intérêt particulier. J'ai même lieu « de penser que les princes ou leurs principaux ministres « rempliraient leur devoir à cet égard, si une certaine « opinion malheureuse ne s'était partout emparée de ces « hommes qu'on regarde comme plus pénétrants que les « autres, c'est que la médecine, si vous en exceptez une « petite partie, et connue encore de tout le monde, est « un art incertain, et qui, semblable à la pierre philo- « sophale, ne sert qu'à repaître de magnifiques espéran- « ces, la crédulité des hommes; et de même que partout « se rencontre des hommes ingénieux contre la religion, « et qui s'imaginent montrer une certaine force d'esprit à « tourner la piété en ridicule, on en rencontre aussi d'au- « tres qui, avec moins de méchanceté, mais aussi peu « de prudence, plaisantent perpétuellement sur les mé- « decins : hélas! les uns et les autres se jouent aux dé- « pens de leur salut....

« Si la médecine est encore si imparfaite, avec la grande « facilité que Dieu nous fournit aujourd'hui d'en avancer « les progrès, il ne faut pas tant l'imputer aux médecins, « à qui leurs occupations souvent permettent à peine de « prendre la nourriture et le sommeil nécessaire, il faut, « dis-je, ne pas tant le leur imputer, qu'aux personnes « en place, qui se déchargent avec autant d'injustice que « d'imprudence d'une partie si importante de l'adminis- « tration publique, sur de simples particuliers, et tout « occupés encore du soin d'assurer leur subsistance.

« Quoi de plus étonnant? On fortifie des villes, on y « rassemble des ingénieurs; on les environne d'ouvrages « construits avec des frais immenses, et qui suffiront « quelquefois à peine pour soutenir un mois de siége; et « cependant on ne fait rien pour arrêter les ravages d'un « ennemi intérieur et perpétuel que notre nature et quel- « quefois notre imprudence arment contre nous-mêmes. « *Tome 2, page* 110, *de Novo anti-disent.*

Il dit ailleurs, tome 5, page 68 : « La science de la « médecine vaut mieux que celle de la guerre, et serait « beaucoup plus estimée, si les hommes étaient sages. Et « si on prenait autant de soin de la médecine que de la « science militaire, et si les récompenses des grands mé- « decins étaient aussi grandes que celles des grands géné- « raux, la médecine serait bien plus parfaite qu'elle ne « l'est. «

Dans les Nouveaux Essais sur l'entendement humain, « page 392, il dit encore : « Il y aura un temps où le nom- « bre des bons médecins étant devenu plus grand, et le « nombre des gens de certaines professions, dont on aura « moins besoin alors, étant diminué à proportion, le pu- « blic sera en état de donner plus d'encouragement à la « recherche de la nature, et surtout à l'avancement de la « médecine; et alors cette science importante sera bientôt « portée fort au delà de son présent état, et croîtra à vue « d'œil. Je crois en effet que cette partie de la police de- « vrait être l'objet des plus grands soins de ceux qui gou- « vernent, après celui de la vertu; et qu'un des plus « grands fruits de la bonne morale ou de la bonne politi- « que, sera de nous amener une meilleure médecine,

qui était admirable, ne se déchargeait point, comme à l'ordinaire, des choses qui étaient écrites, mais seulement l'écriture avait été nécessaire pour les y graver à jamais. Il était toujours prêt à répondre sur toutes sortes de matières, et le roi d'Angleterre l'appelait son *dictionnaire vivant*.

Il s'entretenait volontiers avec toutes sortes de personnes, gens de cour, artisans, laboureurs, soldats. Il n'y a guère d'ignorant qui ne puisse apprendre quelque chose au plus savant homme du monde; et, en tout cas, le savant s'instruit encore quand il sait bien considérer l'ignorant [1]. Il s'entretenait même souvent avec les dames, et ne comptait point pour perdu le temps qu'il donnait à leur conversation. Il se dépouillait parfaitement avec elles du caractère de savant et de philosophe, caractères cependant presque indélébiles, et dont elles aperçoivent bien finement et avec bien du dégoût les traces les plus légères. Cette facilité de se communiquer le faisait aimer de tout le monde: un savant illustre qui est populaire et familier, c'est presqu'un prince qui le serait aussi; le prince a pourtant beaucoup d'avantage.

M. Leibnitz avait un commerce de lettres prodigieux. Il se plaisait à entrer dans les travaux ou dans les projets de tous les savants de l'Europe; il leur fournissait des vues, il les animait, et certainement il prêchait d'exemple. On était sûr d'une réponse dès qu'on lui écrivait, ne se fût-on proposé que l'honneur de lui écrire. Il est impossible que ses lettres ne lui aient emporté un temps très-considérable; mais il aimait autant l'employer au profit ou à la gloire d'autrui, qu'à son profit ou à sa gloire particulière.

Il était toujours d'une humeur fort gaie; et à quoi servirait sans cela d'être philosophe? On l'a vu très-affligé à la mort du feu roi de Prusse et de l'électrice Sophie. La douleur d'un tel homme est la plus belle oraison funèbre.

Il se mettait aisément en colère, mais il en revenait aussitôt. Ses premiers mouvements n'étaient pas d'aimer la contradiction sur quoi que ce fût, mais il ne fallait qu'attendre les seconds; et en effet, ces seconds mouvements, qui sont les seuls dont il reste des marques, lui feront éternellement honneur.

On l'accuse de n'avoir été qu'un grand et rigide observateur du droit naturel. Ses pasteurs lui en ont fait des réprimandes publiques et inutiles.

On l'accuse aussi d'avoir aimé l'argent. Il avait un revenu très-considérable en pensions, du duc de Wolfembutel, du roi d'Angleterre, de l'empereur, du czar, et vivait toujours assez grossièrement. Mais un philosophe ne peut guère, quoiqu'il devienne riche, se tourner à des dépenses inutiles et fastueuses qu'il méprise. De plus, M. Leibnitz laissait aller le détail de sa maison comme il plaisait à ses domestiques, at il dépensait beaucoup en négligence; cependant la recette était toujours la plus forte; et on lui trouva après sa mort une grosse somme d'argent comptant qu'il avait caché. C'étaient deux années de son revenu. Ce trésor lui avait causé pendant sa vie de grandes inquiétudes qu'il avait confiées à un ami; mais il fut encore plus funeste à la femme de son seul héritier, fils de sa sœur, qui était euré d'une paroisse près de Leipzig. Cette femme, en voyant tant d'argent ensemble qui lui appartenait, fut si saisie de joie, qu'elle en mourut subitement [1].

M. Eckard promet une vie plus complète de M. Leibnitz; c'est aux mémoires qu'il a eu la bonté de me fournir qu'on en doit déjà cette ébauche. Il rassemblera en un volume toutes les pièces imprimées de ce grand homme, éparses en une infinité d'endroits, de quelque espèce qu'elles soient. Ce sera là, pour ainsi dire, une résurrection d'un corps dont les membres étaient extrêmement dispersés, et le tout prendra une nouvelle vie par cette réunion. De plus, M. Eckard donnera toutes les œuvres posthumes qui sont achevées, et des *leibnitziana* qui ne seront pas la partie du recueil la moins curieuse. Enfin il continuera l'histoire de Brunswick, dont M. Leibnitz n'a fait que ce qui est depuis le commencement du règne de Charlemagne jusqu'à l'an 1005. C'est prolonger la vie des grands hommes que de poursuivre dignement leurs entreprises.

« quand les hommes commenceront à être plus sages « qu'ils ne sont, et quand les grands auront appris à « mieux employer leurs richesses et leur puissance pour « leur propre bonheur. »

[1] M. Nemeitz, dans la sixième partie de ses Mélanges, nous a conservé une anecdote qui peint le caractère véritablement bon de Leibnitz, et la manière innocente dont il savait se délasser de ses travaux. Il faisait venir fort souvent chez lui, dit-il, des enfants de l'un et de l'autre sexe, et leur ordonnait de se livrer devant ses yeux aux amusements de leur âge. Tranquillement assis sur son fauteuil, il prenait plaisir à observer leurs jeux, à écouter leurs petits raisonnements, à épier la nature dans les uns et les autres; et quand son âme avait assez joui de ce spectacle innocent, il renvoyait ces enfants après leur avoir fait donner quelques sucreries. *Observ. hist. sur la littérature allemande, chez Saroye*, 1782, *page* 139.

[1] M. Nemeitz dit que le neveu emporta quatorze à seize mille écus, et ne parle pas de l'accident de sa femme.

DISCOURS

DE LA CONFORMITÉ DE LA FOI

AVEC

LA RAISON.

1. Je commence par la question préliminaire *de la conformité de la foi avec la raison*, et de l'usage de la philosophie dans la théologie, parce qu'elle a beaucoup d'influence sur la matière principale que nous allons traiter, et parce que M. Bayle l'y fait entrer partout. Je suppose que deux vérités ne sauraient se contredire ; que *l'objet de la foi* est la vérité que Dieu a révélée d'une manière extraordinaire, et que *la raison* est l'enchaînement des vérités, mais particulièrement (lorsqu'elle est comparée avec la foi) de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement, sans être aidé des lumières de la foi. Cette définition de la raison (c'est-à-dire de la *droite et véritable raison*) a surpris quelques personnes, accoutumées à déclamer contre la raison prise dans un sens vague. Ils m'ont répondu qu'ils n'avaient jamais entendu qu'on lui eût donné cette signification : c'est qu'ils n'avaient jamais conféré avec des gens qui s'expliquaient distinctement sur ces matières. Ils m'ont avoué cependant qu'on ne pouvait point blâmer la raison, prise dans le sens que je lui donnais. C'est dans le même sens qu'on oppose quelquefois la raison à l'expérience. La raison consistant dans l'enchaînement des vérités, a droit de lier encore celles que l'expérience lui a fournies, pour en tirer des conclusions mixtes ; mais la raison pure et nue, distinguée de l'expérience, n'a à faire qu'à des vérités indépendantes des sens. Et l'on peut comparer la foi avec l'expérience, puisque la foi (quant aux motifs qui la vérifient) dépend de l'expérience de ceux qui ont vu les miracles, sur lesquels la révélation est fondée, et de la tradition digne de croyance, qui les a fait passer jusqu'à nous, soit par les Écritures, soit par le rapport de ceux qui les ont conservées : à peu près comme nous nous fondons sur *l'expérience* de ceux qui ont vu la Chine, et sur la crédibilité de leur rapport, lorsque nous ajoutons foi aux merveilles qu'on nous raconte de ce pays éloigné. Sauf à parler ailleurs du mouvement intérieur du Saint-Esprit, qui s'empare des âmes, et les persuade et les porte au bien, c'est-à-dire, à la foi et à la charité, sans avoir toujours besoin de motifs.

2. Or les vérités de la raison sont de deux sortes. Les unes sont ce qu'on appelle les *vérités éternelles*, qui sont absolument nécessaires, en sorte que l'opposé implique contradiction ; et telles sont les vérités, dont la nécessité est logique, métaphysique ou géométrique, qu'on ne saurait nier, sans pouvoir être mené à des absurdités. Il y en a d'autres qu'on peut appeler *positives*, parce qu'elles sont les lois qu'il a plu à Dieu de donner à la nature, ou parce qu'elles en dépendent. Nous les apprenons, ou par l'expérience, c'est-à-dire *à posteriori*, ou par la raison, et *à priori*, c'est-à-dire, par des considérations de la convenance qui les ont fait choisir. Cette convenance a aussi ses règles et raisons ; mais c'est le choix libre de Dieu, et non pas une nécessité géométrique, qui fait préférer le convenable, et le porte à l'existence. Ainsi on peut dire que la *nécessité physique* est fondée sur la *nécessité morale*, c'est-à-dire, sur le choix du sage, digne de sa sagesse ; et que l'une aussi bien que l'autre doit être distinguée de la *nécessité géométrique*. Cette nécessité physique est ce qui fait l'ordre de la nature, et consiste dans

les règles du mouvement, et dans quelques autres lois générales, qu'il a plu à Dieu de donner aux choses en leur donnant l'être. Il est donc vrai que ce n'est pas sans raison que Dieu les a données; car il ne choisit rien par caprice, et comme au sort, ou par une indifférence toute pure : mais les raisons générales du bien et de l'ordre, qui l'y ont porté, peuvent être vaincues dans quelques cas, par des raisons plus grandes d'un ordre supérieur.

3. Cela fait voir que Dieu peut dispenser les créatures des lois qu'il leur a prescrites, et y produire ce que leur nature ne porte pas, en faisant un *miracle;* et lorsqu'elles sont élevées à des perfections et à des facultés plus nobles que celles où elles peuvent arriver par leur nature, les scolastiques appellent cette faculté une *puissance obédientielle*, c'est-à-dire, que la chose acquiert en obéissant au commandement de celui qui peut donner ce qu'elle n'a pas : quoique ces scolastiques donnent ordinairement des exemples de cette puissance, que je tiens impossibles, comme lorsqu'ils prétendent que Dieu peut donner à la créature la faculté de créer. Il se peut qu'il y ait des miracles que Dieu fait par le ministère des anges, où les lois de la nature ne sont point violées, non plus que lorsque les hommes aident la nature par l'art, l'artifice des anges ne différant du nôtre que par le degré de perfection ; cependant il demeure toujours vrai que les lois de la nature sont sujettes à la dispensation du législateur; au lieu que les vérités éternelles, comme celles de la géométrie, sont tout à fait indispensables, et la foi n'y saurait être contraire. C'est pourquoi il ne se peut faire qu'il y ait une objection invincible contre la vérité. Car si c'est une démonstration fondée sur des principes ou sur des faits incontestables, formée par un enchaînement des vérités éternelles, la conclusion est certaine et indispensable, et ce qui y est opposé doit être faux; autrement deux contradictoires pourraient être vraies en même temps. Que si l'objection n'est point démonstrative, elle ne peut former qu'un argument vraisemblable, qui n'a point de force contre la foi, puisqu'on convient que les mystères de la religion sont contraires aux apparences. Or, M. Bayle déclare dans sa réponse posthume à M. le Clerc, qu'il ne prétend point qu'il y ait des démonstrations contre les vérités de la foi; et par conséquent toutes ces difficultés invincibles, ces combats prétendus de la raison contre la foi s'évanouissent.

Hi motus animorum atque hæc discrimina tanta
Pulveris exigui jactu compressa quiescunt.

4. Les théologiens protestants, aussi bien que ceux du parti de Rome, conviennent des maximes que je viens de poser, lorsqu'ils traitent la matière avec soin; et tout ce qu'on dit contre la raison ne porte coup que contre une prétendue raison, corrompue et abusée par de fausses apparences. Il en est de même des notions de la justice et de la bonté de Dieu. On en parle quelquefois comme si nous n'en avions aucune idée ni aucune définition. Mais en ce cas nous n'aurions point de fondement de lui attribuer ces attributs, ou de l'en louer. Sa bonté et sa justice, aussi bien que sa sagesse, ne diffèrent des nôtres que parce qu'elles sont infiniment plus parfaites. Ainsi les notions simples, les vérités nécessaires, et les conséquences démonstratives de la philosophie, ne sauraient être contraires à la révélation. Et lorsque quelques maximes philosophiques sont rejetées en théologie, c'est qu'on tient qu'elles ne sont que d'une nécessité physique ou morale, qui ne parle que de ce qui a lieu ordinairement, et se fonde par conséquent sur les apparences, mais qui peut manquer, si Dieu le trouve bon.

5. Il paraît, par ce que je viens de dire, qu'il y a souvent un peu de confusion dans les expressions de ceux qui commettent ensemble la philosophie et la théologie, ou la foi et la raison : ils confondent *expliquer*, *comprendre*, *prouver*, *soutenir*. Et je trouve que M. Bayle, tout pénétrant qu'il est, n'est pas toujours exempt de cette confusion. Les mystères se peuvent *expliquer* autant qu'il faut pour les croire; mais on ne les saurait *comprendre*, ni faire entendre *comment* ils arrivent : c'est ainsi que, même en physique, nous expliquons jusqu'à un certain point plusieurs qualités sensibles, mais d'une manière imparfaite, car nous ne les comprenons pas. Il ne nous est pas possible non plus de prouver les mystères par la raison : car tout ce qui se peut prouver *à priori*, ou par la raison pure, se peut comprendre. Tout ce qui nous reste donc, après avoir ajouté foi aux mystères sur les preuves de la vérité de la religion (qu'on appelle *motifs de crédibilité*), c'est de les pouvoir *soutenir* contre les objections; sans quoi nous ne serions point fondés à les croire, tout ce qui peut être réfuté d'une manière solide et démonstrative ne pouvant manquer d'être faux; et les preuves de la vérité de la religion qui ne peuvent donner

qu'une *certitude morale*, seraient balancées et même surmontées par des objections qui donneraient une *certitude absolue*, si elles étaient convaincantes et tout à fait démonstratives. Ce peu nous pourrait suffire pour lever les difficultés sur l'usage de la raison et de la philosophie par rapport à la religion, si on n'avait pas à faire bien souvent à des personnes prévenues. Mais comme la matière est importante, et qu'elle a été fort embrouillée, il sera à propos d'entrer dans un plus grand détail.

6. *La question de la conformité de la foi avec la raison* a toujours été un grand problème. Dans la primitive Église, les plus habiles auteurs chrétiens s'accommodaient des pensées des platoniciens, qui leur revenaient le plus, et qui étaient le plus en vogue alors. Peu à peu Aristote prit la place de Platon, lorsque le goût des systèmes commença à régner, et lorsque la théologie même devint plus *systématique* par les décisions des conciles généraux, qui fournissaient des formulaires précis et positifs. Saint Augustin, Boëce et Cassiodore dans l'Occident, et saint Jean de Damas dans l'Orient, ont contribué le plus à réduire la théologie en forme de science, sans parler de Bède, Alcuin, saint Anselme, et quelques autres théologiens versés dans la philosophie, jusqu'à ce qu'enfin les scolastiques survinrent, et que le loisir des cloîtres donnant carrière aux spéculations, aidées par la philosophie d'Aristote traduite de l'arabe, on acheva de faire un composé de théologie et de philosophie, dans lequel la plupart des questions venaient du soin qu'on prenait de concilier la foi avec la raison. Mais ce n'était pas avec tout le succès qui aurait été à souhaiter, parce que la théologie avait été fort corrompue par le malheur des temps, par l'ignorance et par l'entêtement; et parce que la philosophie, outre ses propres défauts, qui étaient très-grands, se trouvait chargée de ceux de la théologie, qui se ressentait à son tour de l'association d'une philosophie très-obscure et très-imparfaite. Cependant il faut avouer avec l'incomparable Grotius, qu'il y a quelquefois de l'or caché sous les ordures du latin barbare des moines : ce qui m'a fait souhaiter plus d'une fois qu'un habile homme, que sa fonction eût obligé d'apprendre le langage de l'école, eût voulu en tirer ce qu'il y a de meilleur, et qu'un autre Petau ou Thomassin eussent fait à l'égard des scolastiques ce que ces deux savants hommes ont fait à l'égard des Pères. Ce serait un ouvrage très-curieux et très-important pour l'histoire ecclésiastique, et qui continuerait celle des dogmes jusqu'au *temps du rétablissement des belles-lettres* (par le moyen desquelles les choses ont changé de face), et même au delà. Car plusieurs dogmes, comme ceux de la prédétermination physique, de la science moyenne, du péché philosophique, des précisions objectives, et beaucoup d'autres dans la théologie spéculative, et même dans la théologie pratique des cas de conscience, ont été mis en vogue, même après le concile de Trente.

7. Un peu avant ces changements, et avant la grande scission de l'Occident qui dure encore, il y avait en Italie une secte de philosophes qui combattait cette conformité de la foi avec la raison, que nous soutenons. On les nommait *averroïstes*, parce qu'ils s'attachaient à un auteur arabe célèbre, qu'on appelait le commentateur par excellence, et qui paraissait être le mieux entré dans le sens d'Aristote parmi ceux de sa nation. Ce commentateur, poussant ce que des interprètes grecs avaient déjà enseigné, prétendait que suivant Aristote, et même suivant la raison (ce qu'on prenait presque alors pour la même chose), l'immortalité de l'âme ne pouvait subsister. Voici son raisonnement. Le genre humain est éternel, selon Aristote : donc, si les âmes particulières ne périssent pas, il faut venir à la métempsycose rejetée par ce philosophe; ou, s'il y a toujours des âmes nouvelles, il faut admettre l'infinité de ces âmes conservées de toute éternité : mais l'infinité actuelle est impossible, selon la doctrine du même Aristote : donc il faut conclure que les âmes, c'est-à-dire les formes des corps organiques, doivent périr avec ces corps; ou du moins l'entendement passif appartenant en propre à un chacun. De sorte qu'il ne restera que l'entendement actif, commun à tous les hommes, qu'Aristote disait venir de dehors, et qui doit travailler partout où les organes y sont disposés; comme le vent produit une espèce de musique, lorsqu'il est poussé dans des tuyaux d'orgue bien ajustés.

8. Il n'y avait rien de plus faible que cette prétendue démonstration; il ne se trouve point qu'Aristote ait bien réfuté la métempsycose, ni qu'il ait prouvé l'éternité du genre humain; et, après tout, il est très-faux qu'un infini actuel soit impossible. Cependant cette démonstration passait pour invincible chez les aristotéliciens, et leur faisait croire qu'il y avait une certaine intelligence sublunaire, dont la participation faisait notre entendement actif. Mais d'autres

moins attachés à Aristote allaient jusqu'à une âme universelle qui fût l'océan de toutes les âmes particulières, et croyaient cette âme universelle seule capable de subsister, pendant que les âmes particulières naissent et périssent. Suivant ce sentiment, les âmes des animaux naissent en se détachant comme des gouttes de leur océan, lorsqu'elles trouvent un corps qu'elles peuvent animer; et elles périssent en se rejoignant à l'océan des âmes quand le corps est défait, comme les ruisseaux se perdent dans la mer. Et plusieurs allaient à croire que Dieu est cette âme universelle, quoique d'autres aient cru qu'elle était subordonnée et créée. Cette mauvaise doctrine est fort ancienne, et fort capable d'éblouir le vulgaire. Elle est exprimée dans ces beaux vers de Virgile (Æn. VI, v. 724) :

Principio cœlum ac terram camposque liquentes,
Lucentemque globum lunæ, Titaniaque astra,
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.

Et encore ailleurs (Georg. IV, v. 221) :

Deum namque ire per omnes
Terrasque tractusque maris cœlumque profundum :
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas.
Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri.

9. L'âme du monde de Platon a été prise dans ce sens par quelques-uns; mais il y a plus d'apparence que les stoïciens donnaient dans cette âme commune qui absorbe toutes les autres. Ceux qui sont de ce sentiment pourraient être appelés *monopsychites*, puisque, selon eux, il n'y a véritablement qu'une seule âme qui subsiste. M. Bernier remarque que c'est une opinion presque universellement reçue chez les savants dans la Perse et dans les États du Grand Mogol; il paraît même qu'elle a trouvé entrée chez les cabalistes et chez les mystiques. Un certain Allemand natif de la Souabe, devenu juif il y a quelques années, et dogmatisant sous le nom de Moses Germanus, s'étant attaché aux dogmes de Spinosa, a cru que Spinosa renouvelle l'ancienne cabale des Hébreux; et un savant homme, qui a réfuté ce prosélyte juif, paraît être du même sentiment. L'on sait que Spinosa ne reconnaît qu'une seule substance dans le monde, dont les âmes individuelles ne sont que des modifications passagères. Valentin Weigel, pasteur de Tschopa en Misnie, homme d'esprit, et qui en avait même trop, quoiqu'on l'ait voulu faire passer pour un enthousiaste, en tenait peut-être quelque chose, aussi bien que celui qui se nomme Jean Angelus Silésien, auteur de certains petits vers de dévotion allemands assez jolis, en forme d'épigrammes, qu'on vient de réimprimer. Et généralement la déification des mystiques pouvait recevoir ce mauvais sens. Gerson a déjà écrit contre Rusbrock, auteur mystique, dont l'intention était bonne apparemment, et dont les expressions sont excusables; mais il vaut mieux écrire d'une manière qui n'ait point besoin d'être excusée. Quoique j'avoue aussi que souvent les expressions outrées, et pour ainsi dire poétiques, ont plus de force pour toucher et pour persuader, que ce qui se dit avec régularité.

10. L'anéantissement de ce qui nous appartient en propre, porté fort loin par les quiétistes, pourrait bien être aussi une impiété déguisée chez quelques-uns : comme ce qu'on raconte du quiétisme de Foë, auteur d'une grande secte de la Chine, lequel, après avoir prêché sa religion pendant quarante ans, se sentant proche de la mort, déclara à ses disciples qu'il leur avait caché la vérité sous le voile des métaphores, et que tout se réduisait au néant, qu'il disait être le premier principe de toutes choses. C'était encore pis, ce semble, que l'opinion des averroïstes. L'une et l'autre doctrine est insoutenable, et même extravagante : cependant quelques modernes n'ont point fait difficulté d'adopter cette âme universelle et unique qui engloutit les autres. Elle n'a trouvé que trop d'applaudissements parmi les prétendus esprits forts, et le sieur de Preissac, soldat et homme d'esprit, qui se mêlait de philosophie, l'a étalée autrefois publiquement dans ses discours. Le système de l'*harmonie préétablie* est le plus capable de guérir ce mal. Car il fait voir qu'il y a nécessairement des substances simples et sans étendue, répandues par toute la nature; que ces substances doivent toujours subsister indépendamment de tout autre que de Dieu, et qu'elles ne sont jamais séparées de tout corps organisé. Ceux qui croient que des âmes capables de sentiment, mais incapables de raison, sont mortelles, ou qui soutiennent qu'il n'y a que les âmes raisonnables qui puissent avoir du sentiment, donnent beaucoup de prise aux monopsychites; car il sera toujours difficile de persuader aux hommes que les bêtes ne sentent rien; et quand on accorde une fois que ce qui est capable de sentiment peut périr, il est difficile de maintenir par la raison l'immortalité de nos âmes.

11. J'ai fait cette petite digression, parce qu'elle m'a paru de saison dans un temps où l'on n'a que trop de disposition à renverser jusqu'aux fondements de la religion naturelle; et je reviens aux averroïstes, qui se persuadaient que leur dogme était démontré suivant la raison; ce qui leur faisait avancer que l'âme de l'homme est mortelle selon la philosophie, pendant qu'ils protestaient de se soumettre à la théologie chrétienne, qui la déclare immortelle. Mais cette distinction passa pour suspecte, et ce divorce de la foi et de la raison fut rejeté hautement par les prélats et par les docteurs de ce temps-là, et condamné dans le dernier concile de Latran sous Léon X, où les savants furent exhortés à travailler pour lever les difficultés qui semblaient commettre ensemble la théologie et la philosophie. La doctrine de leur incompatibilité ne laissa pas de se maintenir incognito : Pomponace en fut soupçonné, quoiqu'il s'expliquât autrement; et la secte même des *averroïstes* se conserva par tradition. On croit que *César Cremonin*, philosophe fameux en son temps, en a été un des arcs-boutants. *André Césalpin*, médecin (auteur de mérite, et qui a le plus approché de la circulation du sang, après Michel Servet), a été accusé par Nicolas Taurel (dans un livre intitulé *Alpes Cæsæ*) d'être de ces péripateticiens contraires à la religion. On trouve aussi des traces de cette doctrine dans le *Circulus Pisanus Claudii Berigardi*, qui fut un auteur français de nation, transplanté en Italie, et enseignant la philosophie à Pise : mais surtout les écrits et les lettres de *Gabriel Naudé*, aussi bien que les *Naudæana*, font voir que l'averroïsme subsistait encore quand ce savant médecin était en Italie. La philosophie corpusculaire, introduite un peu après, paraît avoir éteint cette secte trop péripatéticienne, ou peut-être y a été mêlée; et il se peut qu'il y ait des atomistes qui seraient d'humeur à dogmatiser comme ces averroïstes, si les conjonctures le permettaient; mais cet abus ne saurait faire tort à ce qu'il y a de bon dans la philosophie corpusculaire, qu'on peut fort bien combiner avec ce qu'il y a de solide dans Platon et dans Aristote, et accorder l'un et l'autre avec la véritable théologie.

12. Les réformateurs, et Luther surtout, comme j'ai déjà remarqué, ont parlé quelquefois comme s'ils rejetaient la philosophie, et comme s'ils la jugeaient ennemie de la foi. Mais, à le bien prendre, on voit que Luther n'entendait par la philosophie que ce qui est conforme au cours ordinaire de la nature, ou peut-être même ce qui s'enseignait dans les écoles; comme lorsqu'il dit qu'il est impossible en philosophie, c'est-à-dire dans l'ordre de la nature, que le Verbe se fasse chair, et lorsqu'il va jusqu'à soutenir que ce qui est vrai en physique pourrait être faux en morale. Aristote fut l'objet de sa colère, et il avait dessein de purger la philosophie dès l'an 1516, lorsqu'il ne pensait peut-être pas encore à réformer l'Église. Mais enfin il se radoucit, et souffrit que dans l'apologie de la confession d'Augsbourg, on parlât avantageusement d'Aristote et de sa morale. Mélanchthon, esprit solide et modéré, fit de petits systèmes des parties de la philosophie, accommodées aux vérités de la révélation, et utiles dans la vie civile, qui méritent encore présentement d'être lus. Après lui, Pierre de la Ramée se mit sur les rangs : sa philosophie fut fort en vogue; la secte des ramistes fut puissante en Allemagne, et fort suivie parmi les protestants, et employée même en théologie, jusqu'à ce que la philosophie corpusculaire fût ressuscitée, qui fit oublier celle de Ramus, et affaiblit le crédit des péripatéticiens.

13. Cependant plusieurs théologiens protestants, s'éloignant le plus qu'ils pouvaient de la philosophie de l'école, qui régnait dans le parti opposé, allaient jusqu'au mépris de la philosophie même qui leur était suspecte; et la contestation éclata enfin à Helmstat par l'animosité de Daniel Hofman, théologien habile d'ailleurs, et qui avait acquis autrefois de la réputation à la conférence de Quedlinbourg, où Tileman Heshusius et lui avaient été de la part du duc Jules de Brunswick, lorsqu'il refusa de recevoir la formule de concorde. Je ne sais comment le docteur Hofman s'emporta contre la philosophie, au lieu de se contenter de blâmer les abus que les philosophes en font; mais il eut en tête Jean Caselius, homme célèbre, estimé des princes et des savants de son temps; et le duc de Brunswick Henri Jules (fils de Jules, fondateur de l'université), ayant pris la peine lui-même d'examiner la matière, condamna le théologien. Il y a eu quelques petites disputes semblables depuis, mais on a toujours trouvé que c'étaient des malentendus. *Paul Slevogt*, professeur célèbre à Iéna en Thuringe, et dont les dissertations qui nous restent marquent encore combien il était versé dans la philosophie scolastique et dans la littérature hébraïque, avait publié dans sa jeunesse, sous le titre de *Pervigilium*, un petit

livre *de dissidio theologi et philosophi in utriusque principiis fundato*, au sujet de la question si Dieu est cause par accident du péché. Mais on voyait bien que son but etait de montrer que les théologiens abusent quelquefois des termes philosophiques.

14. Pour venir à ce qui est arrivé de mon temps, je me souviens qu'en 1666, lorsque Louis Meyer, médecin d'Amsterdam, publia sans se nommer le livre intitulé *Philosophia Scripturæ interpres* (que plusieurs ont donné mal à propos a Spinosa son ami), les théologiens de Hollande se remuerent, et leurs écrits contre ce livre fireut naître de grandes contestations entre eux, plusieurs jugeant que les cartésiens, en réfutant le philosophe anonyme, avaient trop accordé à la philosophie. Jean de Labadie (avant qu'il se fût séparé des Églises réformees, sous prétexte de quelques abus qu'il disait s'être glissés dans la pratique publique, et qu'il jugeait insupportables) attaqua le livre de M. de Wolzogue, et le traita de pernicieux; et d'un autre côté M. Vogelsang, M. van der Waeyen, et quelques autres anti-coccéiens combattirent aussi le même livre avec beaucoup d'aigreur; mais l'accusé gagna sa cause dans un synode. On parla depuis en Hollande de *théologiens rationaux et non rationaux*, distinction de parti dont M. Bayle fait souvent mention, se déclarant enfin contre les premiers; mais il ne parait pas qu'on ait encore bien donné les règles précises dont les uns et les autres conviennent ou ne conviennent pas à l'égard de l'usage de la raison dans l'explication de la sainte Ecriture.

15. Une dispute semblable a pensé troubler encore depuis peu les Églises de la confession d'Augsbourg. Quelques maîtres ès arts dans l'université de Leipzig, faisant des leçons particulières chez eux aux étudiants qui les allaient trouver pour apprendre ce qu'on appelle la *philologie sacrée*, suivant l'usage de cette université et de quelques autres, ou ce genre d'étude n'est point réservé à la faculté de théologie; ces maîtres, dis-je, pressèrent l'étude des saintes Écritures et l'exercice de la piété plus que leurs pareils n'avaient coutume de faire. Et l'on prétend qu'ils avaient outré certaines choses, et donné des soupçons de quelque nouveauté dans la doctrine: ce qui leur fit donner le nom de *piétistes*, comme d'une secte nouvelle; nom qui depuis a fait tant de bruit en Allemagne, et a été appliqué bien ou mal à ceux qu'on soupçonnait, ou qu'on faisait semblant de soupçonner de fanatisme, ou même d'hypocrisie, cachée sous quelque apparence de réforme. Or, quelques-uns des auditeurs de ces maîtres s'étaut trop distingués par des manières qu'on trouva choquantes, et entre autres par le mépris de la philosophie, dont on disait qu'ils avaient brûlé les cahiers des leçons, on crut que leurs maîtres rejetaient la philosophie : mais ils s'en justifierent fort bien, et on ne put les convaincre, ni de cette erreur, ni des hérésies qu'on leur imputait.

16. La question de l'usage de la philosophie dans la théologie a été fort agitée parmi les chrétiens, et l'on a eu de la peine à convenir des bornes de cet usage, quand on est entré dans le détail. Les mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de la sainte Cene donnerent le plus d'occasion à la dispute. Les photiniens nouveaux, combattant les deux premiers mystères, se servaient de certaines maximes philosophiques, dont André Kesler, théologien de la confession d'Augsbourg, a donné le precis dans les traités divers qu'il a publiés sur les parties de la philosophie socinienne. Mais quant à leur métaphysique, on s'en pourrait instruire davantage par la lecture de celle de Christophle Stegman, socinien, qui n'est pas encore imprimée, que j'avais vue dans ma jeunesse, et qui m'a été encore communiquée depuis peu.

17. Calovius et Scherzerus, auteurs bien versés dans la philosophie de l'école, et plusieurs autres théologiens habiles, ont amplement répondu aux sociniens, et souvent avec succès, ne s'étant point contentés des réponses générales un peu cavalières dont on se servait ordinairement contre eux, et qui revenaient à dire que leurs maximes étaient bonnes en philosophie et non pas en théologie; que c'était le défaut de l'hétérogénéité qui s'appelle μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, si quelqu'un les employait quand il s'agit de ce qui passe la raison; et que la philosophie devait être traitée en servante, et non pas en maîtresse, par rapport à la théologie, suivant le titre du livre de Robert Baronius, Écossais, intitulé : *Philosophia theologiæ ancillans*. Enfin, que c'était une Agar auprès de Sara, qu'il fallait chasser de la maison avec son Ismaël, quand elle faisait la mutine. Il y a quelque chose de bon dans ces réponses ; mais comme on en pourrait abuser, et commettre mal à propos les vérités naturelles et les vérités révélées, les savants se sont attachés à distinguer ce qu'il y a de nécessaire et d'indispensable dans les vérités naturelles ou philosophiques d'avec ce qui ne l'est point.

18. Les deux partis protestants sont assez d'accord entre eux quand il s'agit de faire la guerre aux sociniens; et comme la philosophie de ces sectaires n'est pas des plus exactes, on a réussi le plus souvent à la battre en ruine. Mais les mêmes protestants se sont brouillés entre eux à l'occasion du sacrement d'Eucharistie, lorsqu'une partie de ceux qui s'appellent réformés (c'est-à-dire ceux qui suivent en cela plutôt Zwingle que Calvin) a paru réduire la participation du corps de Jésus-Christ dans la sainte Cène, à une simple représentation de figure, en se servant de la maxime des philosophes, qui porte qu'un corps ne peut être qu'en un seul lieu à la fois : au lieu que les *évangéliques* (qui s'appellent ainsi, dans un sens particulier, pour se distinguer des réformés), étant plus attachés au sens littéral, ont jugé avec Luther que cette participation était réelle, et qu'il y avait là un mystère surnaturel. Ils rejettent, à la vérité, le dogme de la transsubstantiation, qu'ils croient peu fondé dans le texte; et ils n'approuvent point non plus celui de la consubstantiation ou de l'impanation, qu'on ne peut leur imputer que faute d'être bien informé de leur sentiment, puisqu'ils n'admettent point l'inclusion du corps de Jésus-Christ dans le pain, et ne demandent même aucune union de l'un avec l'autre; mais ils demandent au moins une concomitance, en sorte que ces deux substances soient reçues toutes deux en même temps. Ils croient que la signification ordinaire des paroles de Jésus-Christ, dans une occasion aussi importante que celle où il s'agissait d'exprimer ses dernières volontés, doit être conservée; et pour maintenir que ce sens est exempt de toute absurdité qui nous en pourrait éloigner, ils soutiennent que la maxime philosophique, qui borne l'existence et la participation des corps à un seul lieu, n'est qu'une suite du cours ordinaire de la nature. Ils ne détruisent pas pour cela la présence ordinaire du corps de notre Sauveur, telle qu'elle peut convenir au corps le plus glorifié. Ils n'ont point recours à je ne sais quelle diffusion d'ubiquité, qui le dissiperait et ne le laisserait trouver nulle part, et ils n'admettent pas non plus la réduplication multipliée de quelques scolastiques, comme si un même corps était en même temps assis ici, et debout ailleurs. Enfin ils s'expliquent de telle sorte, qu'il semble à plusieurs que le sentiment de Calvin, autorisé par plusieurs confessions de foi des églises qui ont reçu la doctrine de cet auteur, lorsqu'il établit une participation de la substance, n'est pas si éloigné de la confession d'Augsbourg qu'on pourrait penser, et ne diffère peut-être qu'en ce que, pour cette participation, il demande la véritable foi, outre la réception orale des symboles, et exclut par conséquent les indignes.

19. On voit par là que le dogme de la participation réelle et substantielle se peut soutenir (sans recourir aux opinions étranges de quelques scolastiques) par une analogie bien entendue entre *l'opération immédiate* et *la présence*. Et comme plusieurs philosophes ont jugé que, même dans l'ordre de la nature, un corps peut opérer immédiatement en distance sur plusieurs corps éloignés, tout à la fois, ils croient, à plus forte raison, que rien ne peut empêcher la toute-puissance divine de faire qu'un corps soit présent à plusieurs corps ensemble, n'y ayant pas un grand trajet de l'opération immédiate à la présence, et peut-être l'une dépendant de l'autre. Il est vrai que, depuis quelque temps, les philosophes modernes ont rejeté l'opératian naturelle immédiate d'un corps sur un autre corps éloigné : et j'avoue que je suis de leur sentiment. Cependant l'opération en distance vient d'être réhabilitée en Angleterre par l'excellent M. Newton, qui soutient qu'il est de la nature des corps de s'attirer et de peser les uns sur les autres, à proportion de la masse d'un chacun et des rayons d'attraction qu'il reçoit : sur quoi le célèbre M. Locke a déclaré, en répondant à M. l'évêque Stillingfleet, qu'après avoir vu le livre de M. Newton, il rétracte ce qu'il avait dit lui-même, suivant l'opinion des modernes, dans son Essai sur l'entendement, savoir, qu'un corps ne peut opérer immédiatement sur un autre, qu'en le touchant par sa superficie et en le poussant par son mouvement : et il reconnaît que Dieu peut mettre des propriétés dans la matière qui la fassent opérer dans l'éloignement. C'est ainsi que les théologiens de la confession d'Augsbourg soutiennent qu'il dépend de Dieu, non-seulement qu'un corps opère immédiatement sur plusieurs autres éloignés entre eux, mais qu'il existe même auprès d'eux et en soit reçu d'une manière dans laquelle les intervalles des lieux et les dimensions des espaces n'aient point de part. Et quoique cet effet surpasse les forces de la nature, ils ne croient point qu'on puisse faire voir qu'il surpasse la puissance de l'auteur de la nature, à qui il est aisé d'abroger les lois qu'il a données, ou d'en dispenser comme bon lui semble, de la même manière qu'il a pu faire nager le fer sur l'eau et suspendre l'opération du feu sur le corps humain.

20. J'ai trouvé, en conférant le *Rationale theologicum* de Nicolaus Vedelius avec la réfutation de Joannes Musæus, que ces deux auteurs, dont l'un est mort professeur à Franeker, après avoir enseigné à Genève, et l'autre a été fait enfin premier théologien à Iéna, s'accordent assez sur les règles principales de l'usage de la raison, mais que c'est dans l'application des règles qu'ils ne conviennent pas. Car ils sont d'accord que la révélation ne saurait être contraire aux vérités, dont la nécessité est appelée par les philosophes *logique* ou *métaphysique*, c'est-à-dire, dont l'opposé implique contradiction; et ils admettent encore tous deux, que la révélation pourra combattre des maximes dont la nécessité est appelée *physique*, qui n'est fondée que sur les lois que la volonté de Dieu a prescrites à la nature. Ainsi la question, si la présence d'un même corps en plusieurs lieux est possible dans l'ordre surnaturel, ne regarde que l'application de la règle, et pour décider cette question démonstrativement par la raison, il faudrait expliquer exactement en quoi consiste l'essence du corps. Les réformés mêmes ne conviennent pas entre eux là-dessus; les cartésiens la réduisent à l'étendue, mais leurs adversaires s'y opposent, et je crois même avoir remarqué que Gisbertus Voetius, célèbre théologien d'Utrecht, doutait de la prétendue impossibilité de la pluralité des lieux.

21. D'ailleurs quoique les deux partis protestants conviennent qu'il faut distinguer ces deux nécessités que je viens de remarquer, c'est-à-dire la nécessité métaphysique et la nécessité physique, et que la première est indispensable, même dans les mystères, ils ne sont pas encore assez convenus des règles d'interprétation qui peuvent servir à déterminer en quel cas il est permis d'abandonner la lettre, lorsqu'on n'est pas assuré qu'elle est contraire aux vérités indispensables: car on convient qu'il y a des cas où il faut rejeter une interprétation littérale, qui n'est pas absolument impossible, lorsqu'elle est peu convenable d'ailleurs. Par exemple, tous les interprètes conviennent que lorsque Notre-Seigneur dit qu'Hérode était un renard, il l'entendait métaphoriquement; et il en faut venir là, à moins de s'imaginer, avec quelques fanatiques, que, pour le temps que durèrent les paroles de Notre-Seigneur, Hérode fut changé effectivement en renard. Mais il n'en est pas de même des textes fondamentaux des mystères, où les théologiens de la confession d'Augsbourg jugent qu'il faut se tenir au sens littéral; et cette discussion appartenant à l'art d'interpréter et non pas à ce qui est proprement de la logique, nous n'y entrerons point ici, d'autant qu'elle n'a rien de commun avec les disputes qui se sont élevées depuis peu sur la conformité de la foi avec la raison.

22. Les théologiens de tous les partis, comme je pense (les seuls fanatiques exceptés), conviennent au moins qu'aucun article de foi ne saurait impliquer contradiction, ni contrevenir aux démonstrations aussi exactes que celles des mathématiques, où le contraire de la conclusion peut être réduit *ab absurdum*, c'est-à-dire, à la contradiction; et saint Athanase s'est moqué avec raison du galimatias de quelques auteurs de son temps, qui avaient soutenu que Dieu avait pâti sans passion. *Passus est impassibiliter. O ludicram doctrinam, ædificantem simul et demolientem!* Il s'ensuit de là que certains auteurs ont été trop faciles à accorder que la sainte Trinité est contraire à ce grand principe, qui porte que deux choses, qui sont les mêmes avec une troisième, sont aussi les mêmes entre elles; c'est-à-dire, si A est le même avec B, et si C est le même avec B, qu'il faut qu'A et C soient aussi les mêmes entre eux. Car ce principe est une suite immédiate de celui de la contradiction, et fait le fondement de toute la logique; et s'il cesse, il n'y a pas moyen de raisonner avec certitude. Ainsi lorsqu'on dit que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu, et que le Saint-Esprit est Dieu, et que cependant il n'y a qu'un Dieu, quoique ces trois personnes diffèrent entre elles, il faut juger que ce mot *Dieu* n'a pas la même signification au commencement et à la fin de cette expression. En effet, il signifie tantôt la substance divine, tantôt une personne de la divinité. Et l'on peut dire généralement qu'il faut prendre garde de ne jamais abandonner les vérités nécessaires et éternelles pour soutenir les mystères, de peur que les ennemis de la religion ne prennent droit là-dessus de décrier et la religion et les mystères.

23. La distinction qu'on a coutume de faire entre ce qui est *au-dessus de la raison* et ce qui est *contre la raison*, s'accorde assez avec la distinction qu'on vient de faire entre les deux espèces de la nécessité. Car ce qui est contre la raison est contre les vérités absolument certaines et indispensables; et ce qui est au-dessus de la raison est contraire seulement à ce qu'on a coutume d'expérimenter ou de comprendre. C'est pourquoi je m'étonne qu'il y ait des gens d'esprit qui combattent cette distinction, et que M. Bayle

soit de ce nombre. Elle est assurément très-bien fondée. Une vérité est au-dessus de la raison quand notre esprit (ou même tout esprit créé) ne la saurait comprendre : et telle est, à mon avis, la sainte Trinité; tels sont les miracles réservés à Dieu seul, comme, par exemple, la création; tel est le choix de l'ordre de l'univers, qui dépend de l'harmonie universelle et de la connaissance distincte d'une infinité de choses à la fois. Mais une vérité ne saurait jamais être contre la raison; et bien loin qu'un dogme combattu et convaincu par la raison soit incompréhensible, l'on peut dire que rien n'est plus aisé à comprendre, ni plus manifeste que son absurdité. Car j'ai remarqué d'abord que par LA RAISON on n'entend pas ici les opinions et les discours des hommes, ni même l'habitude qu'ils ont prise de juger des choses suivant le cours ordinaire de la nature, mais l'enchaînement inviolable des vérités.

24. Il faut venir maintenant à la grande question que M. Bayle a mise sur le tapis depuis peu, savoir, si une vérité, et surtout une vérité de foi, pourra être sujette à des objections insolubles. Cet excellent auteur semble soutenir hautement l'affirmative de cette question; il cite des théologiens graves de son parti, et même de celui de Rome, qui paraissent dire ce qu'il prétend; et il allègue des philosophes qui ont cru qu'il y a même des vérités philosophiques dont les défenseurs ne sauraient répondre aux objections qu'on leur fait. Il croit que la doctrine de la prédestination est de cette nature dans la théologie, et celle de la composition du *continuum* dans la philosophie. Ce sont en effet les deux labyrinthes qui ont exercé de tout temps les théologiens et les philosophes. Libertus Fromondus, théologien de Louvain (grand ami de Jansénius, dont il a même publié le livre posthume intitulé *Augustinus*), qui a fort travaillé sur la grâce, et qui a aussi fait un livre exprès, intitulé *Labyrinthus de compositione continui*, a bien exprimé les difficultés de l'un et de l'autre; et le fameux Ochin a fort bien représenté ce qu'il appelle *les labyrinthes de la prédestination*.

25. Mais ces auteurs n'ont point nié qu'il soit possible de trouver un fil dans ce labyrinthe, et ils auront reconnu la difficulté, mais ils ne seront point allés du difficile jusqu'à l'impossible. Pour moi, j'avoue que je ne saurais être du sentiment de ceux qui soutiennent qu'une vérité peut souffrir des objections invincibles : car une *objection* est-elle autre chose qu'un argument dont la conclusion contredit à notre thèse? Et un argument invincible n'est-il pas une *démonstration?* Et comment peut-on connaître la certitude des démonstrations, qu'en examinant l'argument en détail, la forme et la matière, afin de voir si la forme est bonne, et puis si chaque prémisse est ou reconnue, ou prouvée par un autre argument de pareille force, jusqu'à ce qu'on n'ait besoin que de prémisses reconnues? Or, s'il y a une telle objection contre notre thèse, il faut dire que la fausseté de cette thèse est démontrée, et qu'il est impossible que nous puissions avoir des raisons suffisantes pour la prouver; autrement deux contradictoires seraient véritables tout à la fois. Il faut toujours céder aux démonstrations, soit qu'elles soient proposées pour affirmer, soit qu'on les avance en forme d'objections. Et il est injuste et inutile de vouloir affaiblir les preuves des adversaires sous prétexte que ce ne sont que des objections, puisque l'adversaire a le même droit, et peut renverser les dénominations en honorant ses arguments du nom de *preuves*, et abaissant les nôtres par le nom flétrissant d'*objections*.

26. C'est une autre question, si nous sommes toujours obligés d'examiner les objections qu'on nous peut faire, et de conserver quelque doute sur notre sentiment, ou ce qu'on appelle *formidinem oppositi*, jusqu'à ce qu'on ait fait cet examen. J'oserais dire que non, car autrement on ne viendrait jamais à la certitude, et notre conclusion serait toujours provisionnelle : et je crois que les habiles géomètres ne se mettront guère en peine des objections de Joseph Scaliger contre Archimède, ou de celles de M. Hobbes contre Euclide; mais c'est parce qu'ils sont bien sûrs des démonstrations qu'ils ont comprises. Cependant il est bon quelquefois d'avoir la complaisance d'examiner certaines objections : car, outre que cela peut servir à tirer les gens de leur erreur, il peut arriver que nous en profitions nous-mêmes; car les paralogismes spécieux renferment souvent quelque ouverture utile, et donnent lieu à résoudre quelques difficultés considérables. C'est pourquoi j'ai toujours aimé des objections ingénieuses contre mes propres sentiments, et je ne les ai jamais examinées sans fruit : témoin celles que M. Bayle a faites autrefois contre mon système de l'harmonie préétablie, sans parler ici de celles que M. Arnauld, M. l'abbé Foucher et le père Lami, bénédictin, m'ont faites sur le même sujet. Mais pour revenir à la question principale, je conclus, par les raisons que je viens de rapporter, que lorsqu'on propose une objection contre

quelque vérité, il est toujours possible d'y répondre comme il faut.

27. Peut-être aussi que M. Bayle ne prend pas *les objections insolubles* dans le sens que je viens d'exposer, et je remarque qu'il varie, au moins dans ses expressions; car, dans sa réponse posthume à M. le Clerc, il n'accorde point qu'on puisse opposer des démonstrations aux vérités de la foi. Il semble donc qu'il ne prend les objections pour invincibles que par rapport à nos lumières présentes, et il ne désespère pas même, dans cette réponse, page 35, que quelqu'un ne puisse un jour trouver un dénoûment peu connu jusqu'ici. On en parlera encore plus bas. Cependant je suis d'une opinion qui surprendra peut-être : c'est que je crois que ce dénoûment est tout trouvé, et n'est pas même des plus difficiles, et qu'un génie médiocre, capable d'assez d'attention, et se servant exactement des règles de la logique vulgaire, est en état de répondre à l'objection la plus embarrassante contre la vérité, lorsque l'objection n'est prise que de la raison, et lorsqu'on prétend que c'est une démonstration. Et, quelque mépris que le vulgaire des modernes ait aujourd'hui pour la logique d'Aristote, il faut reconnaître qu'elle enseigne des moyens infaillibles de résister à l'erreur dans ces occasions. Car on n'a qu'à examiner l'argument suivant les règles, et il y aura toujours moyen de voir s'il manque dans la forme, ou s'il y a des prémisses qui ne soient pas encore prouvées par un bon argument.

28. C'est tout autre chose quand il ne s'agit que des *vraisemblances;* car l'art de juger des raisons vraisemblables n'est pas encore bien établi; de sorte que notre logique à cet égard est encore très-imparfaite, et que nous n'en avons presque jusqu'ici que l'art de juger des démonstrations. Mais cet art suffit ici : car quand il s'agit d'opposer la raison à un article de notre foi, on ne se met point en peine des objections qui n'aboutissent qu'à la vraisemblance : puisque tout le monde convient que les mystères sont contre les apparences, et n'ont rien de vraisemblable, quand on ne les regarde que du côté de la raison; mais il suffit qu'il n'y ait rien d'absurde. Ainsi il faut des demonstrations pour les réfuter.

29. Et c'est ainsi sans doute qu'on le doit entendre, quand la sainte Écriture nous avertit que la sagesse de Dieu est une folie devant les hommes, et quand saint Paul a remarqué que l'Évangile de Jésus-Christ est une folie aux Grecs, aussi bien qu'un scandale aux Juifs; car au fond une vérité ne saurait contredire à l'autre, et la lumière de la raison n'est pas moins un don de Dieu que celle de la révélation. Aussi est-ce une chose sans difficulté parmi les théologiens qui entendent leur métier, que les *motifs de crédibilité* justifient, une fois pour toutes, l'autorité de la sainte Écriture devant le tribunal de la raison, afin que la raison lui cède dans la suite, comme à une nouvelle lumière, et lui sacrifie toutes ses vraisemblances. C'est à peu près comme un nouveau chef envoyé par le prince doit faire voir ses lettres patentes dans l'assemblée où il doit présider par après. C'est à quoi tendent plusieurs bons livres que nous avons de la vérité de la religion, tels que ceux d'Augustinus Stenchus, de du Plessis-Mornay, ou de Grotius : car il faut bien qu'elle ait des caractères que les fausses religions n'ont pas; autrement Zoroastre, Brama, Somonacodom et Mahomet seraient aussi croyables que Moïse et Jésus-Christ. Cependant la foi divine elle-même, quand elle est allumée dans l'âme, est quelque chose de plus qu'une opinion, et ne dépend pas des occasions ou des motifs qui l'ont fait naître; elle va au delà de l'entendement et s'empare de la volonté et du cœur, pour nous faire agir avec chaleur et avec plaisir, comme la loi de Dieu le commande, sans qu'on ait plus besoin de penser aux raisons, ni de s'arrêter aux difficultés de raisonnement que l'esprit peut envisager.

30. Ainsi ce que nous venons de dire sur la raison humaine, qu'on exalte et qu'on dégrade tour à tour, et souvent sans règle et sans mesure, peut faire voir notre peu d'exactitude, et combien nous sommes complices de nos erreurs. Il n'y aurait rien de si aisé à terminer que ces disputes sur les droits de la foi et de la raison, si les hommes voulaient se servir des règles les plus vulgaires de la logique, et raisonner avec tant soit peu d'attention. Au lieu de cela, ils s'embrouillent par des expressions obliques et ambiguës, qui leur donnent un beau champ de declamer, pour faire valoir leur esprit et leur doctrine : de sorte qu'il semble qu'ils n'ont point d'envie de voir la vérité toute nue, peut-être parce qu'ils craignent qu'elle ne soit plus desagréable que l'erreur, faute de connaître la beauté de l'auteur de toutes choses, qui est la source de la vérité.

31. Cette négligence est un défaut général de l'humanité qu'on ne doit reprocher à aucun en particulier. *Abundamus dulcibus vitiis,* comme

Quintilien le disait du style de Sénèque; et nous nous plaisons à nous égarer. L'exactitude nous gêne, et les règles nous paraissent des puérilités. C'est pourquoi la logique vulgaire (laquelle suffit pourtant à peu près pour l'examen des raisonnements qui tendent à la certitude) est renvoyée aux écoliers; et l'on ne s'est pas même avisé de celle qui doit régler le poids des vraisemblances, et qui serait si nécessaire dans les délibérations d'importance. Tant il est vrai que nos fautes, pour la plupart, viennent du mépris ou du défaut de l'art de penser; car il n'y a rien de plus imparfait que notre logique, lorsqu'on va au delà des arguments nécessaires; et les plus excellents philosophes de notre temps, tels que les auteurs de l'Art de penser, de la Recherche de la vérité, et de l'Essai sur l'entendement, ont été fort éloignés de nous marquer les vrais moyens propres à aider cette faculté qui nous doit faire *peser les apparences* du vrai et du faux : sans parler de l'*art d'inventer*, où il est encore plus difficile d'atteindre, et dont on n'a que des échantillons fort imparfaits dans les mathématiques.

32. Une des chosesqui pourrait en avoir contribué le plus à faire croire à M. Bayle qu'on ne saurait satisfaire aux difficultés de la raison contre la foi, c'est qu'il semble demander que Dieu soit justifié d'une manière pareille à celle dont on se sert ordinairement pour plaider la cause d'un homme accusé devant son juge. Mais il ne s'est point souvenu que dans les tribunaux des hommes, qui ne sauraient toujours pénétrer jusqu'à la vérité, on est souvent obligé de se régler sur les indices et sur les *vraisemblances*, et surtout sur les *présomptions ou préjugés ;* au lieu qu'on convient, comme nous l'avons déjà remarqué, que les mystères ne sont point vraisemblables. Par exemple, M. Bayle ne veut point qu'on puisse justifier la bonté de Dieu dans la permission du péché, parce que la vraisemblance serait contre un homme qui se trouverait dans un cas qui nous paraîtrait semblable à cette permission. Dieu prévoit qu'Ève sera trompée par le serpent, s'il la met dans les circonstances où elle s'est trouvée depuis, et cependant il l'y a mise. Or, si un père ou un tuteur en faisait autant à l'égard de son enfant ou de son pupille, un ami à l'égard d'une jeune personne dont la conduite le regarde, le juge ne se payerait pas des excuses d'un avocat qui dirait qu'on a seulement permis le mal, sans le faire ni le vouloir ; il prendrait cette permission même pour une marque de mauvaise volonté, et il la considérerait comme un péché d'omission, qui rendrait celui qui en serait convaincu complice du péché de commission d'un autre.

33. Mais il faut considérer que lorsqu'on a prévu le mal, qu'on ne l'a point empêché, quoiqu'il paraisse qu'on ait pu le faire aisément, et qu'on a même fait des choses qui l'ont facilité, il ne s'ensuit point pour cela *nécessairement* qu'on en soit le complice; ce n'est qu'une présomption très-forte, qui tient ordinairement lieu de vérité dans les choses humaines, mais qui serait détruite par une discussion exacte du fait, si nous en étions capables par rapport à Dieu; car on appelle *présomption*, chez les jurisconsultes, ce qui doit passer pour vérité par provision, en cas que le contraire ne se prouve point; et il dit plus que *conjecture*, quoique le dictionnaire de l'Académie n'en ait point épluché la différence. Or il y a lieu de juger indubitablement qu'on apprendrait par cette discussion, si l'on y pouvait arriver, que des raisons très-justes, et plus fortes que celles qui y paraissent contraires, ont obligé le plus sage de permettre le mal, et de faire même des choses qui l'ont facilité. On en donnera quelques instances ci-dessous.

34. Il n'est pas fort aisé, je l'avoue, qu'un père, qu'un tuteur, qu'un ami puisse avoir de telles raisons dans le cas dont il s'agit. Cependant la chose n'est pas absolument impossible, et un habile faiseur de romans pourrait peut-être trouver un cas extraordinaire, qui justifierait même un homme dans les circonstances que je viens de marquer : mais à l'égard de Dieu, l'on n'a point besoin de s'imaginer ou de vérifier des raisons particulières qui l'aient pu porter à permettre le mal; les raisons générales suffisent. L'on sait qu'il a soin de tout l'univers, dont toutes les parties sont liées; et l'on en doit inférer qu'il a eu une infinité d'égards, dont le résultat lui a fait juger qu'il n'était pas à propos d'empêcher certains maux.

35. On doit même dire qu'il faut nécessairement qu'il y ait eu de ces grandes, ou plutôt d'invincibles raisons, qui aient porté la divine sagesse à la permission du mal, qui nous étonne, par cela même que cette permission est arrivée : car rien ne peut venir de Dieu qui ne soit parfaitement conforme à la bonté, à la justice et à la sainteté. Ainsi nous pouvons juger par l'événement (ou *à posteriori*) que cette permission était indispensable, quoiqu'il ne nous soit pas possible de le montrer (*à priori*) par le détail des raisons que Dieu peut avoir eues pour cela ; comme

il n'est pas nécessaire non plus que nous le montrions pour le justifier. M. Bayle lui-même dit fort bien là-dessus (Rép. au provinc., ch. 165, tom. 3, p. 1067) : Le péché s'est introduit dans le monde, Dieu donc a pu le permettre sans déroger à ses perfections; *ab actu ad potentiam valet consequentia*. En Dieu cette conséquence est bonne : il l'a fait, donc il l'a bien fait. Ce n'est donc pas que nous n'ayons aucune notion de la justice en général, qui puisse convenir aussi à celle de Dieu ; et ce n'est pas non plus que la justice de Dieu ait d'autres règles que la justice connue des hommes, mais c'est que le cas dont il s'agit est tout différent de ceux qui sont ordinaires parmi les hommes. Le droit universel est le même pour Dieu et pour les hommes, mais le fait est tout différent dans le cas dont il s'agit.

36. Nous pouvons même supposer ou feindre (comme j'ai déjà remarqué) qu'il y ait quelque chose de semblable parmi les hommes à ce cas qui a lieu en Dieu. Un homme pourrait donner de si grandes et de si fortes preuves de sa vertu et de sa sainteté, que toutes les raisons les plus apparentes que l'on pourrait faire valoir contre lui pour le charger d'un prétendu crime, par exemple, d'un larcin, d'un assassinat, mériteraient d'être rejetées comme des calomnies de quelques faux témoins, ou comme un jeu extraordinaire du hasard, qui fait soupçonner quelquefois les plus innocents. De sorte que dans un cas où tout autre serait en danger d'être condamné, ou d'être mis à la question (selon les droits des lieux), cet homme serait absous par ses juges d'une commune voix. Or dans ce cas, qui est rare en effet, mais qui n'est pas impossible, on pourrait dire en quelque façon (*sano sensu*) qu'il y a un combat entre la raison et la foi, et que les règles du droit sont autres par rapport à ce personnage, que par rapport au reste des hommes. Mais cela bien expliqué signifiera seulement que des apparences de raison cèdent ici à la foi qu'on doit à la parole et à la probité de ce grand et saint homme ; et qu'il est privilégié par-dessus les autres hommes, non pas comme s'il y avait une autre jurisprudence pour lui, ou comme si l'on n'entendait pas ce que c'est que la justice par rapport à lui, mais parce que les règles de la justice universelle ne trouvent point ici l'application qu'elles reçoivent ailleurs, ou plutôt parce qu'elles le favorisent, bien loin de le charger, puisqu'il y a des qualités si admirables dans ce personnage, qu'en vertu d'une bonne logique des vraisemblances, on doit ajouter plus de foi à sa parole qu'à celle de plusieurs autres.

37. Puisqu'il est permis ici de faire des fictions possibles, ne peut-on pas s'imaginer que cet homme incomparable soit l'*adepte* ou le possesseur

de la bénite pierre
Qui peut seule enrichir tous les rois de la terre,

et qu'il fasse tous les jours des dépenses prodigieuses pour nourrir et pour tirer de la misère une infinité de pauvres ? Or, s'il y avait je ne sais combien de témoins, ou je ne sais quelles apparences qui tendissent à prouver que ce grand bienfaiteur du genre humain vient de commettre quelque larcin, n'est-il pas vrai que toute la terre se moquerait de l'accusation, quelque spécieuse qu'elle pût être ? Or Dieu est infiniment au-dessus de la bonté et de la puissance de cet homme ; et par conséquent il n'y a point de raisons, quelque apparentes qu'elles soient, qui puissent tenir contre la foi, c'est-à-dire, contre l'assurance ou contre la confiance en Dieu, avec laquelle nous pouvons et devons dire, que Dieu a tout fait comme il faut. Les objections ne sont donc point insolubles. Elles ne contiennent que des préjugés et des vraisemblances, mais qui sont détruites par des raisons incomparablement plus fortes. Il ne faut pas dire non plus que ce que nous appelons *justice* n'est rien par rapport à Dieu ; qu'il est le maître absolu de toutes choses, jusqu'à pouvoir condamner les innocents, sans violer sa justice, ou enfin que la justice est quelque chose d'arbitraire à son égard ; expressions hardies et dangereuses, où quelques-uns se sont laissé entraîner au préjudice des attributs de Dieu : puisqu'en ce cas il n'y aurait point de quoi louer sa bonté et sa justice, et tout serait de même que si le plus méchant esprit, le prince des mauvais génies, le mauvais principe des manichéens, était le seul maître de l'univers, comme on l'a déjà remarqué ci-dessus. Car quel moyen y aurait-il de discerner le véritable Dieu d'avec le faux Dieu de Zoroastre, si toutes les choses dépendaient du caprice d'un pouvoir arbitraire, sans qu'il y eût ni règle ni égard pour quoi que ce fût ?

38. Il est donc plus que visible que rien ne nous oblige à nous engager dans une si étrange doctrine, puisqu'il suffit de dire que nous ne connaissons pas assez le fait, quand il s'agit de répondre aux vraisemblances qui paraissent

mettre en doute la justice et la bonté de Dieu, et qui s'évanouiraient, si le fait nous était bien connu. Nous n'avons pas besoin non plus de renoncer à la raison pour écouter la foi, ni de nous crever les yeux pour voir clair, comme disait la reine Christine : il suffit de rejeter les apparences ordinaires, quand elles sont contraires aux mystères ; ce qui n'est point contraire à la raison, puisque même dans les choses naturelles nous sommes bien souvent désabusés des apparences par l'expérience ou par des raisons supérieures. Mais tout cela n'a été mis ici par avance que pour mieux faire entendre en quoi consiste le défaut des objections et l'abus de la raison dans le cas présent, où l'on prétend qu'elle combat la foi avec le plus de force : nous viendrons ensuite à une plus exacte discussion de ce qui regarde l'origine du mal et la permission du péché avec ses suites.

39. Pour à présent, il sera bon de continuer à examiner l'importante question de l'usage de la raison dans la théologie, et de faire des réflexions sur ce que M. Bayle a dit là-dessus en divers lieux de ses ouvrages. Comme il s'était attaché dans son Dictionnaire historique et critique à mettre les objections des manichéens et celles des pyrrhoniens dans leur jour, et comme ce dessein avait été censuré par quelques personnes zélées pour la religion, il mit une dissertation à la fin de la seconde édition de ce Dictionnaire, qui tendait à faire voir par des exemples, par des autorités et par des raisons, l'innocence et l'utilité de son procédé. Je suis persuadé (comme j'ai dit ci-dessus) que les objections spécieuses qu'on peut opposer à la vérité sont très-utiles, et qu'elles servent à la confirmer et à l'éclaircir, en donnant occasion aux personnes intelligentes de trouver de nouvelles ouvertures, ou de faire mieux valoir les anciennes. Mais M. Bayle y cherche une utilité toute opposée, qui serait de faire voir la puissance de la foi, en montrant que les vérités qu'elle enseigne ne sauraient soutenir les attaques de la raison, et qu'elle ne laisse pas de se maintenir dans le cœur des fidèles. M. Nicole semble appeler cela *le triomphe de l'autorité de Dieu sur la raison humaine*, dans les paroles que M. Bayle rapporte de lui, dans le 3e tome de sa Réponse aux questions d'un provincial (ch. 177, p. 120). Mais comme la raison est un don de Dieu, aussi bien que la foi, leur combat ferait combattre Dieu contre Dieu ; et si les objections de la raison contre quelque article de foi sont insolubles, il faudra dire que ce prétendu article sera faux et non révélé : ce sera une chimère de l'esprit humain, et le triomphe de cette foi pourra être comparé aux feux de joie que l'on fait après avoir été battu. Telle est la doctrine de la damnation des enfants non baptisés, que M. Nicole veut faire passer pour une suite du péché originel ; telle serait la condamnation éternelle des adultes qui auraient manqué des lumières nécessaires pour obtenir le salut.

40. Cependant tout le monde n'a pas besoin d'entrer dans des discussions théologiques ; et des personnes dont l'état est peu compatible avec les recherches exactes, doivent se contenter des enseignements de la foi, sans se mettre en peine des objections ; et si par hasard quelque difficulté très-forte venait à les frapper, il leur est permis d'en détourner l'esprit, en faisant à Dieu un sacrifice de leur curiosité : car, lorsqu'on est assuré d'une vérité, on n'a pas même besoin d'écouter les objections. Et comme il y a bien des gens dont la foi est assez petite et assez peu enracinée pour soutenir ces sortes d'épreuves dangereuses, je crois qu'il ne leur faut point présenter ce qui pourrait être un poison pour eux ; ou, si l'on ne peut leur cacher ce qui n'est que trop public, il faut y joindre l'antidote, c'est-à-dire, il faut tâcher de joindre la solution à l'objection, bien loin de l'écarter comme impossible.

41. Les passages des excellents théologiens qui parlent de ce triomphe de la foi, peuvent et doivent recevoir un sens convenable aux principes que je viens d'établir. Il se rencontre dans quelques objets de la foi deux qualités capables de la faire triompher de la raison ; l'une est l'*incompréhensibilité*, l'autre est le *peu d'apparence*. Mais il faut se bien donner de garde d'y joindre la troisième qualité, dont M. Bayle parle, et de dire, que ce qu'on croit est *insoutenable* : car ce serait faire triompher la raison à son tour d'une manière qui détruirait la foi. L'*incompréhensibilité* ne nous empêche pas de croire même des vérités naturelles ; par exemple (comme j'ai déjà marqué) nous ne comprenons pas la nature des odeurs et des saveurs, et cependant nous sommes persuadés, par une espèce de foi que nous devons aux témoignages des sens, que ces qualités sensibles sont fondées dans la nature des choses, et que ce ne sont pas des illusions.

42. Il y a aussi des choses *contraires aux apparences*, que nous admettons, lorsqu'elles sont

bien vérifiées. Il y a un petit roman tiré de l'espagnol, dont le titre porte qu'il ne faut pas toujours croire ce qu'on voit. Qu'y avait-il de plus apparent que le mensonge du faux Martin Guerre, qui se fit reconnaître par la femme et par les parents du véritable, et fit balancer longtemps les juges et les parents, même après l'arrivée du dernier? cependant la vérité fut enfin reconnue. Il en est de même de la foi. J'ai déjà remarqué que ce qu'on peut opposer à la bonté et à la justice de Dieu, ne sont que des apparences qui seraient fortes contre un homme, mais qui deviennent nulles quand on les applique à Dieu, et quand on les met en balance avec les démonstrations qui nous assurent de la perfection infinie de ses attributs. Ainsi la foi triomphe des fausses raisons par des raisons solides et supérieures qui nous l'ont fait embrasser; mais elle ne triompherait pas, si le sentiment contraire avait pour lui des raisons aussi fortes, ou même plus fortes que celles qui font le fondement de la foi, c'est-à-dire, s'il y avait des objections invincibles et démonstratives contre la foi.

43. Il est bon même de remarquer ici que ce que M. Bayle appelle *triomphe de la foi*, est en partie un triomphe de la raison démonstrative contre des raisons apparentes et trompeuses, qu'on oppose mal à propos aux démonstrations. Car il faut considérer que les objections des manichéens ne sont guère moins contraires à la théologie naturelle qu'à la théologie révélée. Et quand on leur abandonnerait la sainte Écriture, le péché originel, la grâce de Dieu en Jésus-Christ, les peines de l'enfer et les autres articles de notre religion, on ne se délivrerait point par là de leurs objections : car on ne saurait nier qu'il y a dans le monde du mal physique (c'est-à-dire des souffrances) et du mal moral (c'est-à-dire des crimes), et même que le mal physique n'est pas toujours distribué ici-bas suivant la proportion du mal moral, comme il semble que la justice le demande. Il reste donc cette question de la théologie naturelle, comment un principe unique, tout bon, tout sage et tout-puissant, a pu admettre le mal, et surtout comment il a pu permettre le péché, et comment il a pu se résoudre à rendre souvent les méchants heureux et les bons malheureux?

44. Or nous n'avons point besoin de la foi révélée pour savoir qu'il y a un tel principe unique de toutes choses, parfaitement bon et sage. La raison nous l'apprend par des démonstrations infaillibles; et par conséquent toutes les objections prises du train des choses, où nous remarquons des imperfections, ne sont fondées que sur de fausses apparences. Car si nous étions capables d'entendre l'harmonie universelle, nous verrions que ce que nous sommes tentés de blâmer est lié avec le plan le plus digne d'être choisi; en un mot, nous *verrions* et ne *croirions* pas seulement que ce que Dieu a fait est le meilleur. J'appelle *voir* ici ce qu'on connaît *à priori* par les causes; et *croire*, ce qu'on ne juge que par les effets, quoique l'un soit aussi certainement connu que l'autre. Et l'on peut appliquer encore ici ce que dit saint Paul (2 Cor., V. 7), que nous cheminons par *foi* et non par *vue*. Car la sagesse infinie de Dieu nous étant connue, nous jugeons que les maux que nous expérimentons devaient être permis, et nous le jugeons par l'effet même, ou *à posteriori*, c'est-à-dire, parce qu'ils existent. C'est ce que M. Bayle reconnaît; et il devait s'en contenter, sans prétendre qu'on doit faire cesser les fausses apparences qui y sont contraires. C'est comme si l'on demandait qu'il n'y eût plus de songes, ni de déceptions d'optique.

45. Et il ne faut point douter que cette foi et cette confiance en Dieu, qui nous fait envisager sa bonté infinie, et nous prépare à son amour, malgré les apparences de dureté qui nous peuvent rebuter, ne soient un exercice excellent des vertus de la théologie chrétienne, lorsque la divine grâce en Jésus-Christ excite ces mouvements en nous. C'est ce que Luther a bien remarqué contre Érasme, en disant que c'est le comble de l'amour d'aimer celui qui paraît si peu aimable à la chair et au sang, si rigoureux contre les misérables, et si prompt à damner, et cela même pour des maux dont il paraît être la cause ou le complice à ceux qui se laissent éblouir par de fausses raisons. De sorte qu'on peut dire que le triomphe de la véritable raison éclairée par la grâce divine, est en même temps le triomphe de la foi et de l'amour.

46. M. Bayle paraît l'avoir pris tout autrement : il se déclare contre la raison, lorsqu'il se pouvait contenter d'en blâmer l'abus. Il cite les paroles de Cotta chez Cicéron, qui va jusqu'à dire que si la raison était un présent des dieux, la Providence serait blâmable de l'avoir donné, puisqu'il tourne à notre mal. M. Bayle aussi croit que la raison humaine est un principe de destruction et non pas d'édification (Diction., p. 2026, col. 2), que c'est une coureuse

qui ne sait où s'arrêter, et qui, comme une autre Pénélope, détruit elle-même son propre ouvrage :

Destruit, ædificat, mutat quadrata rotundis.

(Rép. ou provincial, t. 3, p. 723.) Mais il s'applique surtout à entasser beaucoup d'autorités les unes sur les autres, pour faire voir que les théologiens de tous les partis rejettent l'usage de la raison aussi bien que lui, et n'en étalent les lueurs qui s'élèvent contre la religion, que pour les sacrifier à la foi par un simple désaveu, et en ne répondant qu'à la conclusion de l'argument qu'on leur oppose. Il commence par le Nouveau Testament. Jésus-Christ se contentait de dire : *Suis-moi* (Luc, V. 27, IX, 59). Les apôtres disaient : *Crois, et tu seras sauvé* (Act., XVI, 3). Saint Paul reconnaît que *sa doctrine est obscure* (1 Corinth., XIII, 12), *qu'on n'y peut rien comprendre*, à moins que Dieu ne communique un discernement spirituel, et sans cela elle ne passe que pour folie (1 Cor., II, 14). Il exhorte les fidèles à *se bien tenir en garde contre la philosophie* (1 Cor., II, 8), et à éviter les contestations de cette science, qui avait fait perdre la foi à quelques personnes.

47. Quant aux Pères de l'Église, M. Bayle nous renvoie au recueil de leurs passages contre l'usage de la philosophie et de la raison, que M. de Launoy a fait (*de varia Aristotelis fortuna*, cap. 2), et particulièrement aux passages de saint Augustin recueillis par M. Arnaud (contre Mallet), qui portent que les jugements de Dieu sont impénétrables ; qu'ils n'en sont pas moins justes, pour nous être inconnus ; que c'est un profond abîme, qu'on ne peut sonder sans se mettre au hasard de tomber dans le précipice ; qu'on ne peut sans témérité vouloir expliquer ce que Dieu a voulu tenir caché ; que sa volonté ne saurait être que juste ; que plusieurs ayant voulu rendre raison de cette profondeur incompréhensible, sont tombés en des imaginations vaines et en des opinions pleines d'erreur et d'égarement.

48. Les scolastiques ont parlé de même : M. Bayle rapporte un beau passage du cardinal Cajetan (1. part. Summ., qu. 22, art. 4) dans ce sens : « Notre esprit (*dit-il*) se repose non « sur l'évidence de la vérité connue, mais sur la « profondeur inaccessible de la vérité cachée. Et « comme dit saint Grégoire, celui qui ne croit, « touchant la Divinité, que ce qu'il peut me- « surer avec son esprit, apetisse l'idée de Dieu. « Cependant je ne soupçonne pas qu'il faille nier « quelqu'une des choses que nous savons, ou « que nous voyons appartenir à l'immutabilité, « à l'actualité, à la certitude, à l'universalité, « etc., de Dieu ; mais je pense qu'il y a quel- « que secret, ou à l'égard de la relation qui est « entre Dieu et l'événement, ou par rapport à « ce qui lie l'événement même avec sa prévi- « sion. Ainsi, considérant que l'intellect de notre « âme est l'œil de la chouette, je ne trouve son « repos que dans l'ignorance. Car il vaut mieux, « et pour *la foi catholique*, et pour *la foi phi- « losophique*, avouer notre aveuglement, que « d'assurer comme des choses évidentes ce qui ne « tranquillise pas notre esprit, puisque c'est l'é- « vidence qui le met en tranquillité. Je n'accuse « pas de présomption pour cela tous les docteurs, « qui en bégayant ont tâché d'insinuer, comme « ils ont pu, l'immobilité et l'efficace souveraine « et éternelle de l'entendement, de la volonté « et de la puissance de Dieu, par l'infaillibilité « de l'élection et de la relation divine à tous les « événements. Rien de tout cela ne nuit au soup- « çon que j'ai, qu'il y a quelque profondeur qui « nous est cachée. » Ce passage de Cajetan est d'autant plus considérable, que c'était un auteur capable d'approfondir la matière.

49. Le livre de Luther contre Érasme est plein d'observations vives contre ceux qui veulent soumettre les vérités révélées au tribunal de notre raison. Calvin parle souvent sur le même ton, contre l'audace curieuse de ceux qui cherchent de pénétrer dans les conseils de Dieu. Il déclare, dans son Traité de la prédestination, que Dieu a eu de *justes causes* pour réprouver une partie des hommes, mais *à nous inconnues*. Enfin M. Bayle cite plusieurs modernes qui ont parlé dans le même sens (Réponse aux questions d'un provincial, chap. 161 et suivants).

50. Mais toutes ces expressions et une infinité de semblables ne prouvent pas l'insolubilité des objections contraires à la foi, que M. Bayle a en vue. Il est vrai que les conseils de Dieu sont impénétrables, mais il n'y a point d'objection invincible qui puisse faire conclure qu'ils sont injustes. Ce qui paraît injustice du côté de Dieu et folie du côté de la foi, le paraît seulement. Le célèbre passage de Tertullien (de carne Christi) : « Mortuus est Dei Filius, *credibile est*, « *quia ineptum est* ; et sepultus revixit, *certum « est, quia impossibile*, » est une saillie qui ne peut être entendue que des apparences d'absurdité. Il y en a de semblables dans le livre de Luther du serf-arbitre, comme lorsqu'il dit, ch. 174 : « *Si*

« *placet tibi Deus indignos coronans, non debet* « *displicere immeritos damnans.* » Ce qui étant réduit à des expressions plus modérées, veut dire : Si vous approuvez que Dieu donne la gloire éternelle à ceux qui ne sont pas meilleurs que les autres, vous ne devez point désapprouver qu'il abandonne ceux qui ne sont pas pires que les autres. Et pour juger qu'il ne parle que des apparences d'injustice, on n'a qu'à peser ces paroles du même auteur tirées du même livre : « Dans tout le reste (*dit-il*) nous reconnaissons « en Dieu une majesté suprême, il n'y a que la « justice que nous osons contrecarrer ; et nous « ne voulons pas croire *par provision* (*tantis-* « *per*) qu'il soit juste, quoiqu'il nous ait promis « que le temps viendra où sa gloire étant révé- « lée, tous les hommes verront clairement qu'il « a été et qu'il est juste. »

51. On trouvera aussi que lorsque les Pères sont entrés en discussion, ils n'ont point rejeté simplement la raison. Et en disputant contre les païens, ils s'attachent ordinairement à faire voir combien le paganisme est contraire à la raison, et combien la religion chrétienne a de l'avantage sur lui encore de ce côté-là. Origène a montré à Celse comment le christianisme est raisonnable, et pourquoi cependant la plupart des chrétiens doivent croire sans examen. Celse s'était moqué de la conduite des chrétiens, « qui, « ne voulant (*disait-il*) ni écouter vos raisons, « ni vous en donner de ce qu'ils croient, se « contentent de vous dire : N'examinez point, « croyez seulement ; ou bien : Votre foi vous sau- « vera ; et ils tiennent pour maxime, que la sa- « gesse du monde est un mal. »

52. Origène y répond en habile homme (liv. 1, ch. 2), et d'une manière conforme aux principes que nous avons établis ci-dessus. C'est que la raison, bien loin d'être contraire au christianisme, sert de fondement à cette religion, et la fera recevoir à ceux qui pourront venir à l'examen. Mais comme peu de gens en sont capables, le don céleste d'une foi toute nue qui porte au bien suffit pour le général. « S'il était possible « (*dit-il*) que tous les hommes, négligeant les af- « faires de la vie, s'attachassent à l'étude et à la « méditation, il ne faudrait point chercher d'autre « voie pour leur faire recevoir la religion chré- « tienne. Car pour ne rien dire qui offense per- « sonne (*il insinue que la religion païenne est* « *absurde, mais il ne le veut point dire ici* « *expressément*), on n'y trouvera pas moins « d'exactitude qu'ailleurs, soit dans la discus- « sion de ses dogmes, soit dans l'éclaircissement « des expressions énigmatiques de ses prophètes, « soit dans l'explication des paraboles de ses « Évangiles, et d'une infinité d'autres choses ar- « rivées ou ordonnées symboliquement. Mais « puisque, ni les nécessités de la vie, ni les in- « firmités des hommes ne permettent qu'à un « fort petit nombre de personnes de s'appliquer « à l'étude, quel moyen pouvait-on trouver plus « capable de profiter à tout le reste du monde, « que celui que Jésus-Christ a voulu qu'on em- « ployât pour la conversion des peuples ? Et je « voudrais bien que l'on me dit sur le sujet du « grand nombre de ceux qui croient, et qui « par là se sont retirés du bourbier des vices où « ils étaient auparavant enfoncés, lequel vaut le « mieux, d'avoir de la sorte changé ses mœurs « et corrigé sa vie, en croyant sans examen qu'il « y a des peines pour les péchés et des récom- « penses pour les bonnes actions, ou d'avoir at- « tendu à se convertir, lorsqu'on ne croirait pas « seulement, mais qu'on aurait examiné avec « soin les fondements de ces dogmes ? Il est cer- « tain qu'à suivre cette méthode, il y en aurait « bien peu qui en viendraient jusqu'où leur foi « toute simple et toute nue les conduit, mais « que la plupart demeureraient dans leur cor- « ruption. »

53. M. Bayle (dans son éclaircissement concernant les objections des manichéens, mis à la fin de la seconde édition du Dictionnaire) prend ces paroles, où Origène marque que la religion est à l'épreuve de la discussion des dogmes, comme si cela ne s'entendait point par rapport à la philosophie, mais seulement par rapport à l'exactitude avec laquelle on établit l'autorité et le véritable sens de la sainte Écriture. Mais il n'y a rien qui marque cette restriction. Origène écrivait contre un philosophe qu'elle n'aurait point accommodé. Et il paraît que ce Père a voulu marquer que, parmi les chrétiens, on n'était pas moins exact que chez les stoïciens et chez quelques autres philosophes, qui établissaient leur doctrine tant par la raison que par les autorités, comme faisait Chrysippe, qui trouvait sa philosophie encore dans les symboles de l'antiquité païenne.

54. Celse fait encore une autre objection aux chrétiens, au même endroit. « S'ils se renfer- « ment (*dit-il*) à l'ordinaire dans leur N'exami- « nez point, croyez seulement, il faut qu'ils me « disent au moins quelles sont les choses qu'ils « veulent que je croie. » En cela il a raison sans

doute, et cela va contre ceux qui diraient que Dieu est bon et juste, et qui soutiendraient cependant que nous n'avons aucune notion de la bonté ou de la justice, quand nous lui attribuons ces perfections. Mais il ne faut pas demander toujours ce que j'appelle *des notions adéquates*, et qui n'enveloppent rien qui ne soit expliqué ; puisque même les qualités sensibles, comme la chaleur, la lumière, la douceur, ne nous sauraient donner de telles notions. Ainsi nous convenons que les mystères reçoivent une explication, mais cette explication est imparfaite. Il suffit que nous ayons quelque intelligence analogique d'un mystère, tel que la Trinité et que l'Incarnation, afin qu'en les recevant nous ne prononcions pas des paroles entièrement destituées de sens ; mais il n'est point nécessaire que l'explication aille aussi loin qu'il serait à souhaiter, c'est-à-dire, qu'elle aille jusqu'à la compréhension et au *comment*.

55. Il paraît donc étrange que M. Bayle récuse le tribunal des *notions communes* (dans le 3ᵉ tome de sa Réponse au provincial, page 1062, p. 1140), comme si on ne devait point consulter l'idée de la bonté, quand on répond aux manichéens ; au lieu que lui-même s'était expliqué tout autrement dans son Dictionnaire : et il faut bien que ceux qui sont en dispute sur la question, s'il n'y a qu'un seul principe tout bon, ou s'il y en a deux, l'un bon, l'autre mauvais, conviennent de ce que veut dire *bon* et *mauvais*. Nous entendons quelque chose par l'union, quand on nous parle de celle d'un corps avec un autre corps, ou d'une substance avec son accident, d'un sujet avec son adjoint, du lieu avec le mobile, de l'acte avec la puissance ; nous entendons aussi quelque chose, quand nous parlons de l'union de l'âme avec le corps, pour en faire une seule personne. Car, quoique je ne tienne point que l'âme change les lois du corps, ni que le corps change les lois de l'âme, et que j'aie introduit l'harmonie préétablie pour éviter ce dérangement, je ne laisse pas d'admettre une vraie union entre l'âme et le corps, qui en fait un suppôt. Cette union va au métaphysique, au lieu qu'une union d'influence irait au physique. Mais quand nous parlons de l'union du Verbe de Dieu avec la nature humaine, nous devons nous contenter d'une connaissance analogique, telle que la comparaison de l'union de l'âme avec le corps est capable de nous donner ; et nous devons au reste nous contenter de dire que l'Incarnation est l'union la plus étroite qui puisse exister entre le Créateur et la créature, sans qu'il soit besoin d'aller plus avant.

56. Il en est de même des autres mystères, où les esprits modérés trouveront toujours une explication suffisante pour croire, et jamais autant qu'il en faut pour comprendre. Il nous suffit d'un certain *ce que c'est* (τί ἐστι) ; mais le *comment* (πῶς) nous passe, et ne nous est point nécessaire. On peut dire des explications des mystères qui se débitent par-ci par-là, ce que la reine de Suède disait dans une médaille sur la couronne qu'elle avait quittée, *non mi bisogna, e non mi basta.*

Nous n'avons pas besoin non plus (comme j'ai déjà remarqué) de prouver les mystères *à priori*, ou d'en rendre raison ; il nous suffit *que la chose est ainsi* (τὸ ὅτι) sans savoir le *pourquoi* (τὸ διότι) que Dieu s'est réservé. Ces vers que Joseph Scaliger a fait là-dessus sont beaux et célèbres :

Ne curiosus quære causas omnium,
Quæcumque libris vis prophetarum indidit
Afflata cœlo, plena veraci Deo :
Nec operta sacri supparo silentii
Irrumpere aude, sed pudenter præteri.
Nescire velle, quæ Magister optimus
Docere non vult, erudita inscitia est.

M. Bayle, qui les rapporte (Rép. au provinc., t. 3, p. 1055), juge avec beaucoup d'apparence que Scaliger les a faits à l'occasion des disputes d'Arminius et de Gomarus. Je crois que M. Bayle les a récités de mémoire, car il met *sacrata* au lieu d'*afflata*. Mais c'est apparemment par la faute de l'imprimeur qu'il y a *prudenter* au lieu de *pudenter* (c'est-à-dire modestement) que le vers demande.

57. Il n'y a rien de si juste que l'avis que ces vers contiennent, et M. Bayle a raison de dire (p. 729) « que ceux qui prétendent que la con« duite de Dieu à l'égard du péché, et des suites « du péché, n'a rien dont il ne leur soit possible « de rendre raison, se livrent à la merci de leur « adversaire. » Mais il n'a point raison de conjoindre ici deux choses bien différentes, *rendre raison* d'une chose, et la *soutenir contre les objections*, comme il fait lorsqu'il ajoute d'abord : « Ils sont obligés de le suivre partout (*leur ad« versaire*) où il les voudra mener, et ils recu« leraient honteusement et demanderaient quar« tier, s'ils avouaient que notre esprit est trop « faible pour résoudre pleinement toutes les ins« tances d'un philosophe. »

58. Il semble ici que, selon M. Bayle, *rendre raison* est moins que *répondre aux instances*, puisqu'il menace celui qui entreprendrait le premier, de l'obligation où il s'engagerait d'aller jusqu'au second; mais c'est tout le contraire: un soutenant (*respondens*) n'est point obligé de rendre raison de sa thèse, mais il est obligé de satisfaire aux instances d'un opposant. Un défendeur en justice n'est point obligé (pour l'ordinaire) de prouver son droit, ou de mettre en avant le titre de sa possession, mais il est obligé de répondre aux raisons du demandeur. Et je me suis étonné cent fois qu'un auteur aussi exact et aussi pénétrant que M. Bayle mêle si souvent ici des choses où il y a autant de différence qu'il y en a entre ces trois actes de la raison, comprendre, prouver, et répondre aux objections; comme si, lorsqu'il s'agit de l'usage de la raison en théologie, l'un valait autant que l'autre. C'est ainsi qu'il dit, dans ses Entretiens posthumes, p. 73: « Il n'y a point de principe que « M. Bayle ait plus souvent inculqué que celui- « ci, que l'incompréhensibilité d'un dogme, et « l'insolubilité des objections qui le combattent, « n'est pas une raison légitime de le rejeter. » Passe pour l'*incompréhensibilité*, mais il n'en est pas de même de l'*insolubilité*. Et c'est tout autant en effet que si l'on disait qu'une raison invincible contre une thèse n'est pas une raison légitime de la rejeter. Car quelle autre raison légitime pour rejeter un sentiment peut-on trouver, si un argument contraire invincible ne l'est pas? Et quel moyen aura-t-on après cela de démontrer la fausseté et même l'absurdité de quelque opinion?

59. Il est bon aussi de remarquer que celui qui prouve une chose *à priori*, en rend raison par la cause efficiente; et quiconque peut rendre de telles raisons d'une manière exacte et suffisante, est aussi en état de comprendre la chose. C'est pour cela que les théologiens scolastiques avaient déjà blâmé Raymond Lulle d'avoir entrepris de démontrer la Trinité par la philosophie. On trouve cette prétendue démonstration dans ses ouvrages, et Barthélemi Keckerman, auteur célèbre parmi les réformés, ayant fait une tentative toute semblable sur le même mystère, n'en a pas été moins blâmé par quelques théologiens modernes. On blâmera donc ceux qui voudront rendre raison de ce mystère, et le rendre compréhensible, mais on louera ceux qui travailleront à le soutenir contre les objections des adversaires.

60. J'ai déjà dit que les théologiens distinguent ordinairement entre ce qui est au-dessus de la raison et ce qui est contre la raison. Ils mettent *au-dessus de la raison* ce qu'on ne saurait comprendre, et dont on ne saurait rendre raison. Mais *contre la raison* sera tout sentiment qui est combattu par des raisons invincibles, ou bien dont le contradictoire peut être prouvé d'une manière exacte et solide. Ils avouent donc que les mystères sont au-dessus de la raison, mais ils n'accordent point qu'ils lui sont contraires. L'auteur anglais d'un livre ingénieux, mais désapprouvé, dont le titre est, *Christianisme not mysterious*, a voulu combattre cette distinction; mais il ne me paraît pas qu'il lui ait donné aucune atteinte. M. Bayle aussi n'est pas tout à fait content de cette distinction reçue. Voici ce qu'il en dit (tom. 3 de la Réponse aux questions d'un provincial, chapitre 158). Premièrement (p. 998), il distingue avec M. Saurin entre ces deux thèses: l'une, *tous les dogmes du christianisme s'accordent avec la raison*; l'autre, *la raison humaine connaît qu'ils s'accordent avec la raison*. Il admet la première et nie la seconde. Je suis du même sentiment, si, en disant qu'*un dogme s'accorde avec la raison*, on entend qu'il est possible d'en rendre raison, ou d'en expliquer *le comment* par la raison; car Dieu le pourrait faire sans doute, et nous ne le pouvons pas. Mais je crois qu'il faut affirmer l'une et l'autre thèse, si, par *connaître qu'un dogme s'accorde avec la raison*, on entend que nous pouvons montrer au besoin qu'il n'y a point de contradiction entre ce dogme et la raison, en repoussant les objections de ceux qui prétendent que ce dogme est une absurdité.

61. M. Bayle s'explique ici d'une manière qui ne satisfait point. Il reconnaît très-bien que nos mystères sont conformes à la raison suprême et universelle qui est dans l'entendement divin, ou à la raison en général; cependant il nie qu'ils paraissent conformes à cette portion de raison dont l'homme se sert pour juger des choses. Mais comme cette portion de raison que nous possédons est un don de Dieu, et consiste dans la lumière naturelle qui nous est restée au milieu de la corruption, cette portion est conforme avec le tout, et elle ne diffère de celle qui est en Dieu, que comme une goutte d'eau diffère de l'Océan, ou plutôt comme le fini de l'infini. Ainsi les mystères la peuvent passer, mais ils ne sauraient y être contraires. L'on ne saurait être contraire à une partie sans l'être en cela au

tout. Ce qui contredit à une proposition d'Euclide est contraire aux Éléments d'Euclide. Ce qui en nous est contraire aux mystères, n'est pas la raison, ni la lumière naturelle, l'enchaînement des vérités; c'est corruption, c'est erreur ou préjugé, c'est ténèbres.

62. M. Bayle (p. 1002) n'est point content du sentiment de Josua Stegman et de M. Turretin, théologiens protestants, qui enseignent que les mystères ne sont contraires qu'à la raison corrompue. Il demande en raillant si par la droite raison on entend peut-être celle d'un théologien orthodoxe, et par la raison corrompue, celle d'un hérétique; et il oppose que l'évidence du mystère de la Trinité n'était pas plus grande dans l'âme de Luther que dans l'âme de Socin. Mais, comme M. Descartes l'a fort bien remarqué, le bon sens est donné en partage à tous; ainsi il faut croire que les orthodoxes et les hérétiques en sont doués. La droite raison est un enchaînement de vérités, la raison corrompue est mêlée de préjugés et de passions. Et pour discerner l'une de l'autre, on n'a qu'à procéder par ordre, n'admettre aucune thèse sans preuve, et n'admettre aucune preuve qui ne soit en bonne forme selon les règles les plus vulgaires de la logique. On n'a point besoin d'autre *criterion* ni d'autre *juge des controverses* en matière de raison. Et ce n'est que faute de cette considération qu'on a donné prise aux sceptiques, et que même en théologie, François Véron et quelques autres, qui ont outré la dispute contre les protestants, jusqu'à s'abandonner à la chicane, se sont jetés à corps perdu dans le scepticisme, pour prouver la nécessité qu'il y a de recevoir un juge extérieur infaillible; en quoi ils n'ont point l'approbation des plus habiles gens, même dans leur parti. Calixte et Daillé s'en sont moqués comme il faut, et Bellarmin a raisonné tout autrement.

63. Maintenant venons à ce que M. Bayle dit (p. 999) sur la distinction dont il s'agit. « Il « me semble (*dit-il*) qu'il s'est glissé une équi« voque dans la fameuse distinction que l'on « met entre les choses qui sont au-dessus de la « raison, et les choses qui sont contre la raison. « Les mystères de l'Évangile sont au-dessus de la « raison, dit-on ordinairement, mais ils ne sont « pas contraires à la raison. Je crois qu'on ne « donne pas le même sens au mot *raison* dans « la première partie de cet axiome que dans la « seconde; et qu'on entend dans la première la « raison de l'homme ou la raison *in concreto*, « et dans la seconde la raison en général, ou la « raison *in abstracto*. Car supposé que l'on en« tende toujours la raison en général ou la rai« son suprême, la raison universelle qui est en « Dieu; il est également vrai que les mystères « évangéliques ne sont point au-dessus de la rai« son, et qu'ils ne sont pas contre la raison. Mais « si l'on entend dans l'une et dans l'autre partie « de l'axiome la raison humaine, je ne vois pas « trop la solidité de la distinction : car les plus « orthodoxes avouent que nous ne connaissons « pas la conformité de nos mystères aux maximes « de la philosophie. Il nous semble donc qu'ils « ne sont point conformes à notre raison. Or ce « qui nous paraît n'être pas conforme à notre « raison nous paraît contraire à notre raison : « tout de même que ce qui ne nous paraît pas « conforme à la vérité, nous paraît contraire à « la vérité; et ainsi pourquoi ne dirait-on pas éga« lement, et que les mystères sont contre notre « faible raison, et qu'ils sont au-dessus de notre « faible raison? » Je réponds, comme j'ai déjà fait, que *la raison* ici est l'enchaînement des vérités que nous connaissons par la lumière naturelle, et dans ce sens l'axiome reçu est vrai sans aucune équivoque. Les mystères surpassent notre raison, car ils contiennent des vérités qui ne sont pas comprises dans cet enchaînement; mais ils ne sont point contraires à notre raison, et ne contredisent à aucune des vérités où cet enchaînement nous peut mener. Il ne s'agit donc point ici de la raison universelle qui est en Dieu, mais de la nôtre. Pour ce qui est de la question, si nous connaissons la conformité des mystères avec notre raison, je réponds qu'au moins nous ne connaissons jamais qu'il y ait aucune difformité, ni aucune opposition entre les mystères et la raison : et comme nous pouvons toujours lever la prétendue opposition, si l'on appelle cela concilier ou accorder la foi avec la raison, ou en connaître la conformité, il faut dire que nous pouvons connaître cette conformité et cet accord. Mais si la conformité consiste dans une explication raisonnable du *comment*, nous ne la saurions connaître.

64. M. Bayle fait encore une objection ingénieuse qu'il tire de l'exemple du sens de la vue. « Quand une tour carrée (*dit-il*) nous paraît « ronde de loin, non-seulement nos yeux dépo« sent très-clairement, qu'ils n'aperçoivent rien « de carré dans cette tour, mais aussi qu'ils y « découvrent une figure ronde, incompatible « avec la figure carrée. On peut donc dire que

« la vérité, qui est la figure carrée, est non-seu- « lement *au-dessus*, mais encore *contre* le té- « moignage de notre faible vue. » Il faut avouer que cette remarque est véritable, et quoiqu'il soit vrai que l'apparence de la rondeur vient de la seule privation de l'apparence des angles que l'éloignement fait disparaître, il ne laisse pas d'être vrai que le rond et le carré sont des choses opposées. Je réponds donc à cette instance, que la représentation des sens, lors même qu'ils font tout ce qui dépend d'eux, est souvent contraire à la vérité; mais il n'en est pas de même de la faculté de raisonner, lorsqu'elle fait son devoir, puisqu'un raisonnement exact n'est autre chose qu'un enchaînement des vérités. Et quant au sens de la vue en particulier, il est bon de considérer qu'il y a encore d'autres fausses apparitions qui ne viennent point *de la faiblesse de nos yeux*, ni de ce qui disparait par l'éloignement, mais *de la nature de la vision* même, quelque parfaite qu'elle soit. C'est ainsi, par exemple, que le cercle vu de côté est changé en cette espèce d'ovale qui est appelée ellipse chez les géomètres, et quelquefois même en parabole ou en hyperbole, et jusqu'en ligne droite, témoin l'anneau de Saturne.

65. Les *sens extérieurs*, à proprement parler, ne nous trompent point. C'est notre *sens interne* qui nous fait souvent aller trop vite; et cela se trouve aussi dans les bêtes, comme lorsqu'un chien aboie contre son image dans le miroir; car les bêtes ont *des consécutions* de perception qui imitent le *raisonnement*, et qui se trouvent aussi dans le sens interne des hommes, lorsqu'ils n'agissent qu'en *empiriques*. Mais les bêtes ne font rien qui nous oblige de croire qu'elles aient ce qui mérite d'être appelé proprement un *raisonnement*, comme j'ai montré ailleurs. Or, lorsque l'entendement emploie et suit la fausse détermination du sens interne (comme lorsque le célèbre Galilée a cru que Saturne avait deux anses), il se trompe par le jugement qu'il fait de l'effet des apparences, et il en infère plus qu'elles ne portent. Car les apparences des sens ne nous promettent pas absolument la vérité des choses, non plus que les songes. C'est nous qui nous trompons par l'usage que nous en faisons, c'est-à-dire, par nos consécutions. C'est que nous nous laissons abuser par des arguments probables, et que nous sommes portés à croire que les phénomènes que nous avons trouvés liés souvent, le sont toujours. Ainsi, comme il arrive ordinairement, que ce qui paraît sans angles n'en a point, nous croyons aisément que c'est toujours ainsi. Une telle erreur est pardonnable, et quelquefois inévitable, lorsqu'il faut agir promptement, et choisir le plus apparent; mais lorsque nous avons le loisir et le temps de nous recueillir, nous faisons une faute, si nous prenons pour certain ce qui ne l'est pas. Il est donc vrai que les apparences sont souvent contraires à la vérité; mais notre raisonnement ne l'est jamais, lorsqu'il est exact et conforme aux règles de l'art de raisonner. Si par *la raison*, on entendait en général la faculté de raisonner bien ou mal, j'avoue qu'elle nous pourrait tromper, et nous trompe en effet, et que les apparences de notre entendement sont souvent trompeuses que celles des sens; mais il s'agit ici de l'enchaînement des vérités et des objections en bonne forme, et dans ce sens il est impossible que la raison nous trompe.

66. L'on voit aussi par tout ce que je viens de dire, que M. Bayle porte trop loin *l'être au-dessus de la raison*, comme s'il renfermait l'insolubilité des objections; car, selon lui (ch. 130, Rép. tom. 3, p. 651), « dès qu'un dogme est au- « dessus de la raison, la philosophie ne saurait « ni l'expliquer, ni le comprendre, ni répondre « aux difficultés qui le combattent. » Je consens quant au *comprendre*, mais j'ai déjà fait voir que les mystères reçoivent une *explication* nécessaire des mots, afin que ce ne soient point *sine mente soni*, des paroles qui ne signifient rien; et j'ai montré aussi qu'il est nécessaire qu'on puisse *répondre aux objections*, et qu'autrement il faudrait rejeter la thèse.

67. Il allègue les autorités des théologiens, qui paraissent reconnaître l'insolubilité des objections contre les mystères. Luther est un des principaux: mais j'ai déjà répondu, § 12, à l'endroit où il paraît dire que la philosophie contredit à la théologie. Il y a un autre passage (cap. 246, *de servo arbitrio*) où il dit que l'injustice apparente de Dieu est prouvée par des arguments pris de l'adversité des gens de bien et de la prospérité des méchants, à quoi aucune raison ni la lumière naturelle ne peuvent résister (*argumentis talibus traducta, quibus nulla ratio aut lumen naturæ potest resistere*). Mais il fait voir un peu après, qu'il ne l'entend que de ceux qui ignorent l'autre vie, puisqu'il ajoute qu'un petit mot de l'Évangile dissipe cette difficulté, en nous apprenant qu'il y a une autre vie, où ce qui n'a pas été puni et récompensé dans celle-ci, le sera. L'objection n'est donc

rien moins qu'invincible, et même sans le secours de l'Évangile on se pouvait aviser de cette réponse. On allègue aussi (Rép. au provincial, t. 3, p. 652) un passage de Martin Chemnice, critiqué par Vedelius et défendu par Jean Musæus, où ce célèbre théologien paraît dire nettement qu'il y a des vérités dans la parole de Dieu, qui sont non-seulement au-dessus de la raison, mais aussi contre la raison : mais ce passage ne doit être entendu que des principes de la raison conforme à l'ordre de la nature, comme Musæus l'explique aussi.

68. Il est vrai pourtant que M. Bayle trouve quelques autorités qui lui sont plus favorables. Celle de M. Descartes en est une des principales. Ce grand homme dit positivement (1 part. de ses Principes, art. 41) « que nous n'avons « point du tout de peine à nous délivrer de la « difficulté (que l'on peut avoir à accorder la « liberté de notre volonté avec l'ordre de la pro- « vidence éternelle de Dieu), si nous remarquons « que notre pensée est finie, et que la science « et la toute-puissance de Dieu, par laquelle il « a non-seulement connu de toute éternité tout « ce qui est ou qui peut être, mais aussi il l'a « voulu, est infinie : ce qui fait que nous avons « bien assez d'intelligence pour connaître clai- « rement et distinctement que cette science et « cette puissance sont en Dieu; mais que nous « n'en avons pas assez pour comprendre telle- « ment leur étendue, que nous puissions savoir « comment elles laissent les actions des hommes « entièrement libres et indéterminées. Toutefois « la puissance et la science de Dieu ne nous « doivent pas empêcher de croire que nous avons « une volonté libre, car nous aurions tort de « douter de ce que nous apercevons intérieure- « ment, et savons par expérience être en nous, « parce que nous ne comprenons pas autre chose « que nous savons incompréhensible de sa na- « ture. »

69. Ce passage de M. Descartes suivi par ses sectateurs (qui s'avisent rarement de douter de ce qu'il avance) m'a toujours paru étrange. Ne se contentant point de dire, que pour lui il ne voit point le moyen de concilier les deux dogmes, il met tout le genre humain, et même toutes les créatures raisonnables, dans le même cas. Cependant pouvait-il ignorer qu'il est impossible qu'il y ait une objection invincible contre la vérité ? puisqu'une telle objection ne pourrait être qu'un enchaînement nécessaire d'autres vérités, dont le résultat serait contraire à la vérité qu'on soutient, et par conséquent il y aurait contradiction entre les vérités, ce qui est de la dernière absurdité. D'ailleurs, quoique notre esprit soit fini, et ne puisse comprendre l'infini, il ne laisse pas d'y avoir des démonstrations sur l'infini, desquelles il comprend la force ou la faiblesse; pourquoi donc ne comprendrait-il pas celle des objections ? Et puisque la puissance et la sagesse de Dieu sont infinies et comprennent tout, il n'y a plus lieu de douter de leur étendue. De plus, M. Descartes demande une liberté dont on n'a point besoin, en voulant que les actions de la volonté des hommes soient entièrement indéterminées, ce qui n'arrive jamais. Enfin M. Bayle veut lui-même que cette expérience ou ce sentiment intérieur de notre indépendance, sur lequel M. Descartes fonde la preuve de notre liberté, ne la prouve point, puisque de ce que nous ne nous apercevons pas des causes dont nous dépendons, il ne s'ensuit pas que nous soyons indépendants. Mais c'est de quoi nous parlerons en son lieu.

70. Il semble que M. Descartes avoue aussi dans un endroit de ses Principes, qu'il est impossible de répondre aux difficultés sur la division de la matière à l'infini, qu'il reconnait pourtant pour véritable. Arriaga et d'autres scolastiques font à peu près le même aveu; mais s'ils prenaient la peine de donner aux objections la forme qu'elles doivent avoir, ils verraient qu'il y a des fautes dans la conséquence, et quelquefois de fausses suppositions qui embarrassent. En voici un exemple : Un habile homme me fit un jour cette objection : Soit coupée la ligne droite B A en deux parties égales par le point C, et la partie C A par le point D, et la partie D A par le point E, et ainsi à l'infini; toutes les moitiés B C, C D, D E, etc., font ensemble le tout B A ; donc il faut qu'il y ait une dernière moitié, puisque la ligne droite B A finit en A. Mais cette dernière moitié est absurde : car puisqu'elle est une ligne, on la pourra encore couper en deux. Donc la division à l'infini ne saurait être admise. Mais je lui fis remarquer qu'on n'a pas droit d'inférer qu'il faille qu'il y ait un dernier point A, car ce dernier point convient à toutes les moitiés de son côté. Et mon ami l'a reconnu lui-même, lorsqu'il a tâché de prouver cette illation par un argument en forme : au contraire, par cela même que la division va à l'infini, il n'y a aucune moitié dernière. Et quoique la ligne droite A B soit finie, il ne s'ensuit pas que

la division qu'on en fait ait son dernier terme. On s'embarrasse de même dans les *séries des nombres* qui vont à l'infini. On conçoit un dernier terme, un nombre infini, ou infiniment petit ; mais tout cela ne sont que des fictions. Tout nombre est fini et assignable, toute ligne l'est de même, et les infinis ou infiniment petits n'y signifient que des grandeurs qu'on peut prendre aussi grandes et aussi petites que l'on voudra, pour montrer qu'une erreur est moindre que celle qu'on a assignée, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune erreur ; ou bien on entend par l'infiniment petit, l'état de l'évanouissement ou du commencement d'une grandeur, conçus à l'imitation des grandeurs déjà formées.

71. Il sera bon cependant de considérer la raison que M. Bayle allègue pour montrer qu'on ne saurait satisfaire aux objections que la raison oppose aux mystères. Elle se trouve dans son éclaircissement sur les manichéens (p. 3143 de la seconde édition de son Dictionnaire). « Il « me suffit (*dit-il*) qu'on reconnaisse unanime- « ment que les mystères de l'Évangile sont au- « dessus de la raison. Car il résulte de là néces- « sairement qu'il est impossible de résoudre les « difficultés des philosophes, et par conséquent « qu'une dispute où l'on ne se servira que des « lumières naturelles, se terminera toujours au « désavantage des théologiens, et qu'ils se ver- « ront forcés de lâcher le pied, et de se réfugier « sous le canon de la lumière surnaturelle. » Je m'étonne que M. Bayle parle si généralement, puisqu'il a reconnu lui-même que la lumière naturelle est pour l'unité du principe, contre les manichéens, et que la bonté de Dieu est prouvée invinciblement par la raison. Cependant voici comme il poursuit :

72. « Il est évident que la raison ne saurait « jamais atteindre à ce qui est au-dessus d'elle. « Or si elle pouvait fournir des réponses aux ob- « jections qui combattent le dogme de la Tri- « nité et celui de l'union hypostatique, elle « atteindrait à ces deux mystères, elle se les as- « sujettirait, et les plierait jusqu'aux dernières « confrontations avec ses premiers principes, « ou avec les aphorismes qui naissent des notions « communes, et jusqu'à ce qu'enfin elle eût « conclu qu'ils s'accordent avec la lumière na- « turelle. Elle ferait donc ce qui surpasse ses « forces, elle monterait au-dessus de ses limites, « ce qui est formellement contradictoire. Il faut « donc dire qu'elle ne saurait fournir des ré- « ponses à ses propres objections, et qu'ainsi « elles demeurent victorieuses, pendant qu'on « ne recourt pas à l'autorité de Dieu, et à la « nécessité de captiver son entendement sous « l'obéissance de la foi. » [Je ne trouve pas qu'il y ait aucune force dans ce raisonnement. Nous pouvons *atteindre* ce qui est au-dessus de nous, non pas en le pénétrant, mais en le soutenant ; comme nous pouvons atteindre le ciel par la vue, et non pas par l'attouchement. Il n'est pas nécessaire non plus que pour répondre aux objections qui se font contre les mystères, on s'assujettisse ces mystères, et qu'on les soumette à la confrontation avec les premiers principes qui naissent des notions communes : car si celui qui répond aux objections devait aller si loin, il faudrait que celui qui propose l'objection le fît le premier ; car c'est à l'objection d'entamer la matière, et il suffit à celui qui répond de dire oui ou non ; d'autant qu'au lieu de distinguer, il lui suffit à la rigueur de nier l'universalité de quelque proposition de l'objection, ou d'en critiquer la forme ; et l'un aussi bien que l'autre se peut faire sans pénétrer au delà de l'objection. Quand quelqu'un me propose un argument qu'il prétend être invincible, je puis me taire en l'obligeant seulement de prouver en bonne forme toutes les énonciations qu'il avance, et qui me paraissent tant soit peu douteuses ; et pour ne faire que douter, je n'ai point besoin de pénétrer dans l'intérieur de la chose : au contraire, plus je serai ignorant, plus je serai en droit de douter. M. Bayle continue ainsi :]

73. « Tâchons de rendre cela plus clair : si « quelques doctrines sont au-dessus de la raison, « elles sont au delà de sa portée, elle n'y saurait « atteindre ; si elle n'y peut atteindre, elle ne « peut pas les comprendre. » [Il pouvait commencer ici par le *comprendre*, en disant que la raison ne peut pas comprendre ce qui est au-dessus d'elle.] « Si elle ne peut pas les comprendre, elle n'y « saurait trouver aucune idée ; [*Non valet consequentia:* car pour *comprendre* quelque chose, il ne suffit pas qu'on en ait quelques idées ; il faut les avoir toutes de tout ce qui y entre, et il faut que toutes ces idées soient claires, distinctes, adéquates. Il y a mille objets dans la nature, dans lesquels nous entendons quelque chose, mais que nous ne comprenons pas pour cela. Nous avons quelques idées des rayons de la lumière, nous faisons des démonstrations là-dessus jusqu'à un certain point ; mais il reste toujours quelque chose qui nous fait avouer que nous ne comprenons pas encore toute la nature

de la lumière] *ni aucun principe qui soit une source de solution;* [Pourquoi ne trouverait-on pas des principes évidents, mêlés avec des connaissances obscures et confuses ?] *et par conséquent les objections que la raison aura faites demeureront sans réponse;* [Rien moins que cela; la difficulté est plutôt du côté de l'opposant. C'est à lui de chercher un principe évident, qui soit une source de quelque objection; et il aura d'autant plus de peine à trouver un tel principe, que la matière sera obscure; et quand il l'aura trouvé, il aura encore plus de peine à montrer une opposition entre le principe et le mystère : car s'il se trouvait que le mystère fût évidemment contraire à un principe évident, ce ne serait pas un *mystère obscur*, ce serait une *absurdité manifeste*] « ou, ce qui est la « même chose, on y répondra par quelque dis- « tinction aussi obscure que la thèse même qui « aura été attaquée. » On peut se passer *des distinctions* à la rigueur, en niant ou quelque prémisse ou quelque conséquence : et lorsqu'on doute du sens de quelque terme employé par *l'opposant*, on peut lui en demander la définition. De sorte que le soutenant n'a pas besoin de se mettre en frais, lorsqu'il s'agit de répondre à un adversaire qui prétend nous opposer un argument invincible. Mais quand même le soutenant, par quelque complaisance, ou pour abréger, ou parce qu'il se sent assez fort, voudrait bien se charger lui-même de faire voir l'équivoque cachée dans l'objection, et de la lever en faisant quelque distinction, il n'est nullement besoin que cette distinction mène à quelque chose de plus clair que la première thèse, puisque le soutenant n'est point obligé d'éclaircir le mystère même.

74. « Or il est certain (*c'est M. Bayle qui « poursuit*) qu'une objection que l'on fonde sur « des notions bien distinctes, demeure également « victorieuse, soit que vous n'y répondiez rien, « soit que vous y fassiez une réponse où personne « ne peut rien comprendre. La partie peut-elle « être égale entre un homme qui vous objecte « ce que vous et lui concevez très-nettement, « et vous qui ne pouvez vous défendre que par « des réponses, où ni vous ni lui ne comprenez « rien ? » [Il ne suffit pas que l'objection soit fondée sur des notions bien distinctes, il faut aussi qu'on en fasse l'application contre la thèse. Et quand je réponds à quelqu'un en lui niant quelque prémisse, pour l'obliger à la prouver, ou quelque conséquence, pour l'obliger à la mettre en bonne forme, on ne peut point dire que je ne réponds rien, ou que je ne réponds rien d'intelligible. Car comme c'est la prémisse douteuse de l'adversaire que je nie, ma négation sera aussi intelligible que son affirmation. Enfin, lorsque j'ai la complaisance de m'expliquer par quelque distinction, il suffit que les termes que j'emploie aient quelque sens, comme dans le mystère même; ainsi on comprendra quelque chose dans ma réponse : mais il n'est point besoin que l'on comprenne tout ce qu'elle enveloppe, autrement on comprendrait encore le mystère].

75. M. Bayle continue ainsi : « Toute dispute « philosophique suppose que les parties disputan- « tes conviennent de certaines définitions, [Cela serait à souhaiter, mais ordinairement ce n'est que dans la dispute même qu'on y vient au besoin] « et qu'elles admettent les règles des « syllogismes, et les marques à quoi l'on connaît « les mauvais raisonnements. Après cela, tout « consiste à examiner si une thèse est conforme « médiatement ou immédiatement aux principes « dont on est convenu, » [Ce qui se fait par les syllogismes de celui qui fait des objections] « si « les prémisses d'une preuve » [avancée par l'opposant] « sont véritables, si la conséquence est « bien tirée : si l'on s'est servi d'un syllogisme « à quatre termes, si l'on n'a pas violé quelque « aphorisme du chapitre » *de oppositis* ou *de sophisticis elenchis*, *etc.*, [Il suffit, en peu de mots, de nier quelque prémisse ou quelque conséquence, ou enfin d'expliquer ou faire expliquer quelque terme équivoque] « on remporte la vic- « toire, ou en montrant que le sujet de la dispute « n'a aucune liaison avec les principes dont on « était convenu, » [C'est-à-dire en montrant que l'objection ne prouve rien, et alors le défendeur gagne la cause] « ou en réduisant à l'absurde le « défendeur : » [Lorsque toutes les prémisses et toutes les conséquences sont bien prouvées] « or « on l'y peut réduire, soit qu'on lui montre que « les conséquences de sa thèse sont le oui et le « non, soit qu'on le contraigne à ne répondre « que des choses inintelligibles. »] C'est ce dernier inconvénient qu'il peut toujours éviter, parce qu'il n'a point besoin d'avancer de nouvelles thèses.] « Le but de cette espèce de disputes est « d'éclaircir les obscurités et de parvenir à l'é- « vidence; » [C'est le but de l'opposant, car il veut rendre évident que le mystère est faux; mais ce ne saurait être ici le but du défendeur, car, admettant le mystère, il convient qu'on ne le saurait rendre évident] « de là vient que l'on

« juge que pendant le cours du procès, la vic- « toire se déclare plus ou moins pour le soutenant « ou pour l'opposant, selon qu'il y a plus ou « moins de clarté dans les propositions de l'un, « que dans les propositions de l'autre. » [C'est parler comme si le soutenant et l'opposant devaient être également à découvert : mais le soutenant est comme un commandant assiégé, couvert par ses ouvrages, et c'est à l'attaquant de les ruiner. Le soutenant n'a point besoin ici d'évidence, et il ne la cherche pas : mais c'est à l'opposant d'en trouver contre lui, et de se faire jour par ses batteries, afin que le soutenant ne soit plus à couvert.]

76. « Enfin on juge que la victoire se déclare « contre celui dont les réponses sont telles qu'on « n'y comprend rien, [C'est une marque bien équivoque de la victoire : il faudrait donc demander aux auditeurs, s'ils comprennent quelque chose dans ce qu'on a dit, et souvent leurs sentiments seraient partagés. L'ordre des disputes formelles est de procéder par des arguments en bonne forme, et d'y répondre en niant ou en distinguant] « et qui avoue qu'elles sont « incompréhensibles. » [Il est permis à celui qui soutient la vérité d'un mystère, d'avouer que ce mystère est incompréhensible ; et si cet aveu suffisait pour le déclarer vaincu, on n'aurait point besoin d'objection. Une vérité pourra être incompréhensible, mais elle ne le sera jamais assez pour dire qu'on n'y comprend rien du tout. Elle serait en ce cas ce que les anciennes écoles appelaient *Scindapsus* ou *Blityri* (*Clem. Alex. Strom.* 8), c'est-à-dire des paroles vides de sens.] « On le condamne dès là par les règles de l'ad- « judication de la victoire; et lors même qu'il « ne peut pas être poursuivi dans le brouillard « dont il s'est couvert, et qui forme une espèce « d'abîme entre lui et ses antagonistes, on le croit « battu à plate couture, et on le compare à une « armée qui, ayant perdu la bataille, ne se dé- « robe qu'à la faveur de la nuit à la poursuite « du vainqueur. » [Pour payer allégorie par allégorie, je dirai que le soutenant n'est point vaincu, tant qu'il demeure couvert de ses retranchements; et s'il hasarde quelque sortie au delà du besoin, il lui est permis de se retirer dans son fort, sans qu'on l'en puisse blâmer.]

77. J'ai voulu prendre la peine de faire l'anatomie de ce long passage, où M. Bayle a mis ce qu'il pouvait dire de plus fort et de mieux raisonné pour son sentiment : et j'espère d'avoir fait voir clairement, comment cet excellent homme a pris le change. Ce qui arrive fort aisément aux personnes les plus spirituelles et les plus pénétrantes, lorsqu'on donne carrière à son esprit, sans se donner toute la patience nécessaire pour creuser jusqu'aux fondements de son système. Le détail où nous sommes entrés ici servira de réponse à quelques autres raisonnements sur ce sujet, qui se trouvent dispersés dans les ouvrages de M. Bayle; comme lorsqu'il dit dans sa Réponse aux questions d'un provincial, chap. 133 (tom. 3, p. 685) : « Pour prouver qu'on a mis « d'accord la raison et la religion, il faut mon- « trer non-seulement qu'on a des maximes phi- « losophiques, qui sont favorables à notre foi, « mais aussi, que les maximes particulières, « qui nous sont objectées comme non conformes « à notre catéchisme, y sont effectivement con- « formes d'une manière que l'on conçoit dis- « tinctement. » Je ne vois point qu'on ait besoin de tout cela, si ce n'est qu'on prétende pousser le raisonnement jusqu'au *comment* du mystère. Quand on se contente d'en soutenir la vérité, sans se mêler de la vouloir faire comprendre, on n'a point besoin de recours aux maximes philosophiques, générales ou particulières, pour la preuve; et lorsqu'un autre nous oppose quelques maximes philosophiques, ce n'est pas à nous de prouver d'une manière claire et distincte que ces maximes sont conformes avec notre dogme, mais c'est à notre adversaire de prouver qu'elles y sont contraires.

78. M. Bayle poursuit ainsi au même endroit : « Pour cet effet, nous avons besoin d'une réponse « qui soit aussi évidente que l'objection. » J'ai déjà montré que cela arrive lorsqu'on nie des prémisses; mais qu'au reste il n'est point nécessaire que celui qui soutient la vérité du mystère avance toujours des propositions évidentes, puisque la thèse principale qui regarde le mystère même n'est point évidente. Il ajoute encore : « S'il faut répliquer et dupliquer, nous ne devons « jamais demeurer en reste, ni prétendre que « nous soyons venus à bout de notre dessein, « pendant que notre adversaire nous répliquera « des choses aussi évidentes que le sauraient être « nos raisons. » Mais ce n'est pas au soutenant à alléguer des raisons; il lui suffit de répondre à celles de son adversaire.

79. L'auteur conclut enfin : « Si l'on préten- « dait que faisant une objection évidente, il se « doit payer d'une réponse que nous ne pouvons « donner que comme une chose possible, et que « nous ne comprenons pas, on serait injuste. »

Il le répète dans les Dialogues posthumes contre M. Jaquelot, p. 69. Je ne suis point de ce sentiment. Si l'objection était d'une parfaite évidence, elle serait victorieuse, et la thèse serait détruite. Mais quand l'objection n'est fondée que sur des apparences, ou sur des cas qui arrivent le plus souvent, et que celui qui la fait en veut tirer une conclusion universelle et certaine, celui qui soutient le mystère peut répondre par l'instance d'une simple possibilité, puisqu'une telle instance suffit pour montrer que ce qu'on voulait inférer des prémisses n'est point certain ni général; et il suffit à celui qui combat pour le mystère, de maintenir qu'il est possible, sans qu'il ait besoin de maintenir qu'il est vraisemblable. Car, comme j'ai dit souvent, on convient que les mystères sont contre les apparences. Celui qui soutient le mystère, n'aurait pas même besoin d'alléguer une telle instance; et s'il le fait, on peut dire que c'est une œuvre de surérogation, ou que c'est un moyen de mieux confondre l'adversaire.

80. Il y a des passages de M. Bayle dans la Réponse posthume qu'il a faite à M. Jaquelot, qui me paraissent encore dignes d'être examinés. M. Bayle (dit-on, p. 36, 37), « établit constamment dans son Dictionnaire, toutes les fois que le sujet le comporte, que notre raison est plus capable de réfuter et de détruire, que de prouver et de bâtir; qu'il n'y a presque point de matière philosophique ou théologique, sur quoi elle ne forme de très-grandes difficultés; de manière que si on voulait la suivre avec un esprit de dispute, aussi loin qu'elle peut aller, on se trouverait souvent réduit à de fâcheux embarras : enfin, qu'il y a des doctrines certainement véritables, qu'elle combat par des objections insolubles. » Je crois que ce qu'on dit ici pour blâmer la raison, est à son avantage. Lorsqu'elle détruit quelque thèse, elle édifie la thèse opposée. Et lorsqu'il semble qu'elle détruit en même temps les deux thèses opposées, c'est alors qu'elle nous promet quelque chose de profond, pourvu que nous la suivions *aussi loin qu'elle peut aller*, non pas avec un esprit de dispute, mais avec un désir ardent de rechercher et de démêler la vérité, qui sera toujours récompensé par quelque succès considérable.

81. M. Bayle poursuit : « qu'il faut alors se moquer de ces objections, en reconnaissant les bornes étroites de l'esprit humain. » Et moi, je crois que, bien loin de là, il y faut reconnaître des marques de la force de l'esprit humain, qui le fait pénétrer dans l'intérieur des choses. Ce sont des ouvertures nouvelles, et pour ainsi dire des rayons de l'aube du jour, qui nous promet une lumière plus grande; je l'entends dans les matières philosophiques ou de la théologie naturelle : mais lorsque ces objections se font contre la foi révélée, c'est assez qu'on les puisse repousser, pourvu qu'on le fasse avec un esprit de soumission et de zèle, dans le dessein de maintenir et d'exalter la gloire de Dieu. Et quand on y réussira à l'égard de sa justice, on sera également frappé de sa grandeur et charmé de sa bonté, qui paraîtront à travers les nuages d'une raison apparente, abusée par ce qu'elle voit, à mesure que l'esprit s'élèvera par la véritable raison à ce qui nous est invisible, et n'en est pas moins certain.

82. « Ainsi (pour continuer avec M. Bayle) on obligera la raison de mettre bas les armes, et à se captiver sous l'obéissance de la foi; ce qu'elle peut, et qu'elle doit faire, en vertu de quelques-unes de ses maximes les plus incontestables : et ainsi en renonçant à quelques-unes de ses autres maximes, elle ne laisse pas d'agir selon ce qu'elle est, c'est-à-dire en raison. » Mais il faut savoir que « les maximes de la raison, auxquelles il faut renoncer en ce cas, sont seulement celles qui nous font juger sur les apparences, ou suivant le cours ordinaire des choses : » ce que la raison nous ordonne même dans les matières philosophiques, lorsqu'il y a des preuves invincibles du contraire. C'est ainsi qu'étant assurés par des démonstrations de la bonté et de la justice de Dieu, nous méprisons les apparences de dureté et d'injustice, que nous voyons dans cette petite partie de son règne qui est exposée à nos yeux. Jusqu'ici nous sommes éclairés par *la lumière de la nature* et par celle *de la grâce*, mais non pas encore par celle de *la gloire*. Ici-bas nous voyons l'injustice apparente, et nous croyons et savons même la vérité de la justice cachée de Dieu; mais nous la verrons, cette justice, quand le soleil de justice se fera voir tel qu'il est.

83. Il est sûr que M. Bayle ne peut être entendu que de ces *maximes d'apparence*, qui doivent céder aux vérités éternelles; car il reconnaît que la raison n'est point véritablement contraire à la foi. Et dans ses Dialogues posthumes il se plaint (p. 73, contre M. Jaquelot) de ce qu'on l'accuse de croire que nos mystères sont véritablement contre la raison, et (p. 9, contre M. le Clerc) de ce qu'on prétend que celui qui

reconnaît qu'une doctrine est exposée à des objections insolubles, reconnaît aussi par une conséquence nécessaire la fausseté de cette doctrine. Cependant on aurait raison de le prétendre, si l'insolubilité était plus qu'apparente.

84. Peut-être donc qu'après avoir disputé longtemps contre M. Bayle, au sujet de l'usage de la raison, nous trouverons au bout du compte que ses sentiments n'étaient pas dans le fond aussi éloignés des nôtres, que ses expressions, qui ont donné sujet à nos réflexions, l'ont pu faire croire. Il est vrai que le plus souvent il paraît nier absolument qu'on puisse jamais répondre aux objections de la raison contre la foi, et qu'il prétend que pour le pouvoir faire, il faudrait comprendre comment le mystère arrive ou existe. Cependant il y a des endroits où il se radoucit, et se contente de dire que les solutions de ces objections lui sont inconnues. En voici un passage bien précis, tiré de ce même éclaircissement sur les manichéens, qui se trouve à la fin de la seconde édition de son Dictionnaire. « Pour « une plus ample satisfaction des lecteurs les « plus scrupuleux, je veux bien déclarer ici « (dit-il, p. 3148), que partout où l'on verra « dans mon Dictionnaire que tels ou tels argu« ments sont insolubles, je ne souhaite pas « qu'on se persuade qu'ils le sont effectivement. « Je ne veux dire autre chose, sinon qu'ils me « paraissent insolubles. Cela ne tire point à con« séquence : chacun se pourra imaginer, s'il lui « plaît, que j'en juge ainsi, à cause de mon peu « de pénétration. » Ce n'est pas cela que je m'imagine, sa grande pénétration m'est trop connue : mais je crois qu'ayant tourné tout son esprit à renforcer les objections, il ne lui est pas resté assez d'attention pour ce qui sert à les résoudre.

85. M. Bayle avoue d'ailleurs dans son ouvrage posthume contre M. le Clerc, que les objections contre la foi n'ont point la force des démonstrations. C'est donc *ad hominem* seulement, ou bien *ad homines*, c'est-à-dire, par rapport à l'état où le genre humain se trouve, qu'il juge ces objections insolubles et la matière inexplicable. Il y a même un endroit où il donne à entendre qu'il ne désespère pas qu'on en puisse trouver la solution ou l'explication, et même de nos jours. Car voici ce qu'il dit dans sa Réponse posthume qu'il a faite à M. le Clerc (p. 35) : « M. Bayle a pu espérer que son travail pique« rait d'honneur quelques-uns de ces grands « génies qui forment de nouveaux systèmes, et « qu'ils pourraient inventer un dénoûment in« connu jusqu'ici. » Il semble que par ce *dénoûment* il entend une explication du mystère, qui irait jusqu'au *comment* : mais cela n'est point nécessaire pour répondre aux objections.

86. Plusieurs ont entrepris de faire comprendre ce *comment*, et de prouver la possibilité des mystères. Un certain auteur, qui s'appelle *Thomas Bonartes Nordtanus Anglus*, dans son *Concordia Scientiæ cum Fide*, y a prétendu. Cet ouvrage me parut ingénieux et savant, mais aigre et embarrassé, et il contient même des sentiments insoutenables. J'ai appris par l'*Apologia Cyriacorum* du P. Vincent Baron dominicain, que ce livre-là a été censuré à Rome, que l'auteur a été jésuite, et qu'il s'est mal trouvé de l'avoir publié. Le R. P. des Bosses, qui enseigne maintenant la théologie dans le collége des jésuites de Hildesheim, et qui a joint une érudition peu commune à une grande pénétration qu'il fait paraître en philosophie et en théologie, m'a appris que le vrai nom de Bonartes a été Thomas Barton, et qu'étant sorti de la compagnie il se retira en Irlande, où il est mort d'une manière qui a fait juger favorablement de ses derniers sentiments. Je plains les habiles gens qui s'attirent des affaires par leur travail et par leur zèle. Il est arrivé quelque chose de semblable autrefois à Pierre Abailard, à Gilbert de la Porrée, à Jean Wiclef, et de nos jours à Thomas Albius Anglois, et à quelques autres qui se sont trop enfoncés dans l'explication des mystères.

87. Cependant saint Augustin (aussi bien que M. Bayle) ne désespère pas qu'on puisse trouver ici-bas le dénoûment qu'on souhaite : mais ce Père le croit réservé à quelque saint homme éclairé par une grâce toute particulière : *Est aliqua causa fortassis occultior, quæ melioribus sanctioribusque reservatur, illius gratia potius quàm meritis illorum* (in Genes. ad literam, lib. 11, c. 4). Luther réserve la connaissance du mystère de l'élection à l'académie céleste (lib. de servo arbitrio, c. 174). « Illie « (*Deus*) gratiam et misericordiam spargit in « indignos, hic iram et severitatem spargit in « immeritos; utrobique nimius et iniquus apud « homines, sed justus et verax apud seipsum. « Nam quomodo hoc justum sit ut indignos « coronet, incomprehensibile est modo, vide« bimus autem, cum illuc venerimus, ubi jam « non credetur, sed revelatâ facie videbitur. Ita « quomodo hoc justum sit, ut immeritos damnet,

« incomprehensibile est modo, creditur tamen, « donec revelabitur filius hominis. » Il est à espérer que M. Bayle se trouve maintenant environné de ces lumières qui nous manquent ici-bas, puisqu'il y a lieu de supposer qu'il n'a point manqué de bonne volonté.

Virgile. *Candidus insueti miratur limen Olympi,*
Sub pedibusque videt nubes et sidera Daphnis.

Lucain. *— Illic postquam se lumine vero*
Implevit, stellasque vagas miratur et astra
Fixa polis, vidit quanta sub nocte jaceret
Nostra dies.

ESSAIS

SUR

LA BONTÉ DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME ET L'ORIGINE DU MAL.

PREMIÈRE PARTIE.

1. Après avoir réglé les droits de la foi et de la raison d'une maniere qui fait servir la raison à la foi, bien loin de lui être contraire, nous verrons comment elles exercent ces droits pour maintenir et pour accorder ensemble ce que la lumière naturelle et la lumière révélée nous apprennent de Dieu et de l'homme par rapport au mal. L'on peut distinguer les *difficultés* en deux *classes*. Les unes naissent de la liberté de l'homme, laquelle paraît incompatible avec la nature divine; et cependant la liberté est jugée nécessaire pour que l'homme puisse être jugé coupable et punissable. Les autres regardent la conduite de Dieu, qui semblent lui faire prendre trop de part à l'existence du mal, quand même l'homme serait libre et y prendrait aussi sa part. Et cette conduite paraît contraire à la bonté, à la sainteté et à la justice divine, puisque Dieu concourt au mal, tant physique que moral, et qu'il concourt à l'un et à l'autre d'une manière morale, aussi bien que d'une manière physique, et qu'il semble que ces maux se font voir dans l'ordre de la nature, aussi bien que dans celui de la grâce, et dans la vie future et éternelle, aussi bien et même plus que dans cette vie passagère.

2. Pour représenter ces difficultés en abrégé, il faut remarquer que la liberté est combattue (en apparence) par la détermination ou par la certitude, quelle qu'elle soit; et cependant le dogme commun de nos philosophes porte, que la vérité des futurs contingents est determinée. La prescience de Dieu rend tout l'avenir certain et déterminé; mais sa providence et sa préordination, sur laquelle la prescience même paraît fondée, fait bien plus : car Dieu n'est pas comme un homme, qui peut regarder les événements avec indifference, et qui peut suspendre son jugement; puisque rien n'existe qu'ensuite des décrets de sa volonté et par l'action de sa puissance. Et quand même on ferait abstraction du concours de Dieu, tout est lié parfaitement dans l'ordre des choses, puisque rien ne saurait arriver sans qu'il y ait une cause disposée comme il faut à produire l'effet : ce qui n'a pas moins lieu dans les actions volontaires que dans toutes les autres. Après quoi il paraît que l'homme est forcé à faire le bien et le mal qu'il fait, et, par conséquent, qu'il n'en mérite ni récompense ni

châtiment : ce qui détruit la moralité des actions, et choque toute la justice divine et humaine.

3. Mais quand on accorderait à l'homme cette liberté dont il se pare à son dam, la conduite de Dieu ne laisserait pas de donner matière à la critique, soutenue par la présomptueuse ignorance des hommes, qui voudraient se disculper en tout ou en partie aux dépens de Dieu. L'on objecte que toute la réalité, et ce qu'on appelle la substance de l'acte, dans le péché même, est une production de Dieu, puisque toutes les créatures et toutes leurs actions tiennent de lui ce qu'elles ont de réel; d'où l'on voudrait inférer non-seulement qu'il est la cause physique du péché, mais aussi qu'il en est la cause morale, puisqu'il agit très-librement, et qu'il ne fait rien sans une parfaite connaissance de la chose et des suites qu'elle peut avoir. Et il ne suffit pas de dire que Dieu s'est fait une loi de concourir avec les volontés ou résolutions de l'homme, soit dans le sentiment commun, soit dans le système des causes occasionnelles; car, outre qu'on trouvera étrange qu'il se soit fait une telle loi, dont il n'ignorait point les suites, la principale difficulté est qu'il semble que la mauvaise volonté même ne saurait exister sans un concours, et même sans quelque prédétermination de sa part, qui contribue à faire naître cette volonté dans l'homme, ou dans quelque autre créature raisonnable : car une action, pour être mauvaise, n'en est pas moins dépendante de Dieu. D'où l'on voudra conclure enfin que Dieu fait tout indifféremment, le bien et le mal; si ce n'est qu'on veuille dire avec les manichéens, qu'il y a deux principes, l'un bon et l'autre mauvais. De plus, suivant le sentiment commun des théologiens et des philosophes, la conservation étant une création continuelle, on dira que l'homme est continuellement créé corrompu et péchant. Outre qu'il y a des cartésiens modernes qui prétendent que Dieu est le seul acteur, dont les créatures ne sont que les organes purement passifs; et M. Bayle n'appuie pas peu là-dessus.

4. Mais quand Dieu ne devrait concourir aux actions que d'un concours général, ou même point du tout, du moins aux mauvaises, c'est assez pour l'imputation (dit-on) et pour le rendre cause morale, que rien n'arrive sans sa permission. Et, pour ne rien dire de la chute des anges, il connait tout ce qui arrivera, s'il met l'homme dans telles et telles circonstances apres l'avoir créé, et il ne laisse pas de l'y mettre. L'homme est exposé à une tentation, à laquelle on sait qu'il succombera, et que par là il sera cause d'une infinité de maux effroyables; que par cette chute tout le genre humain sera infecté et mis dans une espèce de nécessité de pécher, ce qu'on appelle le péché originel; que le monde sera mis par là dans une étrange confusion; que par ce moyen la mort et les maladies seront introduites, avec mille autres malheurs et misères qui affligent ordinairement les bons et les mauvais; que la méchanceté régnera même, et que la vertu sera opprimée ici-bas; et qu'ainsi il ne paraitra presque point qu'une providence gouverne les choses. Mais c'est bien pis, quand on considère la vie à venir, puisqu'il n'y aura qu'un petit nombre d'hommes qui seront sauvés, et que tous les autres périront éternellement : outre que ces hommes destinés au salut auront été retirés de la masse corrompue par une élection sans raison, soit qu'on dise que Dieu a eu égard en les choisissant à leurs bonnes actions futures, à leur foi ou à leurs œuvres; soit qu'on prétende qu'il leur a voulu donner ces bonnes qualités et ces actions parce qu'il les a prédestinés au salut. Car, quoiqu'on dise, dans le système le plus mitigé, que Dieu a voulu sauver tous les hommes, et qu'on convienne encore dans les autres qui sont communément reçus, qu'il a fait prendre la nature humaine à son fils, pour expier leurs péchés, en sorte que tous ceux qui croiront en lui d'une foi vive et finale seront sauvés, il demeure toujours vrai que cette foi vive est un don de Dieu; que nous sommes morts à toutes les bonnes œuvres; qu'il faut qu'une grâce prévenante excite jusqu'à notre volonté, et que Dieu nous donne le vouloir et le faire. Et soit que cela se fasse par une grâce efficace par elle-même, c'est-à-dire, par un mouvement divin intérieur, qui détermine entièrement notre volonté au bien qu'elle fait, soit qu'il n'y ait qu'une grâce suffisante, mais qui ne laisse pas de porter coup, et de devenir efficace par les circonstances internes et externes où l'homme se trouve et où Dieu l'a mis, il faut toujours revenir à dire que Dieu est la dernière raison du salut, de la grâce, de la foi, et de l'élection en Jésus-Christ. Et soit que l'élection soit la cause ou la suite du dessein de Dieu de donner la foi, il demeure toujours vrai qu'il donne la foi ou le salut à qui bon lui semble, sans qu'il paraisse aucune raison de son choix, lequel ne tombe que sur un très-petit nombre d'hommes.

5. De sorte que c'est un jugement terrible,

que Dieu donnant son fils unique pour tout le genre humain, et étant l'unique auteur et maître du salut des hommes, en sauve pourtant si peu, et abandonne tous les autres au diable son ennemi, qui les tourmente éternellement, et leur fait maudire leur Créateur, quoiqu'ils aient été tous créés pour répandre et manifester sa bonté, sa justice et ses autres perfections : et cet événement imprime d'autant plus d'effroi, que tous ces hommes ne sont malheureux pour toute l'éternité, que parce que Dieu a exposé leurs parents à une tentation à laquelle il savait qu'ils ne résisteraient pas; que ce péché est inhérent et imputé aux hommes avant que leur volonté y ait part; que ce vice héréditaire détermine leur volonté à commettre des péchés actuels, et qu'une infinité d'hommes, enfants ou adultes, qui n'ont jamais entendu parler de Jésus-Christ, sauveur du genre humain, ou ne l'ont point entendu suffisamment, meurent avant que de recevoir les secours nécessaires pour se retirer de ce gouffre du péché, et sont condamnés à être à jamais rebelles à Dieu, et abîmés dans les misères les plus horribles, avec les plus méchantes de toutes les créatures; quoique dans le fond ces hommes n'aient pas été plus méchants que d'autres, et que plusieurs d'entre eux aient peut-être été moins coupables qu'une partie de ce petit nombre d'élus qui ont été sauvés par une grâce sans sujet, et qui jouissent par là d'une félicité éternelle, qu'ils n'avaient point méritée. Voilà un abrégé des difficultés que plusieurs ont touchées; mais M. Bayle a été un de ceux qui les ont le plus poussées, comme il paraîtra dans la suite, quand nous examinerons ses passages. Présentement je crois d'avoir rapporté ce qu'il y a de plus essentiel dans ses difficultés; mais j'ai jugé à propos de m'abstenir de quelques expressions et exagérations qui auraient pu scandaliser, et qui n'auraient point rendu les objections plus fortes.

6. Tournons maintenant la médaille, et représentons aussi ce qu'on peut répondre à ces objections, où il sera nécessaire de s'expliquer par un discours plus ample : car l'on peut entamer beaucoup de difficultés en peu de paroles; mais pour en faire la discussion il faut s'étendre. Notre but est d'éloigner les hommes des fausses idées qui leur représentent Dieu comme un prince absolu, usant d'un pouvoir despotique, peu propre à être aimé, et peu digne d'être aimé. Ces notions sont d'autant plus mauvaises par rapport à Dieu, que l'essentiel de la piété est non-seulement de le craindre, mais encore de l'aimer sur toutes choses; ce qui ne se peut sans qu'on en connaisse les perfections capables d'exciter l'amour qu'il mérite, et qui fait la félicité de ceux qui l'aiment. Et nous trouvant animés d'un zèle qui ne peut manquer de lui plaire, nous avons sujet d'espérer qu'il nous éclairera, et qu'il nous assistera lui-même dans l'exécution d'un dessein entrepris pour sa gloire et pour le bien des hommes. Une si bonne cause donne de la confiance : s'il y a des apparences plausibles contre nous, il y a des démonstrations de notre côté; et j'oserais bien dire à un adversaire :

Aspice, quàm mage sit nostrum penetrabile telum.

7. *Dieu* est *la première raison des choses :* car celles qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes, et n'ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire; étant manifeste que le temps, l'espace et la matière, unis et uniformes en eux-mêmes, et indifférents à tout, pouvaient recevoir de tout autres mouvements et figures, et dans un autre ordre. Il faut donc chercher *la raison de l'existence du monde*, qui est l'assemblage entier des choses *contingentes :* et il faut la chercher dans *la substance qui porte la raison de son existence avec elle*, et laquelle par conséquent est *nécessaire* et éternelle. Il faut aussi que cette cause soit *intelligente :* car ce monde qui existe étant contingent, et une infinité d'autres mondes étant également possibles et également prétendants à l'existence, pour ainsi dire, aussi bien que lui, il faut que la cause du monde ait eu égard ou relation à tous ces mondes possibles pour en déterminer un. Et cet égard ou rapport d'une substance existante à de simples possibilités, ne peut être autre chose que l'*entendement* qui en a les idées; et en déterminer une, ne peut être autre chose que l'acte de *la volonté* qui choisit. Et c'est *la puissance* de cette substance qui en rend la volonté efficace. La puissance va à l'*être*, la sagesse ou l'entendement *au vrai*, et la volonté *au bien*. Et cette cause intelligente doit être infinie de toutes les manières, et absolument parfaite en *puissance*, en *sagesse* et en *bonté*, puisqu'elle va à tout ce qui est possible. Et comme tout est lié, il n'y a pas lieu d'en admettre plus d'*une*. Son entendement est la source des *essences*, et sa volonté est l'origine des *existences*. Voilà en peu de mots la preuve d'un Dieu uni-

que avec ses perfections, et par lui l'origine des choses.

8. Or cette suprême sagesse, jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie qu'elle, n'a pu manquer de choisir le meilleur. Car comme un moindre mal est une espèce de bien, de même un moindre bien est une espèce de mal, s'il fait obstacle à un bien plus grand : et il y aurait quelque chose à corriger dans les actions de Dieu, s'il y avait moyen de mieux faire. Et comme dans les mathématiques, quand il n'y a point de *maximum* ni de *minimum*, rien enfin de distingué, tout se fait également; on quand cela ne se peut, il ne se fait rien du tout : on peut dire de même en matière de parfaite sagesse, qui n'est pas moins réglée que les mathématiques, que s'il n'y avait pas le meilleur (*optimum*) parmi tous les mondes possibles, Dieu n'en aurait produit aucun. J'appelle *monde* toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs mondes pouvaient exister en différents temps et différents lieux. Car il faudrait les compter tous ensemble pour un monde, ou, si vous voulez, pour un *univers*. Et quand on remplirait tous les temps et tous les lieux, il demeure toujours vrai qu'on les aurait pu remplir d'une infinité de manières, et qu'il y a une infinité de mondes possibles, dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison.

9. Quelque adversaire ne pouvant répondre à cet argument, répondra peut-être à la conclusion par un argument contraire, en disant que le monde aurait pu être sans le péché et sans les souffrances : mais je nie qu'alors il aurait été *meilleur*. Car il faut savoir que tout est *lié* dans chacun des mondes possibles : l'univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un océan; le moindre mouvement y étend son effet à quelque distance que ce soit, quoique cet effet devienne moins sensible à proportion de la distance; de sorte que Dieu y a tout réglé par avance une fois pour toutes, ayant prévu les prières, les bonnes et les mauvaises actions, et tout le reste; et chaque chose a contribué *idéalement* avant son existence à la résolution qui a été prise sur l'existence de toutes les choses. De sorte que rien ne peut être changé dans l'univers (non plus que dans un nombre), sauf son essence, ou, si vous voulez, sauf son *individualité numérique*. Ainsi, si le moindre mal qui arrive dans le monde y manquait, ce ne serait plus ce monde, qui, tout compté, tout rabattu, a été trouvé le meilleur par le Créateur qui l'a choisi.

10. Il est vrai qu'on peut s'imaginer des mondes possibles, sans péché et sans malheur, et on en pourrait faire comme des romans, des utopies, des Sevarambes; mais ces mêmes mondes seraient d'ailleurs fort inférieurs en bien au nôtre. Je ne saurais vous le faire voir en détail : car puis-je connaître, et puis-je vous représenter des infinis, et les comparer ensemble? Mais vous le devez juger avec moi *ab effectu*, puisque Dieu a choisi ce monde tel qu'il est. Nous savons d'ailleurs que souvent un mal cause un bien, auquel on ne serait point arrivé sans ce mal. Souvent même deux maux ont fait un grand bien :

Et si fata volunt, bina venena juvant.

Comme deux liqueurs produisent quelquefois un corps sec, témoin l'esprit-de-vin et l'esprit d'urine mêlés par van Helmont; ou comme deux corps froids et ténébreux produisent un grand feu, témoin une liqueur acide et une huile aromatique combinées par M. Hofman. Un général d'armée fait quelquefois une faute heureuse, qui cause le gain d'une grande bataille; et ne chante-t-on pas la veille de Pâques dans les églises du rit romain,

O certè necessarium Adæ peccatum,
Quod Christi morte deletum est!
O felix culpa, quæ talem ac tantum
Meruit habere Redemptorem!

11. Les illustres prélats de l'église gallicane, qui ont écrit au pape Innocent XII contre le livre du cardinal Sfondrate sur la prédestination, comme ils sont dans les principes de saint Augustin, ont dit des choses fort propres à éclaircir ce grand point. Le cardinal paraît préférer l'état des enfants morts sans baptême au règne même des cieux, parce que le péché est le plus grand des maux, et qu'ils sont morts innocents de tout péché actuel. On en parlera davantage plus bas. Messieurs les prélats ont bien remarqué que ce sentiment est mal fondé. L'apôtre (disent-ils), Romains, III, 8, a raison de désapprouver qu'on fasse des maux afin que des biens arrivent : mais on ne peut pas désapprouver que Dieu par sa suréminente puissance tire de la permission des péchés des biens plus grands que ceux qui sont arrivés avant les péchés. Ce n'est pas que nous devions prendre plaisir au péché;

à Dieu ne plaise ! mais c'est que nous croyons au même apôtre, qui dit (Rom. V, 20) que là où le péché a été abondant, la grâce a été surabondante; et nous nous souvenons que nous avons obtenu Jésus-Christ lui-même à l'occasion du péché. Ainsi l'on voit que le sentiment de ces prélats va à soutenir qu'une suite de choses où le péché entre, a pu être et a été effectivement meilleure qu'une autre suite sans le péché.

12. On s'est servi de tout temps des comparaisons prises des plaisirs des sens, mêlés avec ce qui approche de la douleur, pour faire juger qu'il y a quelque chose de semblable dans les plaisirs intellectuels. Un peu d'acide, d'âcre ou d'amer, plaît souvent mieux que du sucre; les ombres rehaussent les couleurs; et même une dissonance placée où il faut donne du relief à l'harmonie. Nous voulons être effrayés par des danseurs de corde qui sont sur le point de tomber, et nous voulons que les tragédies nous fassent presque pleurer. Goûte-t-on assez la santé, et en rend-on assez grâces à Dieu, sans avoir jamais été malade? Et ne faut-il pas le plus souvent qu'un peu de mal rende le bien plus sensible, c'est-à-dire plus grand?

13. Mais l'on dira que les maux sont grands et en grand nombre, en comparaison des biens: l'on se trompe. Ce n'est que le défaut d'attention qui diminue nos biens, et il faut que cette attention nous soit donnée par quelque mélange de maux. Si nous étions ordinairement malades et rarement en bonne santé, nous sentirions merveilleusement ce grand bien, et nous sentirions moins nos maux; mais ne vaut-il pas mieux néanmoins que la santé soit ordinaire, et la maladie rare? Suppléons donc par notre réflexion à ce qui manque à notre perception, afin de nous rendre le bien de la santé plus sensible. Si nous n'avions point la connaissance de la vie future, je crois qu'il se trouverait peu de personnes qui ne fussent contentes à l'article de la mort de reprendre la vie à condition de repasser par la même valeur des biens et des maux, pourvu surtout que ce ne fût point par la même espèce. On se contenterait de varier, sans exiger une meilleure condition que celle où l'on avait été.

14. Quand on considère aussi la fragilité du corps humain, on admire la sagesse et la bonté de l'auteur de la nature, qui l'a rendu si durable, et sa condition si tolérable. C'est ce qui m'a souvent fait dire que je ne m'étonne pas si les hommes sont malades quelquefois, mais que je m'étonne qu'ils le sont si peu, et qu'ils ne le sont point toujours. Et c'est aussi ce qui nous doit faire estimer davantage l'artifice divin du mécanisme des animaux, dont l'auteur a fait des machines si frêles et si sujettes à la corruption, et pourtant si capables de se maintenir; car c'est la nature qui nous guérit, plutôt que la médecine. Or cette fragilité même est une suite de la nature des choses, à moins qu'on ne veuille que cette espèce de créatures qui raisonne, et qui est habillée de chair et d'os, ne soit point dans le monde. Mais ce serait apparemment un défaut que quelques philosophes d'autrefois auraient appelé *Vacuum formarum*, un vide dans l'ordre des espèces.

15. Ceux qui sont d'humeur à se louer de la nature et de la fortune, et non pas à s'en plaindre, quand même ils ne seraient pas les mieux partagés, me paraissent préférables aux autres. Car outre que ces plaintes sont mal fondées, c'est murmurer en effet contre les ordres de la Providence. Il ne faut pas être facilement du nombre des mécontents dans la république où l'on est, et il ne le faut point être du tout dans la cité de Dieu, où l'on ne le peut être qu'avec injustice. Les livres de la misère humaine, tels que celui du pape Innocent III, ne me paraissent pas des plus utiles : on redouble les maux en leur donnant une attention qu'on en devrait détourner, pour la tourner vers les biens qui l'emportent de beaucoup. J'approuve encore moins les livres tels que celui de l'abbé Esprit, de la fausseté des vertus humaines, dont on nous a donné dernièrement un abrégé; un tel livre servant à tourner tout du mauvais côté, et à rendre les hommes tels qu'il les représente.

16. Il faut avouer cependant qu'il y a des désordres dans cette vie, qui se font voir particulièrement dans la prospérité de plusieurs méchants, et dans l'infélicité de beaucoup de gens de bien. Il y a un proverbe allemand qui donne même l'avantage aux méchants, comme s'ils étaient ordinairement les plus heureux :

Je krümmer Holz, je bessre Krücke :
Je ärger Schalk, je grösser Glücke.

Et il serait à souhaiter que ce mot d'Horace fût vrai à nos yeux :

Raro antecedentem scelestum
Deseruit pede pœna claudo.

Cependant il arrive souvent aussi, quoique ce ne soit peut-être pas le plus souvent,

Qu'aux yeux de l'univers le ciel se justifie ;

et qu'on peut dire avec Claudien :

Abstulit hunc tandem Rufini pœna tumultum,
Absolvitque Deos.

17. Mais quand cela n'arriverait pas ici, le remède est tout prêt dans l'autre vie. La religion, et même la raison, nous l'apprennent; et nous ne devons point murmurer contre un petit délai, que la sagesse suprême a trouvé bon de donner aux hommes pour se repentir. Cependant c'est là où les objections redoublent d'un autre côté, quand on considère le salut et la damnation, parce qu'il paraît étrange que même dans le grand avenir de l'éternité, le mal doive avoir l'avantage sur le bien, sous l'autorité suprême de celui qui est le souverain bien : puisqu'il y aura beaucoup d'appelés, et peu d'élus ou de sauvés. Il est vrai qu'on voit par quelques vers de Prudence (Hymn. ante Somnum),

Idem tamen benignus
Ultor retundit iram,
Paucosque non-piorum
Patitur perire in ævum,

que plusieurs ont cru de son temps, que le nombre de ceux qui seront assez méchants pour être damnés serait très-petit. Et il semble à quelques-uns qu'on croyait alors un milieu entre l'enfer et le paradis; que le même Prudence parle comme s'il était content de ce milieu ; que saint Grégoire de Nysse incline aussi de ce côté-là, et que saint Jérôme penche vers l'opinion qui veut que tous les chrétiens seraient enfin reçus en grâce. Un mot de saint Paul, qu'il donne lui-même pour mystérieux, portant que tout Israël sera sauvé, a fourni de la matière à bien des réflexions. Plusieurs personnes pieuses et même savantes, mais hardies, ont ressuscité le sentiment d'Origène, qui prétend que le bien gagnera le dessus en son temps en tout et partout, et que toutes les créatures raisonnables deviendront enfin saintes et bienheureuses, jusqu'aux mauvais anges. Le livre de l'Évangile éternel, publié depuis peu en allemand, et soutenu par un grand et savant ouvrage intitulé Ἀποκατάστασις πάντων, a causé beaucoup de bruit sur ce grand paradoxe. M. le Clerc a aussi plaidé ingénieusement la cause des origénistes, mais sans se déclarer pour eux.

18. Il y a un homme d'esprit qui, poussant mon principe de l'harmonie jusqu'à des suppositions arbitraires que je n'approuve nullement, s'est fait une *théologie* presque *astronomique*. Il croit que le désordre présent de ce bas monde a commencé lorsque l'ange président du globe de la terre, laquelle était encore un soleil (c'est-à-dire une étoile fixe et lumineuse par elle-même), a commis un péché avec quelques moindres anges de son département; peut-être en s'élevant mal à propos contre un ange d'un soleil plus grand : qu'en même temps par l'*harmonie préétablie* des règnes de la *nature* et de la *grâce*, et par conséquent par des causes naturelles arrivées à point nommé, notre globe a été couvert de taches, rendu opaque, et chassé de sa place; ce qui l'a fait devenir étoile errante ou planète, c'est-à-dire satellite d'un autre soleil, et de celui-là même peut-être dont son ange ne voulait point reconnaître la supériorité; et que c'est en cela que consiste la chute de Lucifer. Que maintenant le chef des mauvais anges, qui est appelé dans la sainte Écriture le prince et même le dieu de ce monde, portant envie avec les anges de sa suite à cet animal raisonnable qui se promène sur la surface de ce globe, et que Dieu y a suscité peut-être pour se dédommager de leur chute, travaille à le rendre complice de leurs crimes, et participant de leurs malheurs. Là-dessus Jésus-Christ est venu pour sauver les hommes. C'est le fils éternel de Dieu en tant que fils unique; mais (selon quelques anciens chrétiens, et selon l'auteur de cette hypothèse) s'étant revêtu d'abord, dès le commencement des choses, de la nature la plus excellente d'entre les créatures, pour les perfectionner toutes, il s'est mis parmi elles; et c'est la seconde filiation, par laquelle il est le premier-né de toute créature. C'est ce que les cabalistes appelaient *Adam Cadmon*. Il avait peut-être planté son tabernacle dans ce grand soleil qui nous éclaire : mais il est enfin venu dans ce globe où nous sommes, il y est né de la Vierge, et a pris la nature humaine, pour sauver les hommes des mains de leur ennemi et du sien. Et quand le temps du jugement approchera, lorsque la face présente de notre globe sera sur le point de périr, il y reviendra visiblement pour en retirer les bons, en les transplantant peut-être dans le soleil, et pour punir ici les méchants avec les démons qui les ont séduits. Alors le globe de la terre commencera à brûler, et sera peut-être une comète. Ce feu durera je ne sais combien d'Æones : la queue de la comète est désignée par la fumée qui montera incessamment, suivant l'Apocalypse; et cet incendie sera

l'enfer, ou la seconde mort dont parle la sainte Écriture. Mais enfin l'enfer rendra ses morts, la mort même sera détruite, la raison et la paix recommenceront à régner dans les esprits qui avaient été pervertis. Ils sentiront leur tort, ils adoreront leur Créateur, et commenceront même à l'aimer d'autant plus qu'ils verront la grandeur de l'abîme dont ils sortent. En même temps (en vertu du *parallélisme harmonique* des règnes de la nature et de la grâce) ce long et grand incendie aura purgé le globe de la terre de ses taches. Il redeviendra soleil : son ange président reprendra sa place avec les anges de sa suite; les hommes damnés seront avec eux du nombre des bons anges; ce chef de notre globe rendra hommage au Messie chef des créatures : la gloire de cet ange réconcilié sera plus grande qu'elle n'avait été avant sa chute,

Inque Deos iterum fatorum lege receptus
Aureus æternum noster regnabit Apollo.

La vision m'a paru plaisante, et digne d'un origéniste; mais nous n'avons point besoin de telles hypothèses ou fictions, où l'esprit a plus de part que la révélation, et où même la raison ne trouve pas tout à fait son compte. Car il ne paraît pas qu'il y ait un endroit principal dans l'univers connu, qui mérite préférablement aux autres d'être le siége de l'aîné des créatures : et le soleil de notre système au moins ne l'est point.

19. En nous tenant donc à la doctrine établie, que le nombre des hommes damnés éternellement sera incomparablement plus grand que celui des sauvés, il faut dire que le mal ne laisserait pas de paraître presque comme rien en comparaison du bien, quand on considérera la véritable grandeur de la cité de Dieu. Cœlius Secundus Curio a fait un petit livre *de Amplitudine regni cœlestis*, qui a été réimprimé il n'y a pas longtemps; mais il s'en faut beaucoup qu'il ait compris l'étendue du royaume des cieux. Les anciens avaient de petites idées des ouvrages de Dieu, et saint Augustin, faute de savoir les découvertes modernes, était bien en peine, quand il s'agissait d'excuser la prévalence du mal. Il semblait aux anciens qu'il n'y avait que notre terre d'habitée, où ils avaient même peur des antipodes : le reste du monde était, selon eux, quelques globes luisants et quelques sphères cristallines. Aujourd'hui, quelques bornes qu'on donne ou qu'on ne donne pas à l'univers, il faut reconnaître qu'il y a un nombre innombrable de globes, autant et plus grands que le nôtre, qui ont autant de droit que lui à avoir des habitants raisonnables, quoiqu'il ne s'ensuive point que ce soient des hommes. Il n'est qu'une planète, c'est-à-dire un des six satellites principaux de notre soleil; et comme toutes les fixes sont des soleils aussi, l'on voit combien notre terre est peu de chose par rapport aux choses visibles, puisqu'elle n'est qu'un appendice de l'un d'entre eux. Il se peut que tous les soleils ne soient habités que par des créatures heureuses, et rien ne nous oblige de croire qu'il y en a beaucoup de damnées, car peu d'exemples ou peu d'échantillons suffisent pour l'utilité que le bien retire du mal. D'ailleurs, comme il n'y a nulle raison qui porte à croire qu'il y a des étoiles partout, ne se peut-il point qu'il y ait un grand espace au delà de la région des étoiles? Que ce soit le ciel empyrée, ou non, toujours cet espace immense, qui environne toute cette région, pourra être rempli de bonheur et de gloire. Il pourra être conçu comme l'océan, où se rendent les fleuves de toutes les créatures bienheureuses, quand elles seront venues à leur perfection dans le système des étoiles. Que deviendra la considération de notre globe et de ses habitants? Ne sera-ce pas quelque chose d'incomparablement moindre qu'un point physique, puisque notre terre est comme un point au prix de la distance de quelques fixes? Ainsi la proportion de la partie de l'univers que nous connaissons, se perdant presque dans le néant au prix de ce qui nous est inconnu, et que nous avons pourtant sujet d'admettre; et tous les maux qu'on nous peut objecter n'étant que dans ce presque-néant, il se peut que tous les maux ne soient aussi qu'un presque-néant en comparaison des biens qui sont dans l'univers.

20. Mais il faut satisfaire encore aux difficultés plus spéculatives et plus métaphysiques dont il a été fait mention, et qui regardent la cause du mal. On demande d'abord, d'où vient le mal? *Si Deus est, unde malum? si non est, unde bonum?* Les anciens attribuaient la cause du mal à la *matière*, qu'ils croyaient incréée et indépendante de Dieu; mais nous qui dérivons tout être de Dieu, où trouverons-nous la source du mal? La réponse est, qu'elle doit être cherchée dans la nature idéale de la créature, autant que cette nature est renfermée dans les vérités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu, indépendamment de sa volonté. Car il faut considérer qu'il y a une *imperfection originale dans la créature* avant le péché, parce que la

créature est limitée essentiellement; d'où vient qu'elle ne saurait tout savoir, et qu'elle se peut tromper et faire d'autres fautes. Platon a dit dans le Timée, que le monde avait son origine de l'entendement joint à la nécessité. D'autres ont joint Dieu et la nature. On y peut donner un bon sens. Dieu sera l'entendement; et la nécessité, c'est-à-dire, la nature essentielle des choses, sera l'objet de l'entendement, en tant qu'il consiste dans les vérités éternelles. Mais cet objet est interne, et se trouve dans l'entendement divin. Et c'est là-dedans que se trouve non-seulement la forme primitive du bien, mais encore l'origine du mal : c'est la *région des vérités éternelles*, qu'il faut mettre à la place de la matière, quand il s'agit de chercher la source des choses. Cette région est la *cause idéale* du mal (pour ainsi dire) aussi bien que du bien : mais à proprement parler, le formel du mal n'en a point d'*efficiente*, car il consiste dans la privation, comme nous allons voir, c'est-à-dire, dans ce que la cause efficiente ne fait point. C'est pourquoi les scolastiques ont coutume d'appeler la cause du mal, *déficiente*.

21. On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. *Le mal métaphysique* consiste dans la simple imperfection, *le mal physique* dans la souffrance, et *le mal moral* dans le péché. Or, quoique le mal physique et le mal moral ne soient point nécessaires, il suffit qu'en vertu des vérités éternelles ils soient possibles. Et comme cette *région* immense des vérités contient toutes les possibilités, il faut qu'il y ait une infinité de mondes possibles, que le mal entre dans plusieurs d'entre eux, et que même le meilleur de tous en renferme; c'est ce qui a déterminé Dieu à permettre le mal.

22. Mais quelqu'un me dira : Pourquoi nous parlez-vous de *permettre?* Dieu ne fait-il pas le mal, et ne le veut-il pas? C'est ici qu'il sera nécessaire d'expliquer ce que c'est que *permission*, afin que l'on voie que ce n'est pas sans raison qu'on emploie ce terme. Mais il faut expliquer auparavant la nature de la volonté, qui a ses degrés : et dans le sens général, on peut dire que la *volonté* consiste dans l'inclination à faire quelque chose à proportion du bien qu'elle renferme. Cette volonté est appelée *antécédente*, lorsqu'elle est détachée, et regarde chaque bien à part en tant que bien. Dans ce sens on peut dire que Dieu tend à tout bien en tant que bien, *ad perfectionem simpliciter simplicem*, pour parler scolastique, et cela par une volonté antécédente. Il a une inclination sérieuse à sanctifier et à sauver tous les hommes, à exclure le péché, et à empêcher la damnation. L'on peut même dire que cette volonté est efficace *de soi* (*per se*), c'est-à-dire, en sorte que l'effet s'ensuivrait, s'il n'y avait pas quelque raison plus forte qui l'empêchât; car cette volonté ne va pas au dernier effort (*ad summum conatum*) : autrement elle ne manquerait jamais de produire son plein effet, Dieu étant le maître de toutes choses. Le succès entier et infaillible n'appartient qu'à la *volonté conséquente*, comme on l'appelle. C'est elle qui est pleine, et à son égard cette *règle* a lieu, qu'on ne manque jamais de faire ce que l'on veut, lorsqu'on le peut. Or cette volonté conséquente, finale et décisive, résulte du conflit de toutes les volontés antécédentes, tant de celles qui tendent vers le bien que de celles qui repoussent le mal : et c'est du concours de toutes ces volontés particulières que vient la volonté totale : comme dans la mécanique le mouvement composé résulte de toutes les tendances qui concourent dans un même mobile, et satisfait également à chacune, autant qu'il est possible de faire tout à la fois. Et c'est comme si le mobile se partageait entre ces tendances, suivant ce que j'ai montré autrefois dans un des journaux de Paris (7 sept. 1693), en donnant la loi générale des compositions du mouvement. Et c'est encore en ce sens qu'on peut dire, que la volonté antécédente est efficace en quelque façon, et même effective avec succès.

23. De cela il s'ensuit que Dieu veut *antécédemment* le bien, et *conséquemment* le meilleur. Et pour ce qui est du mal, Dieu ne veut point du tout le mal moral, et il ne veut point d'une manière absolue le mal physique ou les souffrances : c'est pour cela qu'il n'y a point de prédestination absolue à la damnation : et on peut dire du mal physique, que Dieu le veut souvent comme une peine due à la coulpe, et souvent aussi comme un moyen propre à une fin, c'est-à-dire, pour empêcher de plus grands maux, ou pour obtenir de plus grands biens. La peine sert aussi pour l'amendement et pour l'exemple, et le mal sert souvent pour mieux goûter le bien, et quelquefois aussi il contribue à une plus grande perfection de celui qui le souffre, comme le grain qu'on sème est sujet à une espèce de corruption pour germer : c'est une belle comparaison, dont Jésus-Christ s'est servi lui-même.

24. Pour ce qui est du péché ou du mal mo-

ral, quoiqu'il arrive aussi fort souvent qu'il puisse servir de moyen pour obtenir un bien, ou pour empêcher un autre mal ; ce n'est pas pourtant cela qui le rend un objet suffisant de la volonté divine, ou bien un objet légitime d'une volonté créée ; il faut qu'il ne soit admis ou *permis*, qu'en tant qu'il est regardé comme une suite certaine d'un devoir indispensable : de sorte que celui qui ne voudrait point permettre le péché d'autrui, manquerait lui-même à ce qu'il doit ; comme si un officier qui doit garder un poste important, le quittait, surtout dans un temps de danger, pour empêcher une querelle dans la ville entre deux soldats de la garnison prêts à s'entre-tuer.

25. La règle qui porte, *non esse facienda mala, ut eveniant bona*, et qui défend même de permettre un mal moral pour obtenir un bien physique, est confirmée ici, bien loin d'être violée, et l'on en montre la source et le sens. On n'approuvera point qu'une reine prétende sauver l'État, en commettant ni même en permettant un crime. Le crime est certain, et le mal de l'État est douteux : outre que cette manière d'autoriser des crimes, si elle était reçue, serait pire qu'un bouleversement de quelque pays, qui arrive assez sans cela, et arriverait peut-être plus par un tel moyen qu'on choisirait pour l'empêcher. Mais par rapport à Dieu, rien n'est douteux, rien ne saurait être opposé à *la règle du meilleur,* qui ne souffre aucune exception ni dispense. Et c'est dans ce sens que Dieu permet le péché ; car il manquerait à ce qu'il se doit, à ce qu'il doit à sa sagesse, à sa bonté, à sa perfection, s'il ne suivait pas le grand résultat de toutes ses tendances au bien, et s'il ne choisissait pas ce qui est absolument le meilleur ; nonobstant le mal de coulpe qui s'y trouve enveloppé par la suprême nécessité des vérités éternelles. D'où il faut conclure que Dieu veut tout le bien en soi *antécédemment*, qu'il veut le meilleur *conséquemment* comme une *fin*, qu'il veut l'indifférent et le mal physique quelquefois comme un *moyen ;* mais qu'il ne veut que permettre le mal moral à titre du *sine quo non* ou de nécessité hypothétique, qui le lie avec le meilleur. C'est pourquoi la *volonté conséquente* de Dieu qui a le péché pour objet, n'est que permissive.

26. Il est encore bon de considérer que le mal moral n'est un si grand mal que parce qu'il est une source de maux physiques, qui se trouve dans une créature des plus puissantes et des plus capables d'en faire. Car une mauvaise volonté est dans son département ce que le mauvais principe des manichéens serait dans l'univers ; et la raison, qui est une image de la divinité, fournit aux âmes mauvaises de grands moyens de causer beaucoup de mal. Un seul Caligula, un Néron, en ont fait plus qu'un tremblement de terre. Un mauvais homme se plaît à faire souffrir et à détruire, et il n'en trouve que trop d'occasions. Mais Dieu étant porté à produire le plus de bien qu'il est possible, et ayant toute la science et toute la puissance nécessaires pour cela, il est impossible qu'il y ait en lui faute, coulpe, péché ; et quand il permet le péché, c'est sagesse, c'est vertu.

27. Il est indubitable en effet qu'il faut s'abstenir d'empêcher le péché d'autrui quand nous ne le pouvons faire sans pécher nous-mêmes. Mais quelqu'un nous opposera peut-être que c'est Dieu lui-même qui agit, et qui fait tout ce qu'il y a de réel dans le péché de la créature. Cette objection nous mène à considérer le *concours physique* de Dieu avec la créature, après avoir examiné le *concours moral*, qui embarrassait le plus. Quelques-uns ont cru avec le célèbre Durand de S. Portien et le cardinal Auréolus, scolastique fameux, que le concours de Dieu avec la créature (j'entends le concours physique) n'est que général et médiat ; et que Dieu crée les substances, et leur donne la force dont elles ont besoin ; et qu'après cela il les laisse faire, et ne fait que les conserver, sans les aider dans leurs actions. Cette opinion a été réfutée par la plupart des théologiens scolastiques, et il paraît qu'on l'a désapprouvée autrefois dans Pelage. Cependant un capucin qui se nomme Louis Pereir, de Dôle, environ l'an 1630, avait fait un livre exprès pour la ressusciter, au moins par rapport aux actes libres. Quelques modernes y inclinent, et M. Bernier la soutient dans un petit livre du libre et du volontaire. Mais on ne saurait dire par rapport à Dieu ce que c'est que *conserver*, sans revenir au sentiment commun. Il faut considérer aussi que l'action de Dieu conservant doit avoir du rapport à ce qui est conservé tel qu'il est, et selon l'état où il est ; ainsi elle ne saurait être générale ou indéterminée. Ces généralités sont des abstractions qui ne se trouvent point dans la vérité des choses singulières, et la conservation d'un homme debout est différente de la conservation d'un homme assis. Il n'en serait pas ainsi, si elle ne consistait que dans l'acte d'empêcher et d'écar-

35

ter quelque cause étrangère, qui pourrait détruire ce qu'on veut conserver; comme il arrive souvent lorsque les hommes conservent quelque chose : mais outre que nous sommes obligés nous-mêmes quelquefois de nourrir ce que nous conservons, il faut savoir que la conservation de Dieu consiste dans cette influence immédiate perpétuelle, que la dépendance des créatures demande. Cette dépendance a lieu à l'égard non-seulement de la substance, mais encore de l'action, et on ne saurait peut-être l'expliquer mieux, qu'en disant avec le commun des théologiens et des philosophes, que c'est une création continuée.

28. On m'objectera que Dieu crée donc maintenant l'homme péchant, lui qui l'a créé innocent d'abord. Mais c'est ici qu'il faut dire, quant au moral, que Dieu étant souverainement sage, ne peut manquer d'observer certaines lois, et d'agir suivant les règles, tant physiques que morales, que sa sagesse lui a fait choisir; et la même raison qui lui a fait créer l'homme innocent, mais prêt à tomber, lui fait recréer l'homme lorsqu'il tombe; puisque sa science fait que le futur lui est comme le présent, et qu'il ne saurait rétracter les résolutions prises.

29. Et quant au concours physique, c'est ici qu'il faut considérer cette vérité, qui a fait déjà tant de bruit dans les écoles, depuis que S. Augustin l'a fait valoir, que le mal est une privation de l'être; au lieu que l'action de Dieu va au positif. Cette réponse passe pour une défaite, et même pour quelque chose de chimérique, dans l'esprit de bien des gens. Mais voici un exemple assez ressemblant, qui les pourra désabuser.

30. Le célèbre Képler, et après lui M. Descartes (dans ses lettres) ont parlé de l'*inertie naturelle des corps*; et c'est quelque chose qu'on peut considérer comme une parfaite image et même comme un échantillon de la limitation originale des créatures, pour faire voir que la privation fait le formel des imperfections et des inconvénients qui se trouvent dans la substance aussi bien que dans ses actions. Posons que le courant d'une même rivière emporte avec soi plusieurs bateaux, qui ne diffèrent entre eux que dans la charge, les uns étant chargés de bois, les autres de pierres, et les uns plus, les autres moins. Cela étant, il arrivera que les bateaux les plus chargés iront plus lentement que les autres, pourvu qu'on suppose que le vent, ou la rame, ou quelque autre moyen semblable ne les aide point. Ce n'est pas proprement la pesanteur qui est la cause de ce retardement, puisque les bateaux descendent au lieu de monter, mais c'est la même cause qui augmente aussi la pesanteur dans les corps qui ont plus de densité, c'est-à-dire qui sont moins spongieux, et plus chargés de matière qui leur est propre : car celle qui passe à travers des pores, ne recevant pas le même mouvement, ne doit pas entrer en ligne de compte. C'est donc que la matière est portée originairement à la tardivité, ou à la privation de la vitesse; non pas pour la diminuer par soi-même, quand elle a déjà reçu cette vitesse, car ce serait agir, mais pour modérer par sa réceptivité l'effet de l'impression, quand elle le doit recevoir. Et par conséquent, puisqu'il y a plus de matière mue par la même force du courant lorsque le bateau est plus chargé, il faut qu'il aille plus lentement. Les expériences aussi du choc des corps, jointes à la raison, font voir qu'il faut employer deux fois plus de force pour donner une même vitesse à un corps de la même matière, mais deux fois plus grand; ce qui ne serait point nécessaire, si la matière était absolument indifférente au repos et au mouvement, et si elle n'avait pas cette inertie naturelle, dont nous venons de parler, qui lui donne une espèce de répugnance à être mue. Comparons maintenant la force que le courant exerce sur les bateaux et qu'il leur communique, avec l'action de Dieu qui produit et conserve ce qu'il y a de positif dans les créatures, et leur donne de la perfection, de l'être, et de la force : comparons, dis-je, l'inertie de la matière, avec l'imperfection naturelle des créatures; et la lenteur du bateau chargé, avec le défaut qui se trouve dans les qualités et dans l'action de la créature : et nous trouverons qu'il n'y a rien de si juste que cette comparaison. Le courant est la cause du mouvement du bateau, mais non pas de son retardement; Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la créature, mais la limitation de la réceptivité de la créature est la cause des défauts qu'il y a dans son action. Ainsi les platoniciens, S. Augustin et les scolastiques ont eu raison de dire que Dieu est la cause du matériel du mal, qui consiste dans le positif, et non pas du formel, qui consiste dans la privation; comme l'on peut dire que le courant est la cause du matériel du retardement, sans l'être de son formel, c'est-à-dire, il est la cause de la vitesse du bateau, sans être la cause des bornes de cette vitesse. Et Dieu est

aussi peu la cause du péché, que le courant de la rivière est la cause du retardement du bateau. La force aussi est à l'égard de la matière, comme l'esprit est à l'égard de la chair; l'esprit est prompt et la chair est infirme, et les esprits agissent

. . *quantum non noxia corpora tardant.*

31. Il y a donc un rapport tout pareil entre une telle ou telle action de Dieu, et une telle ou telle passion ou réception de la créature, qui n'en est perfectionnée dans le cours ordinaire des choses qu'à mesure de sa *réceptivité*, comme on l'appelle. Et lorsqu'on dit que la créature dépend de Dieu en tant qu'elle est et en tant qu'elle agit, et même que la conservation est une création continuelle; c'est que Dieu donne toujours à la créature, et produit continuellement ce qu'il y a en elle de positif, de bon et de parfait, tout don parfait venant du père des lumières; au lieu que les imperfections et les défauts des opérations viennent de la limitation originale que la créature n'a pu manquer de recevoir avec le premier commencement de son être, par les raisons idéales qui la bornent. Car Dieu ne pouvait pas lui donner tout sans en faire un Dieu; il fallait donc qu'il y eût des différents degrés dans la perfection des choses, et qu'il y eût aussi des limitations de toute sorte.

32. Cette considération servira aussi pour satisfaire à quelques philosophes modernes, qui vont jusqu'à dire que Dieu est le seul acteur. Il est vrai que Dieu est le seul dont l'action est pure et sans mélange de ce qu'on appelle *pâtir;* mais cela n'empêche pas que la créature n'ait part aux actions aussi, puisque l'*action de la créature* est une modification de sa substance qui en coule naturellement, et qui renferme une variation non-seulement dans les perfections que Dieu a communiquées à la créature, mais encore dans les limitations qu'elle y apporte d'elle-même, pour être ce qu'elle est. Ce qui fait voir aussi qu'il y a une distinction réelle entre la substance et ses modifications ou accidents, contre le sentiment de quelques modernes, et particulièrement de feu M. le duc de Buckingham, qui en a parlé dans un petit discours sur la religion, réimprimé depuis peu. Le mal est donc comme les ténèbres, et non-seulement l'ignorance, mais encore l'erreur et la malice consistent formellement dans une certaine espèce de privation. Voici un exemple de l'erreur, dont nous nous sommes déjà servis. Je vois une tour qui paraît ronde de loin, quoiqu'elle soit carrée. La pensée que la tour est ce qu'elle paraît coule naturellement de ce que je vois; et lorsque je m'arrête à cette pensée, c'est une affirmation, c'est un faux jugement: mais si je pousse l'examen, si quelque réflexion fait que je m'aperçois que les apparences me trompent, me voilà revenu de l'erreur. Demeurer dans un certain endroit, ou n'aller pas plus loin, ne se point aviser de quelque remarque, ce sont des privations.

33. Il en est de même à l'égard de la malice ou de la mauvaise volonté. La volonté tend au bien en général; elle doit aller vers la perfection qui nous convient, et la suprême perfection est en Dieu. Tous les plaisirs ont en eux-mêmes quelque sentiment de perfection; mais lorsqu'on se borne aux plaisirs des sens ou à d'autres, au préjudice de plus grands biens, comme de la santé, de la vertu, de l'union avec Dieu, de la félicité, c'est dans cette privation d'une tendance ultérieure que le défaut consiste. En général la perfection est positive, c'est une réalité absolue; le défaut est privatif, il vient de la limitation, et tend à des privations nouvelles. Ainsi c'est un dicton aussi véritable que vieux: ***bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu***; comme aussi celui qui porte: ***malum causam habet non efficientem, sed deficientem.*** Et j'espère qu'on concevra mieux le sens de ces axiomes, après ce que je viens de dire.

34. Le concours physique de Dieu et des créatures avec la volonté, contribue aussi aux difficultés qu'il y a sur la liberté. Je suis d'opinion que notre volonté n'est pas seulement exempte de la contrainte, mais encore de la nécessité. Aristote a déjà remarqué qu'il y a deux choses dans la liberté, savoir, la spontanéité et le choix; et c'est en quoi consiste notre empire sur nos actions. Lorsque nous agissons librement, on ne nous force pas, comme il arriverait, si l'on nous poussait dans un précipice, et si l'on nous jetait du haut en bas: et on ne nous empêche pas d'avoir l'esprit libre lorsque nous délibérons, comme il arriverait, si l'on nous donnait un breuvage qui nous ôtât le jugement. Il y a de la *contingence* dans mille actions de la nature; mais lorsque le jugement n'est point dans celui qui agit, il n'y a point de *liberté*. Et si nous avions un jugement qui ne fût accompagné d'aucune inclination à agir, notre âme serait un entendement sans volonté.

35. Il ne faut pas s'imaginer cependant que notre liberté consiste dans une indétermination

ou dans une *indifférence d'équilibre ;* comme s'il fallait être incliné également du côté du oui et du non, et du côté de différents partis, lorsqu'il y en a plusieurs à prendre. Cet équilibre en tout sens est impossible : car si nous étions également portés pour les partis A, B et C, nous ne pourrions pas être également portés pour A et pour non A. Cet équilibre est aussi absolument contraire à l'expérience, et quand on s'examinera, l'on trouvera qu'il y a toujours eu quelque cause ou raison qui nous a incliné vers le parti qu'on a pris, quoique bien souvent on ne s'aperçoive pas de ce qui nous meut; tout comme on ne s'aperçoit guère pourquoi en sortant d'une porte on a mis le pied droit avant le gauche, ou le gauche avant le droit.

36. Mais venons aux difficultés. Les philosophes conviennent aujourd'hui, que la vérité des futurs contingents est déterminée, c'est-à-dire que les futurs contingents sont futurs, ou bien qu'ils seront, qu'ils arriveront : car il est aussi sûr que le futur sera, qu'il est sûr que le passé a été. Il était déjà vrai il y a cent ans, que j'écrirais aujourd'hui; comme il sera vrai après cent ans, que j'ai écrit. Ainsi le contingent, pour être futur, n'est pas moins contingent; et la *détermination*, qu'on appellerait *certitude*, si elle était connue, n'est pas incompatible avec la contingence. On prend souvent le *certain* et le *déterminé* pour une même chose, parce qu'une vérité déterminée est en état de pouvoir être connue, de sorte qu'on peut dire que la *détermination* est une certitude objective.

37. Cette détermination vient de la nature même de la vérité, et ne saurait nuire à la liberté : mais il y a d'autres déterminations qu'on prend d'ailleurs, et premièrement de la prescience de Dieu, laquelle plusieurs ont crue contraire à la liberté. Car ils disent que ce qui est prévu ne peut pas manquer d'exister, et ils disent vrai; mais il ne s'ensuit pas qu'il soit nécessaire, car la *vérité nécessaire* est celle dont le contraire est impossible ou implique contradiction. Or cette vérité, qui porte que j'écrirai demain, n'est point de cette nature, elle n'est point nécessaire. Mais supposé que Dieu la prévoie, il est nécessaire qu'elle arrive; c'est-à-dire, la conséquence est nécessaire, savoir qu'elle existe, puisqu'elle a été prévue, car Dieu est infaillible : c'est ce qu'on appelle une *nécessité hypothétique*. Mais ce n'est pas de cette nécessité dont il s'agit : c'est une *nécessité absolue* qu'on demande, pour pouvoir dire qu'une action est nécessaire, qu'elle n'est point contingente, qu'elle n'est point l'effet d'un choix libre. Et d'ailleurs il est fort aisé de juger que la prescience en elle-même n'ajoute rien à la détermination de la vérité des futurs contingents, sinon que cette détermination est connue : ce qui n'augmente point la détermination, ou la *futurition* (comme on l'appelle) de ces événements, dont nous sommes convenus d'abord.

38. Cette réponse est sans doute fort juste, l'on convient que la prescience en elle-même ne rend point la vérité plus déterminée : elle est prévue parce qu'elle est déterminée, parce qu'elle est vraie; mais elle n'est pas vraie, parce qu'elle est prévue : et en cela la connaissance du futur n'a rien qui ne soit aussi dans la connaissance du passé ou du présent. Mais voici ce qu'un adversaire pourra dire : Je vous accorde que la prescience en elle-même ne rend point la vérité plus déterminée, mais c'est la cause de la prescience qui le fait. Car il faut bien que la prescience de Dieu ait son fondement dans la nature des choses, et ce fondement rendant la vérité *prédéterminée*, l'empêchera d'être contingente et libre.

39. C'est cette difficulté qui a fait naître deux partis : celui des *prédéterminateurs*, et celui des défenseurs de la *science moyenne*. Les dominicains et les augustiniens sont pour la prédétermination, les franciscains et les jésuites modernes sont plutôt pour la science moyenne. Ces deux partis ont éclaté vers le milieu du seizième siècle, et un peu après. Molina lui-même (qui est peut-être un des premiers avec Fonseca qui a mis ce point en système, et de qui les autres ont été appelés molinistes) dit dans le livre qu'il a fait de la concorde du libre arbitre avec la grâce, environ l'an 1570, que les docteurs espagnols (il entend principalement les thomistes), qui avaient écrit depuis vingt ans, ne trouvant point d'autre moyen d'expliquer comment Dieu pouvait avoir une science certaine des futurs contingents, avaient introduit les prédéterminations comme nécessaires aux actions libres.

40. Pour lui, il a cru avoir trouvé un autre moyen. Il considère qu'il y a trois objets de *la science divine*, les possibles, les événements actuels, et les événements conditionnels qui arriveraient en conséquence d'une certaine condition, si elle était réduite en acte. La science des possibilités est ce qui s'appelle *la science de simple intelligence;* celle des événements qui

arrivent actuellement dans la suite de l'univers, est appelée la *science de vision*. Et comme il y a une espèce de milieu entre le simple possible, et l'événement pur et absolu, savoir l'événement conditionnel, on pourra dire aussi, selon Molina, qu'il y a une *science moyenne* entre celle de la vision et celle de l'intelligence. On en apporte le fameux exemple de David qui demande à l'oracle divin, si les habitants de la ville de Kegila, où il avait dessein de se renfermer, le livreraient à Saül, en cas que Saül assiégeât la ville: Dieu répondit que oui, et là-dessus David prit un autre parti. Or quelques défenseurs de cette science considèrent, que Dieu prévoyant ce que les hommes feraient librement, en cas qu'ils fussent mis en telles ou telles circonstances, et sachant qu'ils useraient mal de leur libre arbitre, il décerne de leur refuser des grâces et des circonstances favorables : et il le peut décerner justement, puisque aussi bien ces circonstances et ces aides ne leur auraient de rien servi. Mais Molina se contente d'y trouver en général une raison des décrets de Dieu, fondée sur ce que la créature libre ferait en telles ou telles circonstances.

41. Je n'entre point dans tout le détail de cette controverse, il me suffit d'en donner un échantillon. Quelques anciens, dont saint Augustin et ses premiers disciples n'ont pas été contents, paraissent avoir eu des pensées assez approchantes de celles de Molina. Les thomistes et ceux qui s'appellent disciples de saint Augustin (mais que leurs adversaires appellent jansénistes) combattent cette doctrine philosophiquement et théologiquement. Quelques-uns prétendent que la science moyenne doit être comprise dans la science de simple intelligence. Mais la principale objection va contre le fondement de cette science. Car quel fondement peut avoir Dieu de voir ce que feraient les kegilites? Un simple acte contingent et libre n'a rien en soi qui puisse donner un principe de certitude, si ce n'est qu'on le considère comme prédéterminé par les décrets de Dieu, et par les causes qui en dépendent. Donc la difficulté qui se trouve dans les actions libres et actuelles, se trouvera aussi dans les actions libres conditionnelles, c'est-à-dire, Dieu ne les connaîtra que sous la condition de leurs causes et de ses décrets, qui sont les premières causes des choses. Et on ne pourra pas les en détacher pour connaître un événement contingent, d'une manière qui soit indépendante de la connaissance des causes. Donc il faudrait tout réduire à la prédétermination des décrets de Dieu, donc cette science moyenne (dira-t-on) ne remédiera à rien. Les théologiens qui professent d'être attachés à saint Augustin, prétendent aussi que le procédé des molinistes ferait trouver la source de la grâce de Dieu dans les bonnes qualités de l'homme, ce qu'ils jugent contraire à l'honneur de Dieu et à la doctrine de saint Paul.

42. Il serait long et ennuyeux d'entrer ici dans les répliques et dupliques qui se font de part et d'autre, et il suffira que j'explique comment je conçois qu'il y a du vrai des deux côtés. Pour cet effet je viens à mon principe d'une infinité de mondes possibles, représentés dans la région des vérités éternelles, c'est-à-dire, dans l'objet de l'intelligence divine, où il faut que tous les futurs conditionnels soient compris. Car le cas du siége de Kegila est d'un monde possible, *qui ne diffère du nôtre qu'en tout ce qui a liaison avec cette hypothèse*, et l'idée de ce monde possible représente ce qui arriverait en ce cas. Donc nous avons un principe de la science certaine des contingents futurs, soit qu'ils arrivent actuellement, soit qu'ils doivent arriver dans un certain cas. Car dans la *région* des possibles, ils sont représentés tels qu'ils sont, c'est-à-dire contingents libres. Ce n'est donc pas la prescience des futurs contingents, ni le fondement de la certitude de cette prescience, qui nous doit embarrasser, ou qui peut faire préjudice à la liberté. Et quand il serait vrai que les futurs contingents qui consistent dans les actions libres des créatures raisonnables, fussent entièrement indépendants des décrets de Dieu et des causes externes, il y aurait moyen de les prévoir : car Dieu les verrait tels qu'ils sont dans la région des possibles, avant qu'il décernât de les admettre à l'existence.

43. Mais si la prescience de Dieu n'a rien de commun avec la dépendance ou indépendance de nos actions libres, il n'en est pas de même de la préordination de Dieu, de ses décrets, et de la suite des causes que je crois toujours contribuer à la détermination de la volonté. Et si je suis pour les molinistes dans le premier point, je suis pour les prédéterminateurs dans le second, mais en observant toujours que la prédétermination ne soit point nécessitante. En un mot, je suis d'opinion que la volonté est toujours plus inclinée au parti qu'elle prend, mais qu'elle n'est jamais dans la nécessité de le prendre. Il est certain qu'elle prendra ce parti, mais il n'est

point nécessaire qu'elle le prenne. C'est à l'imitation de ce fameux dicton : *Astra inclinant, non necessitant;* quoiqu'ici le cas ne soit pas tout à fait semblable. Car l'événement où les astres portent (en parlant avec le vulgaire, comme s'il y avait quelque fondement dans l'astrologie) n'arrive pas toujours; au lieu que le parti vers lequel la volonté est plus inclinée ne manque jamais d'être pris. Aussi les astres ne feraient-ils qu'une partie des inclinations qui concourent à l'événement; mais quand on parle de la plus grande inclination de la volonté, on parle du résultat de toutes les inclinations; à peu près comme nous avons parlé ci-dessus de la volonté conséquente en Dieu, qui résulte de toutes les volontés antécédentes.

44. Cependant la certitude objective ou la détermination ne fait point la nécessité de la vérité déterminée. Tous les philosophes le reconnaissent, en avouant que la vérité des futurs contingents est déterminée, et qu'ils ne laissent pas de demeurer contingents. C'est que la chose n'impliquerait aucune contradiction en elle-même, si l'effet ne suivait; et c'est en cela que consiste la *contingence*. Pour mieux entendre ce point, il faut considérer qu'il y a deux grands principes de nos raisonnements; l'un est le *principe de la contradiction*, qui porte que de deux propositions contradictoires, l'une est vraie, l'autre fausse; l'autre *principe* est celui *de la raison déterminante ;* c'est que jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison *à priori*, pourquoi cela est existant plutôt que de toute autre façon. Ce grand principe a lieu dans tous les événements, et on ne donnera jamais un exemple contraire : et quoique le plus souvent ces raisons déterminantes ne nous soient pas assez connues, nous ne laissons pas d'entrevoir qu'il y en a. Sans ce grand principe, nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu, et nous perdrions une infinité de raisonnements très-justes et très-utiles, dont il est le fondement : et il ne souffre aucune exception, autrement sa force serait affaiblie. Aussi n'est-il rien de si faible que ces systèmes, où tout est chancelant et plein d'exceptions. Ce n'est pas le défaut de celui que j'approuve, où tout va par règles générales, qui tout au plus se limitent entre elles.

45. Il ne faut donc pas s'imaginer avec quelques scolastiques, qui donnent un peu dans la chimère, que les futurs contingents libres soient privilégiés contre cette règle générale de la nature des choses. Il y a toujours une raison prévalente qui porte la volonté à son choix, et il suffit pour conserver sa liberté, que cette raison incline, sans nécessiter. C'est aussi le sentiment de tous les anciens, de Platon, d'Aristote, de saint Augustin. Jamais la volonté n'est portée à agir, que par la représentation du bien, qui prévaut aux représentations contraires. On en convient même à l'égard de Dieu, des bons anges et des âmes bienheureuses; et l'on reconnaît qu'elles n'en sont pas moins libres. Dieu ne manque pas de choisir le meilleur, mais il n'est point contraint de le faire, et même il n'y a point de nécessité dans l'objet du choix de Dieu, car une autre suite des choses est également possible. C'est pour cela même que le choix est libre et indépendant de la nécessité, parce qu'il se fait entre plusieurs possibles, et que la volonté n'est déterminée que par la bonté prévalente de l'objet. Ce n'est donc pas un défaut par rapport à Dieu et aux saints : et au contraire ce serait un grand défaut, ou plutôt une absurdité manifeste, s'il en était autrement, même dans les hommes ici-bas, et s'ils étaient capables d'agir sans aucune raison inclinante. C'est de quoi on ne trouvera jamais aucun exemple, et lorsqu'on prend un parti par caprice, pour montrer sa liberté, le plaisir ou l'avantage qu'on croit trouver dans cette affectation, est une des raisons qui y porte.

46. Il y a donc une liberté de contingence ou en quelque façon d'indifférence, pourvu qu'on entende par l'*indifférence*, que rien ne nous nécessite pour l'un ou pour l'autre parti; mais il n'y a jamais d'*indifférence d'équilibre*, c'est-à-dire, où tout soit parfaitement égal de part et d'autre, sans qu'il y ait plus d'inclination vers un côté. Une infinité de grands et de petits mouvements internes et externes concourent avec nous, dont le plus souvent l'on ne s'aperçoit pas; et j'ai déjà dit que lorsqu'on sort d'une chambre, il y a telles raisons qui nous déterminent à mettre un tel pied devant, sans qu'on y réfléchisse. Car il n'y a pas partout un esclave, comme dans la maison de Trimalcion chez Pétrone, qui nous crie : Le pied droit devant. Tout ce que nous venons de dire s'accorde aussi parfaitement avec les maximes des philosophes, qui enseignent qu'une cause ne saurait agir, sans avoir une disposition à l'action; et c'est cette disposition qui contient une prédétermination, soit que l'agent l'ait reçue de dehors, ou qu'il l'ait eue en vertu de sa propre commission antérieure.

47. Ainsi on n'a point besoin de recourir, avec quelques nouveaux thomistes, à une prédétermination nouvelle immédiate de Dieu, qui fasse sortir la créature libre de son indifférence, et à un décret de Dieu de la prédéterminer, qui donne moyen à Dieu de connaître ce qu'elle fera : car il suffit que la créature soit prédéterminée par son état précédent, qui l'incline à un parti plus qu'à l'autre; et toutes ces liaisons des actions de la créature et de toutes les créatures étaient représentées dans l'entendement divin, et connues à Dieu par la science de la simple intelligence, avant qu'il eût décerné de leur donner l'existence. Ce qui fait voir que pour rendre raison de la prescience de Dieu, on se peut passer, tant de la science moyenne des molinistes, que de la prédétermination, telle qu'un Baunès, ou un Alvarez (auteurs d'ailleurs fort profonds) l'ont enseignée.

48. Par cette fausse idée d'une indifférence d'équilibre, les molinistes ont été fort embarrassés. On leur demandait non-seulement comment il était possible de connaître à quoi se déterminerait une cause absolument indéterminée, mais aussi comment il était possible qu'il en résultât enfin une détermination, dont il n'y a aucune source : car de dire avec Molina, que c'est le privilége de la cause libre, ce n'est rien dire, c'est lui donner le privilége d'être chimérique. C'est un plaisir de voir comment ils se tourmentent pour sortir d'un labyrinthe où il n'y a absolument aucune issue. Quelques-uns enseignent que c'est avant que la volonté se détermine virtuellement pour sortir de son état d'équilibre; et le père Louis de Dôle, dans son livre du concours de Dieu, cite des molinistes qui tâchent de se sauver par ce moyen : car ils sont contraints d'avouer qu'il faut que la cause soit disposée à agir. Mais ils n'y gagnent rien, ils ne font qu'éloigner la difficulté : car on leur demandera tout de même, comment la cause libre vient à se déterminer virtuellement. Ils ne sortiront donc jamais d'affaire, sans avouer qu'il y a une prédétermination dans l'état précédent de la créature libre, qui l'incline à se déterminer.

49. C'est ce qui fait aussi que *le cas de l'âne de Buridan entre deux prés*, également porté à l'un et à l'autre, est une fiction qui ne saurait avoir lieu dans l'univers, dans l'ordre de la nature, quoique M. Bayle soit dans un autre sentiment. Il est vrai, si le cas était possible, qu'il faudrait dire qu'il se laisserait mourir de faim : mais dans le fond, la question est sur l'impossible; à moins que Dieu ne produise la chose exprès. Car l'univers ne saurait être mi-parti par un plan tiré par le milieu de l'âne, coupé verticalement suivant sa longueur, en sorte que tout soit égal et semblable de part et d'autre; comme une ellipse et toute figure dans le plan, du nombre de celles que j'appelle *amphidextres*, pour être mi-partie ainsi, par quelque ligne droite que ce soit qui passe par son centre. Car ni les parties de l'univers, ni les viscères de l'animal, ne sont pas semblables, ni également situés de deux côtés de ce plan vertical. Il y aura donc toujours bien des choses dans l'âne et hors de l'âne, quoiqu'elles ne nous paraissent pas, qui le détermineront à aller d'un côté plutôt que de l'autre. Et quoique l'homme soit libre, ce que l'âne n'est pas, il ne laisse pas d'être vrai par la même raison, qu'encore dans l'homme le cas d'un parfait équilibre entre deux partis est impossible, et qu'un ange, ou Dieu au moins, pourrait toujours rendre raison du parti que l'homme a pris, en assignant une cause ou une raison inclinante, qui l'a porté véritablement à le prendre; quoique cette raison serait souvent bien composée et inconcevable à nous-mêmes, parce que l'enchaînement des causes liées les unes avec les autres va loin.

50. C'est pourquoi la raison que M. Descartes a alléguée, pour prouver l'indépendance de nos actions libres par un prétendu sentiment vif interne, n'a point de force. Nous ne pouvons pas sentir proprement notre indépendance, et nous ne nous apercevons pas toujours des causes, souvent imperceptibles, dont notre résolution dépend. C'est comme si l'aiguille aimantée prenait plaisir de se tourner vers le nord; car elle croirait tourner indépendamment de quelque autre cause, ne s'apercevant pas des mouvements insensibles de la matière magnétique. Cependant nous verrons plus bas en quel sens il est très-vrai que l'âme humaine est tout à fait son propre principe naturel par rapport à ses actions, dépendante d'elle-même, et indépendante de toutes les autres créatures.

51. Pour ce qui est de *la volition* même, c'est quelque chose d'impropre de dire qu'elle est un objet de la volonté libre. Nous voulons agir, à parler juste; et nous ne voulons point vouloir; autrement nous pourrions encore dire que nous voulons avoir la volonté de vouloir, et cela irait à l'infini. Nous ne suivons pas aussi toujours le dernier jugement de l'entendement pratique, en

nous déterminant à vouloir; mais nous suivons toujours, en voulant, le résultat de toutes les inclinations qui viennent, tant du côté des raisons, que des passions; ce qui se fait souvent sans un jugement exprès de l'entendement.

52. Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme, comme partout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'*automate spirituel*, quoique les actions contingentes en général, et les actions libres en particulier, ne soient point nécessaires pour cela d'une nécessité absolue, laquelle serait véritablement incompatible avec la contingence. Ainsi ni la futurition en elle-même, toute certaine qu'elle est, ni la prévision infaillible de Dieu, ni la prédetermination des causes, ni celle des décrets de Dieu, ne détruisent point cette contingence et cette liberté. On en convient à l'égard de la futurition et de la prévision, comme il a déjà été expliqué; et puisque le décret de Dieu consiste uniquement dans la résolution qu'il prend, après avoir comparé tous les mondes possibles, de choisir celui qui est le meilleur, et de l'admettre à l'existence par le mot tout-puissant de *fiat*, avec tout ce que ce monde contient; il est visible que ce décret ne change rien dans la constitution des choses, et qu'il les laisse telles qu'elles étaient dans l'état de pure possibilité, c'est-à-dire, qu'il ne change rien, ni dans leur essence ou nature, ni même dans leurs accidents, représentés déjà parfaitement dans l'idée de ce monde possible. Ainsi ce qui est contingent et libre, ne le demeure pas moins sous les décrets de Dieu, que sous la prévision.

53. Mais Dieu lui-même (dira-t-on) ne pourrait donc rien changer dans le monde? Assurément il ne pourrait pas à présent le changer, sauf sa sagesse, puisqu'il a prévu l'existence de ce monde et de ce qu'il contient, et même puisqu'il a pris cette résolution de le faire exister : car il ne saurait ni se tromper, ni se repentir, et il ne lui appartenait pas de prendre une résolution imparfaite qui regardât une partie, et non pas le tout. Ainsi tout étant réglé d'abord, c'est cette nécessité hypothétique seulement dont tout le monde convient, qui fait qu'après la prévision de Dieu, ou après sa résolution, rien ne saurait être changé : et cependant les événements en eux-mêmes demeurent contingents. Car (mettant à part cette supposition de la futurition de la chose, et de la prévision, ou de la résolution de Dieu, supposition qui met déjà en fait que la chose arrivera, et après laquelle il faut dire, *Unumquodque, quando est, oportet esse, aut unumquodque, siquidem erit, oportet futurum esse*), l'événement n'a rien en lui qui le rende nécessaire, et qui ne laisse concevoir que toute autre chose pouvait arriver au lieu de lui. Et quant à la liaison des causes avec les effets, elle inclinait seulement l'agent libre, sans le nécessiter, comme nous venons de l'expliquer : ainsi elle ne fait pas même une nécessité hypothétique, sinon en y joignant quelque chose de dehors, savoir cette maxime même, que l'inclination prévalente réussit toujours.

54. On dira aussi, que si tout est réglé, Dieu ne saurait donc faire des miracles. Mais il faut savoir que les miracles qui arrivent dans le monde, étaient aussi enveloppés et représentés comme possibles dans ce même monde, considéré dans l'état de pure possibilité; et Dieu qui les a faits depuis, a décerné dès lors de les faire, quand il a choisi ce monde. On objectera encore, que les vœux et les prières, les mérites et les démérites, les bonnes et les mauvaises actions ne servent de rien, puisque rien ne se peut changer. Cette objection embarrasse le plus le vulgaire, et cependant c'est un pur sophisme. Ces prières, ces vœux, ces bonnes ou mauvaises actions qui arrivent aujourd'hui, étaient déjà devant Dieu, lorsqu'il prit la résolution de régler les choses. Celles qui arrivent dans ce monde actuel, étaient représentées dans l'idée de ce même monde encore possible, avec leurs effets et leurs suites; elles y étaient représentées, attirant la grâce de Dieu, soit naturelle, soit surnaturelle, exigeant les châtiments, demandant les récompenses; tout comme il arrive effectivement dans ce monde, après que Dieu l'a choisi. La prière et la bonne action était dès lors une *cause* ou *condition idéale*, c'est-à-dire, une raison inclinante qui pouvait contribuer à la grâce de Dieu, ou à la récompense, comme elle le fait à présent d'une manière actuelle. Et comme tout est lié sagement dans le monde, il est visible que Dieu prévoyant ce qui arriverait librement, a réglé là-dessus encore le reste des choses par avance, ou (ce qui est la même chose) il a choisi ce monde possible, où tout était réglé de cette sorte.

55. Cette considération fait tomber en même temps ce qui était appelé des anciens *le sophisme paresseux* (λόγος ἄργος) qui concluait à ne rien faire : car (disait-on) si ce que je demande doit arriver, il arrivera, quand je ne ferais rien; et s'il ne doit point arriver, il n'arrivera jamais,

quelque peine que je prenne pour l'obtenir. On pourrait appeler cette nécessité, qu'on s'imagine dans les événements, détachée de leurs causes, *Fatum Mahometanum*, comme j'ai déjà remarqué ci-dessus, parce qu'on dit qu'un argument semblable fait que les Turcs n'évitent point les lieux où la peste fait ravage. Mais la réponse est toute prête; l'effet étant certain, la cause qui le produira l'est aussi; et si l'effet arrive, ce sera par une cause proportionnée. Ainsi votre paresse fera peut-être que vous n'obtiendrez rien de ce que vous souhaitez, et que vous tomberez dans les maux que vous auriez évités en agissant avec soin. L'on voit donc que *la liaison des causes avec les effets*, bien loin de causer une fatalité insupportable, fournit plutôt un moyen de la lever. Il y a un proverbe allemand qui dit, que la mort veut toujours avoir une cause; et il n'y a rien de si vrai. Vous mourrez ce jour-là (supposons que cela soit, et que Dieu le prévoie), oui, sans doute; mais ce sera parce que vous ferez ce qui vous y conduira. Il en est de même des châtiments de Dieu, qui dépendent aussi de leurs causes, et il sera à propos de rapporter à cela ce passage fameux de salut Ambroise (in cap. I. Lucæ), *Novit Dominus mutare sententiam, si tu noveris mutare delictum*, qui ne doit pas être entendu de la réprobation, mais de la commination, comme celle que Jonas fit de la part de Dieu aux Ninivites. Et ce dicton vulgaire, *Si non es prædestinatus, fac ut prædestineris*, ne doit pas être pris à la lettre, son véritable sens étant que celui qui doute s'il est prédestiné, n'a qu'à faire ce qu'il faut pour l'être par la grâce de Dieu. Le sophisme, qui conclut de ne se mettre en peine de rien, sera peut-être utile quelquefois pour porter certaines gens à aller tête baissée au danger; et on l'a dit particulièrement des soldats turcs : mais il semble que le Maslach y a plus de part que ce sophisme; outre que cet esprit déterminé des Turcs s'est fort démenti de nos jours.

56. Un savant médecin de Hollande, nommé Jean de Beverwick, a eu la curiosité d'écrire *de Termino vitæ*, et d'amasser plusieurs réponses, lettres et discours de quelques savants hommes de son temps sur ce sujet. Ce recueil est imprimé, où il est étonnant de voir combien souvent on y prend le change, et comment on a embarrassé un problème, qui à le bien prendre est le plus aisé du monde. Qu'on s'étonne après cela qu'il y ait un grand nombre de doutes, dont le genre humain ne puisse sortir. La vérité est qu'on aime à s'égarer, et que c'est une espèce de promenade de l'esprit, qui ne veut point s'assujettir à l'attention, à l'ordre, aux règles. Il semble que nous sommes si accoutumés au jeu et au badinage, que nous nous jouons jusque dans les occupations les plus sérieuses, et quand nous y pensons le moins.

57. Je crains que dans la dernière dispute entre des théologiens de la confession d'Augsbourg *de Termino pœnitentiæ peremptorio*, qui a produit tant de traités en Allemagne, il ne se soit aussi glissé quelque mal-entendu, mais d'une autre nature. Les termes prescrits par les lois sont appelés *fatalia* chez les jurisconsultes. On peut dire en quelque façon que le *terme péremptoire*, prescrit à l'homme pour se repentir et se corriger, est certain auprès de Dieu, auprès de qui tout est certain. Dieu sait quand un pécheur sera si endurci, qu'après cela il n'y aura plus rien à faire pour lui; non pas qu'il ne soit possible qu'il fasse pénitence, ou qu'il faille que la grâce suffisante lui soit refusée après un certain terme, grâce qui ne manque jamais; mais parce qu'il y aura un temps, après lequel il n'approchera plus des voies du salut. Mais nous n'avons jamais de marques certaines pour connaître ce terme, et nous n'avons jamais droit de tenir un homme absolument pour abandonné : ce serait exercer un jugement téméraire. Il vaut mieux être toujours en droit d'espérer, et c'est en cette occasion et en mille autres, où notre ignorance est utile.

Prudens futuri temporis exitum
Caliginosa nocte premit Deus.

58. Tout l'avenir est déterminé, sans doute : mais comme nous ne savons pas comment il l'est, ni ce qui est prévu ou résolu, nous devons faire notre devoir, suivant la raison que Dieu nous a donnée, et suivant les règles qu'il nous a prescrites; et après cela nous devons avoir l'esprit en repos, et laisser à Dieu lui-même le soin du succès; car il ne manquera jamais de faire ce qui se trouvera le meilleur, non-seulement pour le général, mais aussi en particulier pour ceux qui ont une véritable confiance en lui, c'est-à-dire, une confiance qui ne diffère en rien d'une piété véritable, d'une foi vive, et d'une charité ardente, et qui ne nous laisse rien omettre de ce qui peut dépendre de nous par rapport à notre devoir, et à son service. Il est vrai que nous ne pouvons pas lui *rendre service*, car il n'a besoin de rien : mais c'est le *servir* dans notre

langage, quand nous tâchons d'exécuter *sa volonté présomptive*, en concourant au bien que nous connaissons, et où nous pouvons contribuer; car nous devons toujours présumer qu'il y est porté, jusqu'à ce que l'événement nous fasse voir qu'il a eu de plus fortes raisons, quoique peut-être elles nous soient inconnues, qui l'ont fait postposer ce bien que nous cherchions, à quelque autre plus grand qu'il s'est proposé lui-même, et qu'il n'aura point manqué ou ne manquera pas d'effectuer.

59. Je viens de montrer comment l'action de la volonté dépend de ses causes; qu'il n'y a rien de si convenable à la nature humaine que cette dépendance de nos actions, et qu'autrement on tomberait dans une fatalité absurde et insupportable, c'est-à-dire dans le *Fatum Mahometanum*, qui est le pire de tous, parce qu'il renverse la prévoyance et le bon conseil. Cependant il est bon de faire voir comment cette dépendance des actions volontaires n'empêche pas qu'il n'y ait dans le fond des choses une *spontanéité* merveilleuse en nous, laquelle dans un certain sens rend l'âme dans ses résolutions indépendante de l'*influence physique* de toutes les autres créatures. Cette spontanéité peu connue jusqu'ici, qui élève notre empire sur nos actions autant qu'il est possible, est une suite du *système de l'harmonie préétablie*, dont il est nécessaire de donner quelque explication ici. Les philosophes de l'école croyaient qu'il y avait une influence physique réciproque entre le corps et l'âme: mais depuis qu'on a bien considéré que la pensée et la masse étendue n'ont aucune liaison ensemble, et que ce sont des créatures qui diffèrent *toto genere*, plusieurs modernes ont reconnu qu'il n'y a aucune *communication physique* entre l'âme et le corps, quoique la *communication métaphysique* subsiste toujours, qui fait que l'âme et le corps composent un même *suppôt*, ou ce qu'on appelle une *personne*. Cette communication physique, s'il y en avait, ferait que l'âme changerait le degré de la vitesse et la ligne de direction de quelques mouvements qui sont dans le corps, et que *vice versâ* le corps changerait la suite des pensées qui sont dans l'âme. Mais on ne saurait tirer cet effet d'aucune notion qu'on conçoive dans le corps et dans l'âme; quoique rien ne nous soit mieux connu que l'âme, puisqu'elle nous est intime, c'est-à-dire, intime à elle-même.

60. M. Descartes a voulu capituler, et faire dépendre de l'âme une partie de l'action du corps. Il croyait savoir une règle de la nature, qui porte, selon lui, que la même quantité de mouvement se conserve dans les corps. Il n'a pas jugé possible que l'influence de l'âme violât cette loi des corps, mais il a cru que l'âme pourrait pourtant avoir le pouvoir de changer la direction des mouvements qui se font dans le corps; à peu près comme un cavalier, quoiqu'il ne donne point de force au cheval qu'il monte, ne laisse pas de le gouverner en dirigeant cette force du côté que bon lui semble. Mais comme cela se fait par le moyen du frein, du mors, des éperons, et d'autres aides matérielles, on conçoit comment cela se peut; mais il n'y a point d'instruments dont l'âme se puisse servir pour cet effet, rien enfin ni dans l'âme, ni dans le corps, c'est-à-dire, ni dans la pensée, ni dans la masse, qui puisse servir à expliquer ce changement de l'un par l'autre. En un mot, que l'âme change la quantité de la force, et qu'elle change la ligne de la direction, ce sont deux choses également inexplicables.

61. Outre qu'on a découvert deux vérités importantes sur ce sujet, depuis M. Descartes: la première est, que la quantité de la force absolue qui se conserve en effet, est différente de la quantité de mouvement, comme j'ai démontré ailleurs. La seconde découverte est, qu'il se conserve encore la même direction dans tous les corps ensemble qu'on suppose agir entre eux, de quelque manière qu'ils se choquent. Si cette règle avait été connue de M. Descartes, il aurait rendu la direction des corps aussi indépendante de l'âme, que leur force; et je crois que cela l'aurait mené tout droit à l'hypothèse de l'harmonie préétablie, où ces mêmes règles m'ont mené. Car outre que l'influence physique de l'une de ces substances sur l'autre est inexplicable, j'ai considéré que sans un dérangement entier des lois de la nature, l'âme ne pouvait agir physiquement sur le corps. Et je n'ai pas cru qu'on pût écouter ici des philosophes, très-habiles d'ailleurs, qui font venir un dieu comme dans une machine de théâtre, pour faire le dénoûment de la pièce, en soutenant que Dieu s'emploie tout exprès pour remuer les corps comme l'âme le veut, et pour donner des perceptions à l'âme comme le corps le demande; d'autant que ce *système*, qu'on appelle celui des *causes occasionnelles* (parce qu'il enseigne que Dieu agit sur le corps à l'occasion de l'âme, et *vice versâ*), outre qu'il introduit des miracles perpétuels pour faire le commerce de ces deux

substances, ne sauve pas le dérangement des lois naturelles, établies dans chacune de ces mêmes substances, que leur influence mutuelle causerait dans l'opinion commune.

62. Ainsi étant d'ailleurs persuadé du principe de l'*harmonie* en général, et par conséquent de la *préformation* et de l'harmonie préétablie de toutes choses entre elles, entre la nature et la grâce, entre les décrets de Dieu et nos actions prévues, entre toutes les parties de la matière, et même entre l'avenir et le passé, le tout conformément à la souveraine sagesse de Dieu, dont les ouvrages sont les plus harmoniques qu'il soit possible de concevoir; je ne pouvais manquer de venir à ce système, qui porte que Dieu a créé l'âme d'abord de telle façon, qu'elle doit se produire et se représenter par ordre ce qui se passe dans le corps; et le corps aussi de telle façon, qu'il doit faire de soi-même ce que l'âme ordonne. De sorte que les lois, qui lient les pensées de l'âme dans l'ordre des causes finales et suivant l'évolution des perceptions, doivent produire des images qui se rencontrent et s'accordent avec les impressions des corps sur nos organes; et que les lois des mouvements dans le corps, qui s'entre-suivent dans l'ordre des causes efficientes, se rencontrent aussi et s'accordent tellement avec les pensées de l'âme, que le corps est porté à agir dans le temps que l'âme le veut.

63. Et bien loin que cela fasse préjudice à la liberté, rien n'y saurait être plus favorable. Et monsieur Jaquelot a très-bien montré dans son livre de la Conformité de la Raison et de la Foi, que c'est comme si celui qui sait tout ce que j'ordonnerai à un valet le lendemain tout de long du jour, faisait un automate qui ressemblât parfaitement à ce valet, et qui exécutât demain à point nommé tout ce que j'ordonnerais; ce qui ne m'empêcherait pas d'ordonner librement tout ce qui me plairait, quoique l'action de l'automate qui me servirait, ne tiendrait rien du libre.

64. D'ailleurs tout ce qui se passe dans l'âme ne dépendant que d'elle, selon ce système; et son état suivant ne venant que d'elle et de son état présent; comment lui peut-on donner une plus grande *indépendance?* Il est vrai qu'il reste encore quelque imperfection dans la constitution de l'âme. Tout ce qui arrive à l'âme dépend d'elle, mais il ne dépend pas toujours de sa volonté; ce serait trop. Il n'est pas même toujours connu de son entendement, ou aperçu distinctement. Car il y a en elle non-seulement un ordre de perceptions distinctes, qui fait son empire, mais encore une suite de perceptions confuses ou de passions, qui fait son esclavage: et il ne faut pas s'en étonner; l'âme serait une divinité, si elle n'avait que des perceptions distinctes. Elle a cependant quelque pouvoir encore sur ces perceptions confuses, bien que d'une manière indirecte; car quoiqu'elle ne puisse changer ses passions sur-le-champ, elle peut y travailler de loin avec assez de succès, et se donner des passions nouvelles, et même des habitudes. Elle a même un pouvoir semblable sur les perceptions plus distinctes, se pouvant donner indirectement des opinions et des volontés, et s'empêcher d'en avoir de telles ou telles, et suspendre ou avancer son jugement. Car nous pouvons chercher des moyens par avance, pour nous arrêter dans l'occasion sur le pas glissant d'un jugement téméraire; nous pouvons trouver quelque incident pour différer notre résolution, lors même que l'affaire paraît prête à être jugée; et quoique notre opinion et notre acte de vouloir ne soient pas directement des objets de notre volonté (comme je l'ai déjà remarqué), on ne laisse pas de prendre quelquefois des mesures pour vouloir, et même pour croire avec le temps, ce qu'on ne veut ou ne croit pas présentement. Tant est grande la profondeur de l'esprit de l'homme.

65. Enfin pour conclure ce point de la *spontanéité*, il faut dire que prenant les choses à la rigueur, l'âme a en elle le principe de toutes ses actions, et même de toutes ses passions; et que le même est vrai dans toutes les substances simples, répandues par toute la nature, quoiqu'il n'y ait de liberté que dans celles qui sont intelligentes. Cependant dans le sens populaire, en parlant suivant les apparences, nous devons dire que l'âme dépend en quelque manière du corps et des impressions des sens; à peu près comme nous parlons avec Ptolomée et Tycho dans l'usage ordinaire, et pensons avec Copernic, quand il s'agit du lever ou du coucher du soleil.

66. On peut pourtant donner un sens véritable et philosophique à cette *dépendance mutuelle*, que nous concevons entre l'âme et le corps. C'est que l'une de ces substances dépend de l'autre idéalement, en tant que la raison de ce qui se fait dans l'une, peut être rendue par ce qui est dans l'autre; ce qui a déjà eu lieu dans les décrets de Dieu, dès lors que Dieu a réglé par avance l'harmonie qu'il y aurait entre elles. Comme cet automate, qui ferait la fonction de valet, dépendrait de moi idéalement, en vertu de la science de celui qui, prévoyant mes ordres

futurs, l'aurait rendu capable de me servir à point nommé pour tout le lendemain. La connaissance de mes volontés futures aurait mû ce grand artisan, qui aurait formé ensuite l'automate: mon influence serait objective, et la sienne physique. Car en tant que l'âme a de la perfection, et des pensées distinctes, Dieu a accommodé le corps à l'âme, et a fait par avance que le corps est poussé à exécuter ses ordres; et en tant que l'âme est imparfaite, et que ses perceptions sont confuses, Dieu a accommodé l'âme au corps, en sorte que l'âme se laisse incliner par les passions qui naissent des représentations corporelles : ce qui fait le même effet, et la même apparence, que si l'un dépendait de l'autre immédiatement, et par le moyen d'une influence physique. Et c'est proprement par ses pensées confuses, que l'âme représente les corps qui l'environnent. Et la même chose se doit entendre de tout ce que l'on conçoit des actions des substances simples les unes sur les autres. C'est que chacune est censée agir sur l'autre à mesure de sa perfection, quoique ce ne soit qu'idéalement et dans les raisons des choses, en ce que Dieu a réglé d'abord une substance sur l'autre, selon la perfection ou l'imperfection qu'il y a dans chacune : bien que l'action et la passion soient toujours mutuelles dans les créatures, parce qu'une partie des raisons qui servent à expliquer distinctement ce qui se fait, et qui ont servi à le faire exister, est dans l'une de ces substances, et une autre partie de ces raisons est dans l'autre; les perfections et les imperfections étant toujours mêlées et partagées. C'est ce qui nous fait attribuer l'*action* à l'une et la *passion* à l'autre.

67. Mais enfin, quelque dépendance qu'on conçoive dans les actions volontaires, et quand même il y aurait une nécessité absolue et mathématique (ce qui n'est pas), il ne s'ensuivrait pas qu'il n'y aurait pas autant de liberté qu'il en faudrait pour rendre les récompenses et les peines justes et raisonnables. Il est vrai qu'on parle vulgairement, comme si la nécessité de l'action faisait cesser tout mérite et tout démérite, tout droit de louer et de blâmer, de récompenser et de punir; mais il faut avouer que cette conséquence n'est point absolument juste. Je suis très-éloigné des sentiments de Bradwardin, de Wiclef, de Hobbes et de Spinosa, qui enseignent, ce semble, cette nécessité toute mathématique, que je crois avoir suffisamment réfutée, et peut-être plus clairement qu'on n'a coutume de faire : cependant il faut toujours rendre témoignage à la vérité, et ne point imputer à un dogme ce qui ne s'ensuit point. Outre que ces arguments prouvent trop, puisqu'ils en prouveraient autant contre la nécessité hypothétique, et justifieraient le sophisme paresseux. Car la nécessité absolue de la suite des causes n'ajouterait rien en cela à la certitude infaillible d'une nécessité hypothétique.

68. Premièrement donc il faut convenir, qu'il est permis de tuer un furieux, quand on ne peut s'en défendre autrement. On avouera aussi qu'il est permis, et même souvent nécessaire de détruire des animaux venimeux ou fort nuisibles, quoiqu'ils ne soient pas tels par leur faute.

69. Secondement, on inflige des peines à une bête, quoique destituée de raison et de liberté, quand on juge que cela peut servir à la corriger; c'est ainsi qu'on punit les chiens et les chevaux, et cela avec beaucoup de succès. Les récompenses ne nous servent pas moins pour gouverner les animaux, et quand un animal a faim, la nourriture qu'on lui donne lui fait faire ce qu'on n'obtiendrait jamais autrement de lui.

70. Troisièmement, on infligerait encore aux bêtes des peines capitales (où il ne s'agit plus de la correction de la bête qu'on punit), si cette peine pouvait servir d'exemple, ou donner de la terreur aux autres, pour les faire cesser de mal faire. Rorarius, dans son livre de la Raison des bêtes, dit qu'on crucifiait les lions en Afrique, pour éloigner les autres lions des villes et des lieux fréquentés; et qu'il avait remarqué en passant par le pays de Juliers, qu'on y pendait les loups, pour mieux assurer les bergeries. Il y a des gens dans les villages qui clouent des oiseaux de proie aux portes des maisons, dans l'opinion que d'autres oiseaux semblables n'y viendront pas si facilement. Et ces procédures seraient toujours bien fondées, si elles servaient.

71. Donc, en quatrième lieu, puisqu'il est sûr et expérimenté, que la crainte des châtiments et l'espérance des récompenses sert à faire abstenir les hommes du mal, et les oblige à tâcher de bien faire, on aurait raison et droit de s'en servir, quand même les hommes agiraient nécessairement par quelque espèce de nécessité que ce pourrait être. On objectera, que si le bien ou le mal est nécessaire, il est inutile de se servir des moyens de l'obtenir, ou de l'empêcher : mais la réponse a déjà été donnée ci-dessus contre le sophisme paresseux. Si le bien ou le mal était nécessaire sans ces moyens, ils seraient inutiles; mais il n'en est pas ainsi. Ces biens et ces maux

n'arrivent que par l'assistance de ces moyens, et si ces événements étaient nécessaires, les moyens seraient une partie des causes qui les rendraient nécessaires; puisque l'expérience nous apprend que souvent la crainte ou l'espérance empêche le mal, on avance le bien. Cette objection ne diffère donc presque en rien du sophisme paresseux qu'on oppose à la certitude, aussi bien qu'à la nécessité des événements futurs. De sorte qu'on peut dire que ces objections combattent également contre la nécessité hypothétique, et contre la nécessité absolue, et qu'elles prouvent autant contre l'une que contre l'autre, c'est-à-dire, rien du tout.

72. Il y a eu une grande dispute entre l'évêque Bramhall et M. Hobbes, qui avait commencé quand ils étaient tous deux à Paris, et qui fut continuée après leur retour en Angleterre; on en trouve toutes les pièces recueillies dans un volume in-quarto publié à Londres l'an 1656. Elles sont toutes en anglais, et n'ont point été traduites, que je sache, ni insérées dans le recueil des œuvres latines de M. Hobbes. J'avais lu autrefois ces pièces, et je les ai recouvrées depuis; et j'avais remarqué d'abord qu'il n'avait point prouvé du tout la nécessité absolue de toutes choses, mais qu'il avait fait voir assez, que la nécessité ne renverserait point toutes les règles de la justice divine ou humaine, et n'empêcherait point entièrement l'exercice de cette vertu.

73. Il y a pourtant une espèce de justice et une certaine sorte de récompenses et de punitions, qui ne paraît pas si applicable à ceux qui agiraient par une nécessité absolue, s'il y en avait. C'est cette espèce de justice qui n'a point pour but l'amendement, ni l'exemple, ni même la réparation du mal. Cette justice n'est fondée que dans la convenance, qui demande une certaine satisfaction pour l'expiation d'une mauvaise action. Les sociniens, Hobbes et quelques autres, n'admettent point cette justice punitive, qui est proprement vindicative, et que Dieu s'est réservée en bien des rencontres, mais qu'il ne laisse pas de communiquer à ceux qui ont droit de gouverner les autres, et qu'il exerce par leur moyen, pourvu qu'ils agissent par raison, et non par passion. Les sociniens la croient être sans fondement; mais elle est toujours fondée dans un rapport de convenance, qui contente non-seulement l'offensé, mais encore les sages qui la voient, comme une belle musique ou bien une bonne architecture contente les esprits bien faits. Et le sage législateur ayant menacé, et ayant, pour ainsi dire, promis un châtiment, il est de sa constance de ne pas laisser l'action entièrement impunie, quand même la peine ne servirait plus à corriger personne. Mais quand il n'aurait rien promis, c'est assez qu'il y a une convenance qui l'aurait pu porter à faire cette promesse; puisque aussi bien le sage ne promet que ce qui est convenable. Et on peut même dire qu'il y a ici un certain dédommagement de l'esprit, que le désordre offenserait, si le châtiment ne contribuait à rétablir l'ordre. On peut encore consulter ce que Grotius a écrit contre les sociniens, de la satisfaction de Jésus-Christ, et ce que Crellius y a répondu.

74. C'est ainsi que les peines des damnés continuent, lors même qu'elles ne servent plus à détourner du mal; et que de même les récompenses des bienheureux continuent, lors même qu'elles ne servent plus à confirmer dans le bien. On peut dire cependant que les damnés s'attirent toujours de nouvelles douleurs par de nouveaux péchés, et que les bienheureux s'attirent toujours de nouvelles joies par de nouveaux progrès dans le bien : l'un et l'autre étant fondé sur le *principe de la convenance*, qui a fait que les choses ont été réglées en sorte que la mauvaise action se doit attirer un châtiment. Car il y a lieu de juger suivant le parallélisme des deux règnes, de celui des causes finales, et de celui des causes efficientes, que Dieu a établi dans l'univers une connexion entre la peine ou la récompense, et entre la mauvaise ou la bonne action, en sorte que la première soit toujours attirée par la seconde, et que la vertu et le vice se procurent leur récompense et leur châtiment, en conséquence de la suite naturelle des choses, qui contient encore une autre espèce d'harmonie préétablie, que celle qui paraît dans le commerce de l'âme et du corps. Car enfin, tout ce que Dieu fait est harmonique en perfection, comme j'ai déjà remarqué. Peut-être donc que cette convenance cesserait par rapport à ceux qui agiraient sans la véritable liberté, exempte de la nécessité absolue; et qu'en ce cas la seule justice corrective aurait lieu, et point la justice vindicative. C'est le sentiment du célèbre Conrigius, dans une dissertation qu'il a publiée de ce qui est juste. Et en effet, les raisons dont Pomponace s'est déjà servi dans son livre du destin, pour prouver l'utilité des châtiments et des récompenses, quand même tout arriverait dans nos actions par une fatale nécessité, ne regardent que l'amendement,

et point la satisfaction, κόλασιν, οὐ τιμωρίαν. Aussi n'est-ce que par manière d'appareil qu'on détruit les animaux complices de certains crimes, comme on rase les maisons des rebelles, c'est-à-dire, pour donner de la terreur. Ainsi c'est un acte de la justice corrective, où la justice vindicative n'a point de part.

75. Mais nous ne nous amuserons pas maintenant à discuter une question plus curieuse que nécessaire, puisque nous avons assez montré qu'il n'y a point de telle nécessité dans les actions volontaires. Cependant il a été bon de faire voir que la seule *liberté imparfaite*, c'est-à-dire, qui est exempte seulement de la contrainte, suffirait pour fonder cette espèce de châtiments et de récompenses, qui tendent à l'évitation du mal et à l'amendement. L'on voit aussi par là que quelques gens d'esprit, qui se persuadent que tout est nécessaire, ont tort de dire que personne ne doit être loué, ni blâmé, récompensé ni puni. Apparemment ils ne le disent que pour exercer leur bel esprit; le prétexte est, que tout étant nécessaire, rien ne serait en notre pouvoir. Mais ce prétexte est mal fondé; les actions nécessaires seraient encore en notre pouvoir, au moins en tant que nous pourrions les faire ou les omettre, lorsque l'espérance ou la crainte de la louange, ou du blâme, du plaisir, ou de la douleur, y porteraient notre volonté : soit qu'elles l'y portassent nécessairement, soit qu'en l'y portant elles laissassent également la spontanéité, la contingence et la liberté en leur entier. De sorte que les louanges et les blâmes, les récompenses et les châtiments garderaient toujours une grande partie de leur usage, quand même il y aurait une véritable nécessité dans nos actions. Nous pouvons louer et blâmer encore les bonnes et les mauvaises qualités naturelles, où la volonté n'a point de part, dans un diamant, dans un homme : et celui qui a dit de Caton d'Utique qu'il agissait vertueusement par la bonté de son naturel, et qu'il lui était impossible d'en user autrement, a cru le louer davantage.

76. Les difficultés auxquelles nous avons tâché de satisfaire jusqu'ici ont été presque toutes communes à la théologie naturelle, et à la révélée. Maintenant il sera nécessaire de venir à ce qui regarde un point révélé, qui est l'élection ou la réprobation des hommes, avec l'économie ou l'emploi de la grâce divine par rapport à ces actes de la miséricorde ou de la justice de Dieu. Mais lorsque nous avons répondu aux objections précédentes, nous avons ouvert un chemin pour satisfaire à celles qui restent. Ce qui confirme la remarque que nous avons faite ci-dessus (*Discours prélimin.*, § 43), qu'il y a plutôt un combat entre les vraies raisons de la théologie naturelle et les fausses raisons des apparences humaines, qu'il n'y en a entre la foi révélée et la raison. Car il n'y a presque aucune difficulté contre la révélation sur cette matière, qui soit nouvelle, et qui ne tire son origine de celles qu'on peut objecter aux vérités connues par la raison.

77. Or, comme les théologiens presque de tous les partis sont partagés entre eux sur cette matière de la prédestination et de la grâce, et font souvent des réponses différentes aux mêmes objections, suivant leurs principes divers, on ne saurait se dispenser de toucher aux différends qui sont en vogue entre eux. L'on peut dire en général que les uns considèrent Dieu d'une manière plus métaphysique, et les autres d'une manière plus morale; et l'on a remarqué déjà autrefois que les contreremontrants prenaient le premier parti et les remontrants le second. Mais pour bien faire, il faut également soutenir d'un côté l'indépendance de Dieu et la dépendance des créatures ; et de l'autre côté, la justice et la bonté de Dieu, qui le fait dépendre de soi-même, sa volonté, de son entendement, de sa sagesse.

78. Quelques auteurs habiles et bien intentionnés voulant représenter la force des raisons des deux partis principaux, pour leur persuader une tolérance mutuelle, jugent que toute la controverse se réduit à ce point capital, savoir quel a été le but principal de Dieu en faisant ses décrets par rapport à l'homme; s'il les a faits uniquement pour établir sa gloire, en manifestant ses attributs, et en formant, pour y parvenir, le grand projet de la création et de la providence; ou s'il a eu égard plutôt aux mouvements volontaires des substances intelligentes, qu'il avait dessein de créer, en considérant ce qu'elles voudraient et feraient dans les differentes circonstances et situations où il les pourrait mettre; afin de prendre une résolution convenable là-dessus. Il me paraît que les deux réponses qu'on donne ainsi à cette grande question, comme opposées entre elles, sont aisées à concilier; et que par conséquent les partis seraient d'accord entre eux dans le fond, sans qu'il y eût besoin de tolérance, si tout se réduisait à ce point. A la vérité, Dieu formant le dessein de créer le monde, s'est proposé uniquement de manifester

et de communiquer ses perfections de la manière la plus efficace et la plus digne de sa grandeur, de sa sagesse et de sa bonté. Mais cela même l'a engagé à considérer toutes les actions des créatures encore dans l'état de possibilité, pour former le projet le plus convenable. Il est comme un grand architecte, qui se propose pour but la satisfaction ou la gloire d'avoir bâti un beau palais, et qui considère tout ce qui doit entrer dans ce bâtiment ; la forme et les matériaux, la place, la situation, les moyens, les ouvriers, la dépense, avant qu'il prenne une entière résolution. Car un sage en formant ses projets ne saurait détacher la fin des moyens ; il ne se propose point de fin, sans savoir s'il y a des moyens d'y parvenir.

79. Je ne sais s'il y a peut-être encore des gens qui s'imaginent que Dieu étant le maître absolu de toutes choses, on peut en inférer que tout ce qui est hors de lui, lui est indifférent ; qu'il s'est regardé seulement soi-même, sans se soucier des autres ; et qu'ainsi il a rendu les uns heureux et les autres malheureux, sans aucun sujet, sans choix, sans raison. Mais enseigner cela de Dieu, ce serait lui ôter la sagesse et la bonté. Et il suffit que nous remarquions qu'il se regarde soi-même, et qu'il ne néglige rien de ce qu'il se doit, pour que nous jugions qu'il regarde aussi ses créatures, et qu'il les emploie de la manière la plus conforme à l'ordre. Car plus un grand et bon prince aura soin de sa gloire, plus il pensera à rendre ses sujets heureux, quand même il serait le plus absolu de tous les monarques, et quand ses sujets seraient des esclaves nés, des hommes propres (comme parlent les jurisconsultes), des gens entièrement soumis au pouvoir arbitraire. Calvin même, et quelques autres des plus grands défenseurs du décret absolu, ont fort bien déclaré que Dieu a eu *de grandes et de justes raisons* de son élection et de la dispensation de ses grâces, quoique ces raisons nous soient inconnues en détail ; et il faut juger charitablement que les plus rigides prédestinateurs ont trop de raison et trop de piété pour s'éloigner de ce sentiment.

80. Il n'y aura donc point de controverse à agiter là-dessus (comme je l'espère) avec des gens tant soit peu raisonnables. Mais il y en aura toujours beaucoup encore entre ceux qu'on appelle universalistes et particularistes, par rapport à ce qu'ils enseignent de la grâce et de la volonté de Dieu. Cependant, j'ai quelque penchant à croire qu'au moins la dispute si échauffée entre eux sur la volonté de Dieu de sauver tous les hommes, et sur ce qui en dépend (quand on sépare celle *de auxiliis*, ou de l'assistance de la grâce), consiste plutôt dans les expressions que dans les choses. Car il suffit de considérer que Dieu, et tout autre sage bienfaisant, est incliné à tout bien qui est faisable, et que cette inclination est proportionnée à l'excellence de ce bien ; et cela (prenant l'objet précisément, et en soi), par une *volonté antécédente*, comme on l'appelle, mais qui n'a pas toujours son entier effet ; parce que ce sage doit avoir encore beaucoup d'autres inclinations. Ainsi c'est le résultat de toutes les inclinations ensemble, qui fait sa volonté pleine et décrétoire, comme nous l'avons expliqué ci-dessus. On peut donc fort bien dire avec les anciens, que Dieu veut sauver tous les hommes suivant sa volonté antécédente, et non pas suivant sa volonté conséquente, qui ne manque jamais d'avoir son effet. Et si ceux qui nient cette volonté universelle ne veulent point permettre que l'inclination antécédente soit appelée une volonté, ils ne s'embarrassent que d'une question de nom.

81. Mais il y a une question plus réelle à l'égard de la prédestination à la vie éternelle, et de toute autre destination de Dieu, savoir si cette destination est absolue ou respective. Il y a destination au bien et au mal : et comme le mal est moral ou physique, les théologiens de tous les partis conviennent qu'il n'y a point de destination au mal moral ; c'est-à-dire, que personne n'est destiné à pécher. Quant au plus grand mal physique qui est la damnation, l'on peut distinguer entre destination et prédestination, car la prédestination paraît renfermer en soi une destination absolue et antérieure à la considération des bonnes ou des mauvaises actions de ceux qu'elle regarde. Ainsi on peut dire que les réprouvés sont *destinés* à être damnés, parce qu'ils sont connus impénitents. Mais on ne peut pas si bien dire que les réprouvés sont *prédestinés* à la damnation, car il n'y a point de réprobation absolue, son fondement étant l'impénitence finale prévue.

82. Il est vrai qu'il y a des auteurs qui prétendent que Dieu voulant manifester sa miséricorde et sa justice suivant des raisons dignes de lui, mais qui nous sont inconnues, a choisi les élus, et rejeté par conséquent les réprouvés, avant toute considération du péché, même d'Adam ; qu'après cette résolution il a trouvé bon de permettre le péché, pour pouvoir exer-

cer ces deux vertus, et qu'il a décerné des grâces en Jésus-Christ aux uns pour les sauver, qu'il a refusées aux autres pour les pouvoir punir : et c'est pour cela qu'on appelle ces auteurs *supralapsaires*, parce que le décret de punir précède, selon eux, la connaissance de l'existence future du péché. Mais l'opinion la plus commune aujourd'hui parmi ceux qui s'appellent réformés, et qui est favorisée par le synode de Dordrecht, est celle des infralapsaires, assez conforme au sentiment de saint Augustin, qui porte que Dieu ayant résolu de permettre le péché d'Adam et la corruption du genre humain, pour des raisons justes, mais cachées, sa miséricorde lui a fait choisir quelques-uns de la masse corrompue pour être sauvés gratuitement par le mérite de Jésus-Christ, et sa justice l'a fait résoudre à punir les autres par la damnation qu'ils méritaient. C'est pour cela que chez les scolastiques les sauvés seuls étaient appelés *prædestinati*, et les réprouvés étaient appelés *præsciti*. Il faut avouer que quelques infralapsaires et autres parlent quelquefois de la prédestination à la damnation, à l'exemple de Fulgence et de saint Augustin même : mais cela leur signifie autant que destination ; et il ne sert de rien de disputer des mots, quoiqu'on en ait pris sujet autrefois de maltraiter ce Godescalque qui fit du bruit vers le milieu du neuvième siècle, et qui prit le nom de Fulgence pour marquer qu'il imitait cet auteur.

83. Quant à la destination des élus à la vie éternelle, les protestants, aussi bien que ceux de l'Église romaine, disputent fort entre eux si l'élection est absolue, ou si elle est fondée sur la prévision de la foi vive finale. Ceux qu'on appelle évangéliques, c'est-à-dire, ceux de la confession d'Augsbourg, sont pour le dernier parti : ils croient qu'on ne doit point aller aux causes occultes de l'élection, pendant qu'on en peut trouver une cause manifeste marquée dans la sainte Écriture, qui est la foi en Jésus-Christ; et il leur paraît que la prévision de la cause est aussi la cause de la prévision de l'effet. Ceux qu'on appelle réformés sont d'un autre sentiment : ils avouent que le salut vient de la foi en Jésus-Christ; mais ils remarquent que souvent la cause antérieure à l'effet dans l'exécution est postérieure dans l'intention; comme lorsque la cause est le moyen, et que l'effet est la fin. Ainsi la question est, si la foi ou si la salvation est antérieure dans l'intention de Dieu, c'est-à-dire, si Dieu a plutôt en vue de sauver l'homme, que de le rendre fidèle.

84. L'on voit par là, que la question entre les supralapsaires et les infralapsaires en partie, et puis entre ceux-ci et les évangéliques, revient à bien concevoir l'ordre qui est dans les décrets de Dieu. Peut-être qu'on pourrait faire cesser cette dispute tout d'un coup, en disant, qu'à le bien prendre, tous les décrets de Dieu dont il s'agit sont simultanés, non-seulement par rapport au temps, en quoi tout le monde convient, mais encore *in signo rationis*, ou dans l'ordre de la nature. Et en effet, la Formule de concorde, après quelques passages de saint Augustin, a compris dans le même décret de l'élection le salut et les moyens qui y conduisent. Pour montrer cette simultanéité des destinations ou des décrets dont il s'agit, il faut revenir à l'expédient dont je me suis servi plus d'une fois, qui porte que Dieu, avant que de rien décerner, a considéré entre autres suites possibles des choses, celle qu'il a approuvée depuis, dans l'idée de laquelle il est représenté comment les premiers parents pèchent, et corrompent leur postérité, comment Jésus-Christ rachète le genre humain, comment quelques-uns, aidés par telles et telles grâces, parviennent à la foi finale et au salut, et comment d'autres, avec ou sans telles ou autres grâces, n'y parviennent point, demeurent sous le péché, et sont damnés; que Dieu ne donne son approbation à cette suite, qu'après être entré dans tout son détail, et qu'ainsi il ne prononce rien de définitif sur ceux qui seront sauvés ou damnés, sans avoir tout pesé, et même comparé avec d'autres suites possibles. Ainsi ce qu'il prononce regarde toute la suite à la fois, dont il ne fait que décerner l'existence. Pour sauver d'autres hommes ou autrement, il aurait fallu choisir une tout autre suite générale, car tout est lié dans chaque suite. Et dans cette manière de prendre la chose, qui est la plus digne du plus sage, dont toutes les actions sont liées le plus qu'il est possible, il n'y aurait qu'un seul décret total, qui est celui de créer un tel monde ; et ce décret total comprend également tous les décrets particuliers, sans qu'il y ait de l'ordre entre eux; quoique d'ailleurs on puisse dire que chaque acte particulier de volonté antécédente, qui entre dans le résultat total, a son prix et ordre, à mesure du bien auquel cet acte incline. Mais ces actes de volonté antécédente ne sont point appelés des décrets, puisqu'ils ne sont pas encore immanquables, le succès dépendant du résultat total. Et dans cette manière de prendre les choses, toutes les difficultés qu'on peut faire

là-dessus reviennent à celles qu'on a déjà faites et levées, quand on a examiné l'origine du mal.

85. Il ne reste qu'une discussion importante, qui a ses difficultés particulières; c'est celle de la dispensation des moyens et des circonstances qui contribuent au salut et à la damnation; ce qui comprend entre autres la matière des secours de la grâce (*de auxiliis gratiæ*), sur laquelle Rome (depuis la Congrégation *de auxiliis* sous Clément VIII, où il fut disputé entre les dominicains et les jésuites) ne permet pas aisément qu'on publie des livres. Tout le monde doit convenir que Dieu est parfaitement bon et juste, que sa bonté le fait contribuer le moins qu'il est possible à ce qui peut rendre les hommes coupables, et le plus qu'il est possible à ce qui sert à les sauver (possible, dis-je, sauf l'ordre général des choses), que sa justice l'empêche de damner des innocents et de laisser de bonnes actions sans récompense, et qu'il garde même une juste proportion dans les punitions et dans les récompenses. Cependant cette idée, qu'on doit avoir de la bonté et de la justice de Dieu, ne paraît pas assez dans ce que nous connaissons de ses actions par rapport au salut et à la damnation des hommes, et c'est ce qui fait les *difficultés* qui regardent le péché et ses remèdes.

86. La première difficulté est comment l'âme a pu être infectée du péché originel, qui est la racine des péchés actuels, sans qu'il y ait eu de l'injustice en Dieu à l'y exposer. Cette difficulté a fait naître trois opinions sur l'origine de l'âme même : celle de la *préexistence des âmes humaines* dans un autre monde, ou dans une autre vie, où elles avaient péché, et avaient été condamnées pour cela à cette prison du corps humain; opinion des platoniciens qui est attribuée à Origène, et qui trouve encore aujourd'hui des sectateurs. Henri Morus, docteur anglais, a soutenu quelque chose de ce dogme dans un livre exprès. Quelques-uns de ceux qui soutiennent cette préexistence sont allés jusqu'à la métempsycose. M. van Helmont le fils était de ce sentiment, et l'auteur ingénieux de quelques méditations métaphysiques publiées en 1678, sous le nom de Guillaume Wander, y paraît avoir du penchant. La seconde opinion est celle de la *Traduction*, comme si l'âme des enfants était engendrée (*per traducem*) de l'âme ou des âmes de ceux dont le corps est engendré. Saint Augustin y était porté, pour mieux sauver le péché originel. Cette doctrine est enseignée aussi par la plus grande partie des théologiens de la confession d'Augsbourg. Cependant elle n'est pas établie entièrement parmi eux, puisque les universités de Iéna, de Helmstadt, et autres y ont été contraires depuis longtemps. La troisième opinion et la plus reçue aujourd'hui est celle de la *création* : elle est enseignée dans la plus grande partie des écoles chrétiennes, mais elle reçoit le plus de difficulté par rapport au péché originel.

87. Dans cette controverse des théologiens sur l'origine de l'âme humaine, est entrée la dispute philosophique de l'*origine des formes*. Aristote, et l'école après lui, ont appelé *forme* ce qui est un principe de l'action, et se trouve dans celui qui agit. Ce principe interne est, ou substantiel, qui est appelé *âme*, quand il est dans un corps organique, ou accidentel, qu'on a coutume d'appeler *qualité*. Le même philosophe a donné à l'âme le nom générique d'entéléchie ou d'*acte*. Ce mot *entéléchie* tire apparemment son origine du mot grec qui signifie parfait, et c'est pour cela que le célèbre Hermolaus Barbarus l'exprima en latin mot à mot par *perfectihabia*, car l'acte est un accomplissement de la puissance; et il n'avait point besoin de consulter le diable, comme il a fait, à ce qu'on dit, pour n'apprendre que cela. Or, le philosophe stagirite conçoit qu'il y a deux espèces d'actes, l'acte permanent et l'acte successif. L'*acte* permanent ou durable n'est autre chose que la *forme*, substantielle ou accidentelle : la forme substantielle (comme l'âme par exemple) est permanente tout à fait, au moins selon moi, et l'accidentelle ne l'est que pour un temps. Mais l'acte entièrement passager dont la nature est transitoire, consiste dans l'*action* même. J'ai montré ailleurs que la notion de l'entéléchie n'est pas entièrement à mépriser, et qu'étant permanente, elle porte avec elle non-seulement une simple *faculté* active, mais aussi ce qu'on peut appeler *force*, *effort*, *conatus*, dont l'action même doit suivre, si rien ne l'empêche. La faculté n'est qu'un *attribut*, ou bien un *mode* quelquefois; mais la force, quand elle n'est pas un ingrédient de la substance même (c'est-à-dire la *force* qui n'est point *primitive*, mais *dérivative*), est une *qualité*, qui est distincte et séparable de la substance. J'ai montré aussi comment on peut concevoir que l'âme est une force primitive, qui est modifiée et variée par les forces dérivatives ou qualités, et exercée dans les actions.

88. Or, les philosophes se sont fort tourmentés au sujet de l'origine des formes substantielles.

Car, de dire que le composé de forme et de matière est produit, et que la forme n'est que *comproduite*, ce n'était rien dire. L'opinion commune a été que les formes étaient tirées de la puissance de la matière, ce qu'on appela *éduction :* ce n'était encore rien dire en effet, mais on l'éclaircissait en quelque façon par la comparaison des *figures ;* car celle d'une statue n'est produite qu'en ôtant le marbre superflu. Cette comparaison pourrait avoir lieu, si la forme consistait dans une simple limitation, comme la figure. Quelques-uns ont cru que les formes étaient envoyées du ciel, et même créées exprès, lorsque les corps sont produits. Jules Scaliger a insinué qu'il se pouvait que les formes fussent plutôt tirées de la puissance active de la cause efficiente (c'est-à-dire, ou de celle de Dieu en cas de création, ou de celle des autres formes en cas de génération), que de la puissance passive de la matière; et c'était revenir à la traduction, lorsqu'une génération se fait. Daniel Sennert, médecin et physicien célèbre à Wittenberg, a cultivé ce sentiment, surtout par rapport aux corps animés, qui sont multipliés par les semences. Un certain Jules César della Galla, Italien demeurant aux Pays-Bas, et un médecin de Groningue nommé Jean Freitag, ont écrit contre lui d'une manière fort violente; et Jean Sperling, professeur à Wittenberg, a fait l'apologie de son maître, et a été enfin aux prises avec Jean Zeisold, professeur à Iéna, qui défendait la création de l'âme humaine.

89. Mais la traduction et l'éduction sont également inexplicables, lorsqu'il s'agit de trouver l'origine de l'âme. Il n'en est pas de même des formes accidentelles, puisque ce ne sont que des modifications de la substance, et leur origine se peut expliquer par l'éduction, c'est-à-dire, par la variation des limitations, tout comme l'origine des figures. Mais c'est tout autre chose quand il s'agit de l'origine d'une substance, dont le commencement et la destruction sont également difficiles à expliquer. Sennert et Sperling n'ont point osé admettre la subsistance et l'indestructibilité des âmes des bêtes ou d'autres formes primitives, quoiqu'ils les reconnussent pour indivisibles et immatérielles. Mais c'est qu'ils confondaient l'indestructibilité avec l'immortalité, par laquelle on entend dans l'homme, non-seulement que l'âme, mais encore que la personnalité subsiste; c'est-à-dire, en disant que l'âme de l'homme est immortelle, on fait subsister ce qui fait que c'est la même personne, laquelle garde ses qualités morales, en conservant *la conscience* ou le sentiment réflexif interne de ce qu'elle est; ce qui la rend capable de châtiment et de récompense. Mais cette conservation de la personnalité n'a point de lieu dans l'âme des bêtes; c'est pourquoi j'aime mieux dire qu'elles sont impérissables que de les appeler immortelles. Cependant ce malentendu paraît avoir été cause d'une grande inconséquence dans la doctrine des thomistes, et d'autres bons philosophes, qui ont reconnu l'immatérialité ou l'indivisibilité de toutes les âmes, sans en vouloir avouer l'indestructibilité, au grand préjudice de l'immortalité de l'âme humaine. Jean Scot, c'est-à-dire, l'Écossais (ce qui signifiait autrefois l'Hibernois ou l'Érigène), auteur célèbre du temps de Louis le Débonnaire et de ses fils, était pour la conservation de toutes les âmes; et je ne vois point pourquoi il y aurait moins d'inconvénient à faire durer les atomes d'Épicure ou de Gassendi, que de faire subsister toutes les substances véritablement simples et indivisibles, qui sont les seuls et vrais atomes de la nature. Et Pythagore avait raison de dire en général chez Ovide :

Morte carent animæ.

90. Or, comme j'aime des maximes qui se soutiennent, et où il y a le moins d'exceptions qu'il est possible, voici ce qui m'a paru le plus raisonnable en tout sens sur cette importante question. Je tiens que les âmes, et généralement les substances simples, ne sauraient commencer que par la création, ni finir que par l'annihilation : et comme la formation des corps organiques animés ne paraît explicable dans l'ordre de la nature que lorsqu'on suppose une *préformation* déjà organique, j'en ai inféré que ce que nous appelons génération d'un animal n'est qu'une transformation et augmentation : ainsi, puisque le même corps était déjà organisé, il est à croire qu'il était déjà animé, et qu'il avait la même âme; de même que je juge *vice versâ* de la conservation de l'âme lorsqu'elle est créée une fois, que l'animal est conservé aussi, et que la mort apparente n'est qu'un enveloppement; n'y ayant point d'apparence que dans l'ordre de la nature il y ait des âmes entièrement séparées de tout corps, ni que ce qui ne commence point naturellement puisse cesser par les forces de la nature.

91. Après avoir établi un si bel ordre et des règles si générales à l'égard des animaux, il ne paraît pas raisonnable que l'homme en soit exclu

entièrement, et que tout se fasse en lui par miracle par rapport à son âme. Aussi ai-je fait remarquer plus d'une fois qu'il est de la sagesse de Dieu que tout soit harmonique dans ses ouvrages, et que la nature soit parallèle à la grâce. Ainsi, je croirais que les âmes, qui seront un jour âmes humaines, comme celles des autres espèces, ont été dans les semences, et dans les ancêtres jusqu'à Adam, et ont existé par conséquent, depuis le commencement des choses, toujours dans une manière de corps organisé : en quoi il semble que M. Swammerdam, le R. P. Mallebranche, M. Bayle, M. Pitcarne, M. Hartsœker, et quantité d'autres personnes très-habiles, soient de mon sentiment. Et cette doctrine est assez confirmée par les observations microscopiques de M. Leeuwenhoek, et d'autres bons observateurs. Mais il me paraît encore convenable pour plusieurs raisons, qu'elles n'existaient alors qu'en âmes sensitives ou animales, douées de perception et de sentiment, et destituées de raison, et qu'elles sont demeurées dans cet état jusqu'au temps de la génération de l'homme à qui elles devaient appartenir, mais qu'alors elles ont reçu la raison, soit qu'il y ait un moyen naturel d'élever une âme sensitive au degré d'âme raisonnable (ce que j'ai de la peine à concevoir), soit que Dieu ait donné la raison à cette âme par une opération particulière, ou (si vous voulez) par une espèce de transcréation. Ce qui est d'autant plus aisé à admettre, que la révélation enseigne beaucoup d'autres opérations immédiates de Dieu sur nos âmes. Cette explication paraît lever les embarras qui se présentent ici en philosophie ou en théologie, puisque la difficulté de l'origine des formes cesse entièrement, et puisqu'il est bien plus convenable à la justice divine de donner à l'âme, déjà corrompue physiquement ou animalement par le péché d'Adam, une nouvelle perfection qui est la raison, que de mettre une âme raisonnable, par création ou autrement, dans un corps où elle doive être corrompue *moralement*.

92. Or l'âme étant une fois sous la domination du péché, et prête à en commettre actuellement, aussitôt que l'homme sera en état d'exercer la raison, c'est une nouvelle question si cette disposition d'un homme qui n'a pas été régénéré par le baptême, suffit pour le damner, quand même il ne viendrait jamais au péché actuel, comme il peut arriver, et arrive souvent, soit qu'il meure avant l'âge de raison, soit qu'il devienne hébété avant que d'en faire usage. On soutient que saint Grégoire de Nazianze le nie (*Orat. de baptismo*) : mais saint Augustin est pour l'affirmative, et prétend que le seul péché originel suffit pour faire mériter les flammes de l'enfer ; quoique ce sentiment soit bien dur, pour ne rien dire de plus. Quand je parle ici de la damnation et de l'enfer, j'entends des douleurs, et non pas une simple privation de la félicité suprême ; j'entends *pœnam sensus, non damni*. Grégoire de Rimini, général des augustins, avec peu d'autres, a suivi saint Augustin contre l'opinion reçue des écoles de son temps, et pour cela il était appelé le bourreau des enfants, *tortor infantum*. Les scolastiques, au lieu de les envoyer dans les flammes de l'enfer, leur ont assigné un limbe exprès, où ils ne souffrent point, et ne sont punis que par la privation de la vision béatifique. Les révélations de sainte Brigitte (comme on les appelle), fort estimées à Rome, sont aussi pour ce dogme. Salmeron et Molina, après Ambroise Catharin et autres, leur accordent une certaine béatitude naturelle ; et le cardinal Sfondrat, homme de savoir et de piété, qui l'approuve, est allé dernièrement jusqu'à préférer en quelque façon leur état, qui est l'état d'une heureuse innocence, à celui d'un pécheur sauvé ; comme l'on voit dans son *Nodus prædestinationis solutus* : mais il paraît que c'est un peu trop. Il est vrai qu'une âme éclairée comme il faut ne voudrait point pécher, quand elle pourrait obtenir par ce moyen tous les plaisirs imaginables : mais le cas de choisir entre le péché et la véritable béatitude est un cas chimérique, et il vaut mieux obtenir la béatitude (quoique après la pénitence) que d'en être privé pour toujours.

93. Beaucoup de prélats et de théologiens de France, qui sont bien aises de s'éloigner de Molina et de s'attacher à saint Augustin, semblent pencher vers l'opinion de ce grand docteur, qui condamne aux flammes éternelles les enfants morts dans l'âge d'innocence avant que d'avoir reçu le baptême. C'est ce qui paraît par la lettre citée ci-dessus, que cinq insignes prélats de France écrivirent au pape Innocent XII, contre ce livre posthume du cardinal Sfondrat ; mais dans laquelle ils n'osèrent condamner la doctrine de la peine purement privative des enfants morts sans baptême, la voyant approuvée par le vénérable Thomas d'Aquin, et par d'autres grands hommes. Je ne parle point de ceux qu'on appelle d'un côté jansénistes, et de l'autre côté disciples de saint Augustin, car ils se déclarent entière-

ment et fortement pour le sentiment de ce Père. Mais il faut avouer que ce sentiment n'a point de fondement suffisant ni dans la raison, ni dans l'Écriture, et qu'il est d'une dureté des plus choquantes. M. Nicole l'excuse assez mal dans son livre de l'Unité de l'Église opposé à M. Jurieu, quoique M. Bayle prenne son parti, chap. 178 de la Réponse aux questions du provincial, tom. 3. M. Nicole se sert de ce prétexte, qu'il y a encore d'autres dogmes dans la religion chrétienne qui paraissent durs. Mais, outre que ce n'est pas une conséquence qu'il doit être permis de multiplier ces duretés sans preuve, il faut considérer que les autres dogmes que M. Nicole allègue, qui sont le péché originel et l'éternité des peines, ne sont durs et injustes qu'en apparence; au lieu que la damnation des enfants morts sans péché actuel et sans régénération le serait véritablement, et que ce serait damner en effet des innocents. Et cela me fait croire que le parti qui soutient cette opinion n'aura jamais entièrement le dessus dans l'Église romaine même. Les théologiens évangéliques ont coutume de parler avec assez de modération sur ce sujet, et d'abandonner ces âmes au jugement et à la clémence de leur Créateur. Et nous ne savons pas toutes les voies extraordinaires dont Dieu se peut servir pour éclairer les âmes.

94. L'on peut dire que ceux qui damnent pour le seul péché originel, et qui damnent par conséquent les enfants morts sans baptême, ou hors de l'alliance, tombent sans y penser dans un certain usage de la disposition de l'homme et de la prescience de Dieu, qu'ils désapprouvent en d'autres: ils ne veulent pas que Dieu refuse ses grâces à ceux qu'il prévoit y devoir résister, ni que cette prévision et cette disposition soit cause de la damnation de ces personnes; et cependant ils prétendent que la disposition qui fait le péché originel, et dans laquelle Dieu prévoit que l'enfant péchera aussitôt qu'il sera en âge de raison, suffise pour damner cet enfant par avance. Ceux qui soutiennent l'un et rejettent l'autre ne gardent pas assez d'uniformité et de liaison dans leurs dogmes.

95. Il n'y a guère moins de difficulté sur ceux qui parviennent à l'âge de discrétion, et se plongent dans le péché, en suivant l'inclination de la nature corrompue, s'ils ne reçoivent point le secours de la grâce nécessaire pour s'arrêter sur le penchant du précipice, ou pour se tirer de l'abîme où ils sont tombés. Car il paraît dur de les damner éternellement pour avoir fait ce qu'ils n'avaient point le pouvoir de s'empêcher de faire. Ceux qui damnent jusqu'aux enfants incapables de discrétion se soucient encore moins des adultes, et l'on dirait qu'ils se sont endurcis à force de penser voir souffrir les gens. Mais il n'en est pas de même des autres, et je serais assez pour ceux qui accordent à tous les hommes une grâce suffisante à les tirer du mal, pourvu qu'ils aient assez de disposition pour profiter de ce secours, et pour ne le point rejeter volontairement. L'on objecte qu'il y a eu et qu'il y a encore une infinité d'hommes, parmi les peuples civilisés et parmi les barbares, qui n'ont jamais eu cette connaissance de Dieu et de Jésus-Christ, dont on a besoin pour être sauvé par les voies ordinaires. Mais, sans les excuser par la prétention d'un péché purement philosophique, et sans s'arrêter à une simple peine de privation, choses qu'il n'y a pas lieu de discuter ici, on peut douter du fait : car que savons-nous s'ils ne reçoivent point de secours ordinaires ou extraordinaires qui nous sont inconnus? Cette maxime, *Quod facienti quod in se est, non denegatur gratia necessaria*, me paraît d'une vérité éternelle. Thomas d'Aquin, l'archevêque Bradwardin et d'autres ont insinué qu'il se passait là dedans quelque chose que nous ne savons pas (Thom. *Quæst.* 14 *de Veritate*, artic. 11, ad. 1 et alibi. Bradwardin, *de Causa Dei*, non procul ab initio.) Et plusieurs théologiens fort autorisés dans l'Église romaine même, ont enseigné qu'un acte sincère de l'amour de Dieu sur toutes choses suffit pour le salut, lorsque la grâce de Jésus-Christ le fait exciter. Le père François Xavier répondit aux Japonais, que, si leurs ancêtres avaient bien usé de leurs lumières naturelles, Dieu leur aurait donné les grâces nécessaires pour être sauvés; et l'évêque de Genève François de Sales approuve fort cette réponse (livre 4, *de l'Amour de Dieu*, chap. 5).

96. C'est ce que j'ai remontré autrefois à l'excellent M. Pélisson, pour lui faire voir que l'Église romaine allant plus loin que les protestants, ne damne point absolument ceux qui sont hors de sa communion, et même hors du christianisme, en ne le mesurant que par la foi explicite; et il ne l'a point réfuté à proprement parler dans la réponse très-obligeante qu'il m'a faite, et qu'il a mise dans la quatrième partie de ses réflexions, à laquelle il m'a fait l'honneur de joindre mon écrit. Je lui donnai alors à considérer ce qu'un célèbre théologien portugais, nommé Jaques Payva Andradius, envoyé au

concile de Trente, en a écrit contre Chemnice pendant ce même concile. Et maintenant, sans alléguer beaucoup d'autres auteurs, je me contenterai de nommer le père *Frédéric Spee*, jésuite, un des plus excellents hommes de sa société, qui a aussi été de ce sentiment commun de l'efficace de l'amour de Dieu, comme il paraît par la préface du beau livre qu'il a fait en allemand sur les vertus chrétiennes. Il parle de cette observation comme d'un secret de piété fort important, et s'étend fort distinctement sur la force de l'amour divin d'effacer le péché sans même l'intervention des sacrements de l'Église catholique, pourvu qu'on ne les méprise pas, ce qui ne serait point compatible avec cet amour. Et un très-grand personnage, dont le caractère était un des plus relevés qu'on puisse avoir dans l'Église romaine, m'en donna la première connaissance. Le père Spee était d'une famille noble de Westphalie (pour le dire en passant), et il est mort en odeur de sainteté, suivant le témoignage de celui qui a publié ce livre à Cologne avec l'approbation des supérieurs.

97. La mémoire de cet excellent homme doit encore être précieuse aux personnes de savoir et de bon sens, parce qu'il est l'auteur du livre intitulé *Cautio criminalis circa processus contra Sagas*, qui a fait beaucoup de bruit, et qui a été traduit en plusieurs langues. J'ai appris du grand électeur de Mayence, Jean Philippe de Schonborn, oncle de S. A. E. d'à présent, laquelle marche glorieusement sur les traces de ce digne prédécesseur, que ce Père s'étant trouvé en Franconie lorsqu'on y faisait rage pour brûler des sorciers prétendus, et en ayant accompagné plusieurs jusqu'au bûcher, qu'il avait reconnus tous innocents par les confessions et par les recherches qu'il en avait faites, en fut si touché, que, malgré le danger qu'il y avait alors de dire la vérité, il se résolut à composer cet ouvrage, (sans s'y nommer pourtant), qui a fait un grand fruit, et qui a converti sur ce chapitre cet électeur, encore simple chanoine alors, et depuis évêque de Wurzbourg, et enfin aussi archevêque de Mayence, lequel fit cesser ces brûleries aussitôt qu'il parvint à la régence. En quoi il a été suivi par les ducs de Brunswick, et enfin par la plupart des autres princes et États d'Allemagne.

98. Cette digression m'a paru de saison, parce que cet auteur mérite d'être plus connu, et je reviens au sujet, où j'ajouterai qu'en supposant qu'aujourd'hui une connaissance de Jésus-Christ selon la chair est nécessaire au salut, comme en effet c'est le plus sûr de l'enseigner, l'on pourra dire que Dieu la donnera à tous ceux qui font ce qui dépend humainement d'eux, quand même il faudrait le faire par miracle. Aussi ne pouvons-nous savoir ce qui se passe dans les âmes à l'article de la mort : et si plusieurs théologiens savants et graves soutinrent que les enfants reçoivent une espèce de foi dans le baptême, quoiqu'ils ne s'en souviennent point depuis, quand on les interroge là-dessus, pourquoi prétendrait-on que rien de semblable, ou même de plus exprès, ne se pût faire dans les mourants, que nous ne pouvons pas interroger après leur mort? De sorte qu'il y a une infinité de chemins ouverts à Dieu, qui lui donnent moyen de satisfaire à sa justice et à sa bonté : et tout ce qu'on peut objecter, c'est que nous ne savons pas de quelle voie il se sert; ce qui n'est rien moins qu'une objection valable.

99. Venons à ceux qui ne manquent pas du pouvoir de se corriger, mais de bonne intention : ils sont inexcusables sans doute; mais il y reste toujours une grande difficulté par rapport à Dieu, puisqu'il dépendait de lui de leur donner cette bonne volonté même. Il est le maître des volontés; les cœurs des rois et ceux des autres hommes sont dans sa main. La sainte Écriture va jusqu'à dire qu'il endurcit quelquefois les méchants, pour montrer sa puissance en les punissant. Cet endurcissement ne doit pas être entendu, comme si Dieu y imprimait extraordinairement une espèce d'antigrâce, c'est-à-dire, une répugnance au bien, ou même une inclination au mal, comme la grâce qu'il donne est une inclination au bien; mais c'est que Dieu ayant considéré la suite des choses qu'il a établies, a trouvé à propos, pour des raisons supérieures, de permettre que Pharaon, par exemple, fût dans des *circonstances* qui augmentassent sa méchanceté, et que la divine sagesse a voulu tirer un bien de ce mal.

100. Ainsi le tout revient souvent aux *circonstances*, qui font une partie de l'enchaînement des choses. Il y a une infinité d'exemples des petites circonstances qui servent à convertir ou à pervertir. Rien n'est plus connu que le *tolle, lege* (prends et lis), que saint Augustin entendit crier dans une maison voisine, lorsqu'il délibérait sur le parti qu'il devait prendre parmi les chrétiens divisés en sectes, en se disant :

Quod vitæ sectabor iter ?

ce qui le porta à ouvrir au hasard les livres des

divines Écritures qu'il avait devant lui, et d'y lire ce qui tomba sous ses yeux ; et ce furent des paroles qui achevèrent de le déterminer à quitter le manichéisme. Le bon monsieur Stenonis, Danois, évêque titulaire de Titianopolis, et vicaire apostolique (comme on parle) à Hanover, et aux environs, lorsqu'il y avait un duc régent de sa religion, nous disait qu'il lui était arrivé quelque chose de semblable. Il était grand anatomiste, et fort versé dans la connaissance de la nature; mais il en abandonna malheureusement la recherche, et d'un grand physicien il devint un théologien médiocre. Il ne voulait presque plus entendre parler des merveilles de la nature, et il aurait fallu un commandement exprès du pape *in virtute sanctæ obedientiæ*, pour tirer de lui les observations que M. Thevenot lui demandait. Il nous racontait donc que ce qui avait contribué beaucoup à le déterminer à se mettre dans le parti de l'Église romaine, avait été la voix d'une dame à Florence, qui lui avait crié d'une fenêtre : N'allez pas du côté où vous voulez aller, monsieur, allez de l'autre côté. Cette voix me frappa, nous dit-il, parce que j'étais en méditation alors sur la religion. Cette dame savait qu'il cherchait un homme dans la maison où elle était, et, le voyant prendre un chemin pour l'autre, lui voulait enseigner la chambre de son ami.

101. Le père Jean Davidius, jésuite, a fait un livre intitulé, *Veridicus christianus*, qui est comme une espèce de *bibliomance*, où l'on prend les passages à l'aventure, à l'exemple du *tolle, lege*, de saint Augustin, et c'est comme un jeu de dévotion. Mais les hasards où nous nous trouvons malgré nous ne contribuent que trop à ce qui donne ou ôte le salut aux hommes. Figurons-nous deux enfants jumeaux polonais, l'un pris par les Tartares, vendu aux Turcs, porté à l'apostasie, plongé dans l'impiété, mourant dans le désespoir ; l'autre sauvé par quelque hasard, tombé depuis en bonnes mains pour être instruit comme il faut, pénétré des plus solides vérités de la religion, exercé dans les vertus qu'elle nous recommande, mourant avec tous les sentiments d'un bon chrétien : on plaindra le malheur du premier, qu'une petite circonstance peut-être a empêché de se sauver aussi bien que son frère; et l'on s'étonnera que ce petit hasard ait dû décider de son sort par rapport à l'éternité.

102. Quelqu'un dira peut-être que Dieu a prévu par la science moyenne que le premier aurait aussi été méchant et damné s'il était demeuré en Pologne. Il y a peut-être des rencontres dans lesquelles quelque chose de tel a lieu. Mais dira-t-on donc que c'est une règle générale, et que pas un de ceux qui ont été damnés parmi les païens n'aurait été sauvé s'il avait été parmi les chrétiens? Ne serait-ce pas contredire Notre-Seigneur, qui dit que Tyr et Sidon auraient mieux profité de ses prédications que Capernaüm, s'ils avaient eu le bonheur de les entendre?

103. Mais quand on accorderait même ici cet usage de la science moyenne contre toutes les apparences, elle suppose toujours que Dieu considère ce que l'homme ferait en telles ou telles circonstances, et il demeure toujours vrai que Dieu aurait pu le mettre dans d'autres plus salutaires, et lui donner des secours internes ou externes, capables de vaincre le plus grand fonds de malice qui pourrait se trouver dans une âme. On me dira que Dieu n'y est point obligé, mais cela ne suffit pas; il faut ajouter que de plus grandes raisons l'empêchent de faire sentir toute sa bonté à tous. Ainsi il faut qu'il y ait du choix; mais je ne pense point qu'on en doive chercher la raison absolument dans le bon ou dans le mauvais naturel des hommes : car si l'on suppose avec quelques-uns que Dieu, choisissant le plan qui produit le plus de bien, mais qui enveloppe le péché et la damnation, a été porté par sa sagesse à choisir les meilleurs naturels pour en faire des objets de sa grâce, il semble que la Grâce de Dieu ne sera point assez gratuite, et que l'homme se distinguera lui-même par une espèce de mérite inné; ce qui paraît éloigné des principes de saint Paul, et même de ceux de la souveraine raison.

104. Il est vrai qu'il y a des raisons du choix de Dieu, et il faut que la considération de l'objet, c'est-à-dire, du naturel de l'homme, y entre; mais il ne paraît point que ce choix puisse être assujetti à une règle que nous soyons capables de concevoir, et qui puisse flatter l'orgueil des hommes. Quelques théologiens célèbres croient que Dieu offre plus de grâces, ou d'une manière plus favorable, à ceux qu'il prévoit devoir moins résister, et qu'il abandonne les autres à leur opiniâtreté : il y a lieu de croire qu'il en est souvent ainsi, et cet expédient entre ceux qui font que l'homme se distingue lui-même par ce qu'il y a de favorable dans son naturel, s'éloigne le plus du pélagianisme. Cependant je n'o-

serais pas non plus en faire une règle universelle. Et, afin que nous n'ayons point sujet de nous glorifier, il faut que nous ignorions les raisons du choix de Dieu : aussi sont-elles trop variées pour tomber sous notre connaissance, et il se peut que Dieu montre quelquefois la puissance de sa grâce en surmontant la plus opiniâtre résistance, afin que personne n'ait sujet de se désespérer, comme personne n'en doit avoir de se flatter. Et il semble que saint Paul a eu cette pensée, se proposant à cet égard en exemple : Dieu, dit-il, m'a fait miséricorde pour donner un grand exemple de patience.

105. Peut-être que dans le fond tous les hommes sont également mauvais, et par conséquent hors d'état de se distinguer eux-mêmes par leurs bonnes ou moins mauvaises qualités naturelles : mais ils ne sont point mauvais d'une manière semblable; car il y a une différence individuelle originaire entre les âmes, comme l'harmonie préétablie le montre. Les uns sont plus ou moins portés vers un tel bien ou vers un tel mal, ou vers leur contraire ; le tout selon leurs dispositions naturelles : mais le plan général de l'univers, que Dieu a choisi pour des raisons supérieures, faisant que les hommes se trouvent dans de différentes circonstances, ceux qui en rencontrent de plus favorables à leur naturel deviendront plus aisément les moins méchants, les plus vertueux, les plus heureux, mais toujours par l'assistance des impressions de la grâce interne que Dieu y joint. Il arrive même quelquefois encore, dans le train de la vie humaine, qu'un naturel plus excellent réussit moins, faute de culture ou d'occasions. On peut dire que les hommes sont choisis et rangés non pas tant suivant leur excellence que suivant la convenance qu'ils ont avec le plan de Dieu ; comme il se peut qu'on emploie une pierre moins bonne dans un bâtiment ou dans un assortiment, parce qu'il se trouve que c'est celle qui remplit un certain vide.

106. Mais enfin toutes ces tentatives de raisons, où l'on n'a point besoin de se fixer entièrement sur de certaines hypothèses, ne servent qu'à faire concevoir qu'il y a mille moyens de justifier la conduite de Dieu, et que tous les inconvénients que nous voyons, toutes les difficultés qu'on se peut faire, n'empêchent pas qu'on ne doive croire raisonnablement, quand on ne le saurait pas d'ailleurs démonstrativement, comme nous l'avons déjà montré, et comme il paraîtra davantage dans la suite, qu'il n'y a rien de si élevé que la sagesse de Dieu, rien de si juste que ses jugements, rien de si pur que sa sainteté, et rien de plus immense que sa bonté.

SECONDE PARTIE.

107. Jusqu'ici nous nous sommes attachés à donner une exposition ample et distincte de toute cette matière, et, quoique nous n'ayons pas encore parlé des objections de M. Bayle en particulier, nous avons tâché de les prévenir, et de donner les moyens d'y répondre. Mais, comme nous nous sommes chargés du soin d'y satisfaire en détail, non-seulement parce qu'il y aura peut-être encore des endroits qui mériteront d'être éclaircis, mais encore parce que ses instances sont ordinairement pleines d'esprit et d'érudition, et servent à donner un plus grand jour à cette controverse, il sera bon d'en rapporter les principales qui se trouvent dispersées dans ses ouvrages, et d'y joindre nos solutions. Nous avons remarqué d'abord, « que Dieu concourt au mal moral et au mal physique, et à « l'un et à l'autre d'une manière morale et d'une « manière physique ; et que l'homme y concourt « aussi moralement et physiquement d'une manière libre et active, qui le rend blâmable et « punissable. » Nous avons montré aussi que chaque point a sa difficulté : mais la plus grande est de soutenir que Dieu concourt moralement au mal moral, c'est-à-dire, au péché, sans être auteur du péché, et même sans en être complice.

108. Il le fait en le *permettant* justement, et en le *dirigeant* sagement au bien, comme nous l'avons montré d'une manière qui paraît assez intelligible. Mais comme c'est en cela que

M. Bayle se fait fort principalement de battre en ruine ceux qui soutiennent qu'il n'y a rien dans la foi qu'on ne puisse accorder avec la raison, c'est aussi particulièrement ici qu'il faut montrer que nos dogmes sont munis d'un rempart même de raisons, capable de résister au feu de ses plus fortes batteries, pour nous servir de son allégorie. Il les a dressées contre nous dans le chapitre CXLIV de sa Réponse aux questions d'un provincial (tom. III, p. 812), où il renferme la doctrine théologique en sept propositions, et y oppose dix-neuf maximes philosophiques, comme autant de gros canons capables de faire brèche dans notre rempart. Commençons par les propositions théologiques.

109. I. « Dieu, *dit-il*, l'Être éternel et nécessaire, infiniment bon, saint, sage et puissant, possède de toute éternité une gloire et une béatitude qui ne peuvent jamais ni croître ni diminuer. » Cette proposition de M. Bayle n'est pas moins philosophique que théologique. De dire que Dieu possède une *gloire* quand il est seul, c'est ce qui dépend de la signification du terme. L'on peut dire avec quelques-uns, que la gloire est la satisfaction qu'on trouve dans la connaissance de ses propres perfections; et dans ce sens Dieu la possède toujours: mais quand la gloire signifie que les autres en prennent connaissance, l'on peut dire que Dieu ne l'acquiert que quand il se fait connaître à des créatures intelligentes; quoiqu'il soit vrai que Dieu n'obtient pas par là un nouveau bien, et que ce sont plutôt les créatures raisonnables qui s'en trouvent bien, lorsqu'elles envisagent comme il faut la gloire de Dieu.

110. II. « Il se détermina librement à la production des créatures, et il choisit entre une infinité d'êtres possibles ceux qu'il lui plut, pour leur donner l'existence et en composer l'univers, et laissa tous les autres dans le néant. » Cette proposition est aussi très-conforme à cette partie de la philosophie qui s'appelle la théologie naturelle, tout comme la précédente. Il faut appuyer un peu sur ce qu'on dit ici, qu'il choisit les êtres possibles *qu'il lui plut*. Car il faut considérer que, lorsque je dis *cela me plait*, c'est autant que si je disais, je le trouve bon. Ainsi c'est la bonté idéale de l'objet qui plait, et qui le fait choisir parmi beaucoup d'autres qui ne plaisent pas, ou qui plaisent moins, c'est-à-dire, qui renferment moins de cette bonté qui me touche. Or il n'y a que les vrais biens qui soient capables de plaire à Dieu; et par conséquent ce qui plait le plus à Dieu, et qui se fait choisir, est le meilleur.

111. III. « La nature humaine ayant été du nombre des êtres qu'il voulut produire, il créa un homme et une femme, et leur accorda entre autres faveurs le franc-arbitre; de sorte qu'ils eurent le pouvoir de lui obéir: mais il les menaça de la mort s'ils désobéissaient à l'ordre qu'il leur donna de s'abstenir d'un certain fruit. » Cette proposition est révélée en partie, et doit être admise sans difficulté, pourvu que le *franc-arbitre* soit entendu comme il faut, suivant l'explication que nous en avons donnée.

112. IV. « Ils en mangèrent pourtant, et dès lors ils furent condamnés eux et toute leur postérité aux misères de cette vie, à la mort temporelle et à la damnation éternelle, et assujettis à une telle inclination au péché, qu'ils s'y abandonnent presque sans fin et sans cesse. » Il y a sujet de juger que l'action défendue entraîna par elle-même ces mauvaises suites en vertu d'une conséquence naturelle, et que ce fut pour cela même, et non pas par un décret purement arbitraire, que Dieu l'avait défendue: c'était à peu près comme on défend les couteaux aux enfants. Le célèbre Fludde ou *de Fluctibus*, Anglais, fit autrefois un livre *de Vita, morte et resurrectione*, sous le nom de R. Otreb, où il soutint que le fruit de l'arbre défendu était un poison: mais nous ne pouvons pas entrer dans ce détail. Il suffit que Dieu a défendu une chose nuisible; il ne faut donc point s'imaginer que Dieu y ait fait simplement le personnage de législateur, qui donne une loi purement positive, ou d'un juge qui impose et inflige une peine par un ordre de sa volonté, sans qu'il y ait de la connexion entre le mal de coulpe et le mal de peine. Et il n'est point nécessaire de se figurer que Dieu justement irrité a mis une corruption tout exprès dans l'âme et dans le corps de l'homme, par une action extraordinaire, pour le punir; à peu près comme les Athéniens donnaient le suc de la ciguë à leurs criminels. M. Bayle le prend ainsi; il parle comme si la corruption originelle avait été mise dans l'âme du premier homme par un ordre et par une opération de Dieu. C'est ce qui lui fait objecter (Rép. au provinc., ch. CLXXVIII, p. 1218, tom. III) « que la raison n'approuverait point le monarque, qui, pour châtier un rebelle, condamnerait lui et ses descendants à être inclinés à se rebeller. » Mais ce châtiment arrive naturellement aux mé

chants, sans aucune ordonnance d'un législateur, et ils prennent goût au mal. Si les ivrognes engendraient des enfants inclinés au même vice, par une suite naturelle de ce qui se passe dans les corps, ce serait une punition de leurs progéniteurs, mais ce ne serait pas une peine de la loi. Il y a quelque chose d'approchant dans les suites du péché du premier homme. Car la contemplation de la divine sagesse nous porte à croire que le règne de la nature sert à celui de la grâce, et que Dieu, comme architecte, a tout fait comme il convenait à Dieu considéré comme monarque. Nous ne connaissons pas assez ni la nature du fruit défendu, ni celle de l'action, ni ses effets, pour juger du détail de cette affaire : cependant il faut rendre cette justice à Dieu, de croire qu'elle renfermait quelque autre chose que ce que les peintres nous représentent.

113. V. « Il lui a plu par son infinie miséricorde de délivrer un très-petit nombre d'hommes de cette condamnation, et, en les laissant « exposés pendant cette vie à la corruption du « péché et à la misère, il leur a donné des assistances qui les mettent en état d'obtenir la « béatitude du paradis qui ne finira jamais. » Plusieurs anciens ont douté si le nombre des damnés est aussi grand qu'on se l'imagine, comme je l'ai déjà remarqué ci-dessus ; et il paraît qu'ils ont cru qu'il y a quelque milieu entre la damnation éternelle et la parfaite béatitude. Mais nous n'avons point besoin de ces opinions, et il suffit de nous tenir aux sentiments reçus dans l'Église : où il est bon de remarquer que cette proposition de M. Bayle est conçue suivant les principes de la grâce suffisante, donnée à tous les hommes, et qui leur suffit, pourvu qu'ils aient une bonne volonté. Et quoique M. Bayle soit lui-même pour le parti opposé, il a voulu (comme il dit à la marge) éviter les termes qui ne conviendraient pas au système des décrets postérieurs à la prévision des événements contingents.

114. VI. « Il a prévu éternellement tout ce « qui arriverait, il a réglé toutes choses et les a « placées chacune en son lieu, et il les dirige « et gouverne continuellement selon son plaisir : « tellement que rien ne se fait sans sa permission ou contre sa volonté, et qu'il peut empêcher comme bon lui semble, autant et toutes les fois que bon lui semble, tout ce qui ne « lui plaît pas, le péché par conséquent, qui est « la chose du monde qui l'offense et qu'il déteste le plus, et produire dans chaque âme « humaine toutes les pensées qu'il approuve. » Cette thèse est encore purement philosophique, c'est-à-dire, connaissable par les lumières de la raison naturelle. Il est à propos aussi, comme on a appuyé dans la thèse 2 sur *ce qui plaît*, d'appuyer ici sur *ce qui semble bon*, c'est-à-dire, sur ce que Dieu trouve bon de faire. Il peut éviter ou écarter, comme *bon lui semble*, tout *ce qui ne lui plaît pas :* cependant il faut considérer que quelques objets de son éloignement, comme certains maux, et surtout le péché, que sa volonté antécédente repoussait, n'ont pu être rejetés par sa volonté conséquente ou décrétoire, qu'autant que le portait la règle du meilleur, que le plus sage devait choisir, après avoir tout mis en ligne de compte. Lorsqu'on dit *que le péché l'offense le plus, et qu'il le déteste le plus,* ce sont des manières de parler humaines. Car Dieu, à proprement parler, ne saurait être *offensé*, c'est-à-dire, lésé, incommodé, inquiété, ou mis en colère ; et il ne *déteste* rien de ce qui existe, supposé que détester quelque chose soit la regarder avec abomination, et d'une manière qui nous cause un dégoût qui nous fasse beaucoup de peine, qui nous fasse mal au cœur : car Dieu ne saurait souffrir ni chagrin ni douleur, ni incommodité ; il est toujours parfaitement content et à son aise. Cependant ces expressions dans leur vrai sens sont bien fondées. La souveraine bonté de Dieu fait que sa volonté antécédente repousse tout mal, mais le mal moral plus que tout autre : elle ne l'admet aussi que pour des raisons supérieures invincibles, et avec de grands correctifs qui en réparent les mauvais effets avec avantage. Il est vrai aussi que Dieu pourrait produire dans chaque âme humaine toutes les pensées qu'il approuve : mais ce serait agir par miracle, plus que son plan, le mieux conçu qu'il soit possible, ne le porte.

115. VII. « Il offre des grâces à des gens qu'il « sait ne les devoir pas accepter, et se devoir rendre par ce refus plus criminels qu'ils ne le seraient, s'il ne les leur avait pas offertes : il leur « déclare qu'il souhaite ardemment qu'ils les « acceptent, et il ne leur donne point les grâces « qu'il sait qu'ils accepteraient. » Il est vrai que ces gens deviennent plus criminels par leur refus que si l'on ne leur avait rien offert, et que Dieu le sait bien : mais il vaut mieux permettre leur crime qu'agir d'une manière qui rendrait Dieu blâmable lui-même, et ferait que les criminels auraient quelque droit de se plaindre,

en disant qu'il ne leur était pas possible de mieux faire, quoiqu'ils l'aient ou l'eussent voulu. Dieu veut qu'ils reçoivent ses grâces dont ils sont capables, et qu'ils les acceptent; et il veut leur donner particulièrement celles qu'il prévoit qu'ils accepteraient: mais c'est toujours par une volonté antécédente, détachée ou particulière, dont l'exécution ne saurait avoir toujours lieu dans le plan général des choses. Cette thèse est encore du nombre de celles que la philosophie n'établit pas moins que la révélation; de même que trois autres des sept que nous venons de mettre ici, n'y ayant eu que la troisième, la quatrième et la cinquième qui aient eu besoin de la révélation.

116. Voici maintenant les dix-neuf maximes philosophiques que M. Bayle oppose aux sept propositions théologiques.

I. « Comme l'Être infiniment parfait trouve « en lui-même une gloire et une béatitude qui « ne peuvent jamais ni diminuer ni croître, sa « bonté seule l'a déterminé à créer cet univers: « l'ambition d'être loué, aucun motif d'intérêt « de conserver ou d'augmenter sa béatitude ou sa « gloire, n'y ont eu part. »

Cette maxime est très bonne: les louanges de Dieu ne lui servent de rien, mais elles servent aux hommes qui le louent, et il a voulu leur bien. Cependant, quand on dit que la *bonté seule* a déterminé Dieu à créer cet univers, il est bon d'ajouter que sa BONTÉ l'a porté *antécédemment* à créer et à produire tout bien possible; mais que sa SAGESSE en a fait le triage, et a été cause qu'il a choisi le meilleur *conséquemment;* et enfin que sa PUISSANCE lui a donné le moyen d'exécuter *actuellement* le grand dessein qu'il a formé.

117. II. « La bonté de l'Être infiniment par« fait est infinie, et ne serait pas infinie, si l'on « pouvait concevoir une bonté plus grande que « la sienne. Ce caractère d'infinité convient à « toutes ses autres perfections, à l'amour de la « vertu, à la haine du vice, etc.; elles doivent « être les plus grandes que l'on puisse conce« voir. » [*Voyez M. Jurieu dans les trois premières sections du* Jugement sur les méthodes, *où il raisonne continuellement sur ce principe comme sur une première notion. Voyez aussi dans M. Wittichius* de Providentiâ Dei, *n.* 12, *ces paroles de saint Augustin, lib.* 1, de Doctrinâ Christi, *c.* 7. « Cùm cogitatur Deus, ita « cogitatur, ut aliquid, quo nihil melius sit at« que sublimius. *Et paulò post:* Nec quisquam « inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo « melius aliquid est. »]

Cette maxime est parfaitement à mon gré, et j'en tire cette conséquence que Dieu fait le meilleur qui soit possible: autrement ce serait borner l'exercice de sa bonté, ce qui serait borner sa *bonté* elle-même, si elle ne l'y portait pas, s'il manquait de bonne volonté; ou bien ce serait borner sa *sagesse* et sa *puissance*, s'il manquait de la connaissance nécessaire pour discerner le meilleur et pour trouver les moyens de l'obtenir, ou s'il manquait des forces nécessaires pour employer ces moyens. Cependant il y a de l'ambiguïté à dire que l'amour de la vertu et la haine du vice sont infinis en Dieu: si cela était vrai absolument et sans restriction, dans l'exercice même, il n'y aurait point de vice dans le monde. Mais, quoique chaque perfection de Dieu soit infinie en elle-même, elle n'est exercée qu'à proportion de l'objet, et comme la nature des choses le porte: ainsi l'amour du meilleur dans le tout l'emporte sur toutes les autres inclinations ou haines particulières: il est le seul dont l'exercice même soit absolument infini, rien ne pouvant empêcher Dieu de se déclarer pour le meilleur; et quelque vice se trouvant lié avec le meilleur plan possible, Dieu le permet.

118. III. « Une bonté infinie ayant dirigé le « Créateur dans la production du monde, tous les « caractères de science, d'habileté, de puis« sance et de grandeur qui éclatent dans son « ouvrage, sont destinés au bonheur des créa« tures intelligentes. Il n'a voulu faire connaître « ses perfections qu'afin que cette espèce de créa« tures trouvassent leur félicité dans la connais« sance, dans l'admiration et dans l'amour du « souverain Être. »

Cette maxime ne me paraît pas assez exacte. J'accorde que le bonheur des créatures intelligentes est la principale partie des desseins de Dieu, car elles lui ressemblent le plus: mais je ne vois point cependant comment on puisse prouver que c'est son but unique. Il est vrai que le règne de la nature doit servir au règne de la grâce: mais comme tout est lié dans le grand dessein de Dieu, il faut croire que le règne de la grâce est aussi en quelque façon accommodé à celui de la nature, de telle sorte que celui-ci garde le plus d'ordre et de beauté, pour rendre le composé de tous les deux le plus parfait qu'il se puisse. Et il n'y a pas lieu de juger que Dieu, pour quelque mal moral de moins, renverserait

tout l'ordre de la nature. Chaque perfection ou imperfection dans la créature a son prix, mais il n'y en a point qui ait un prix infini. Ainsi le bien et le mal moral ou physique des créatures raisonnables ne passe point infiniment le bien et le mal qui est métaphysique seulement, c'est-à-dire, celui qui consiste dans la perfection des autres créatures : ce qu'il faudrait pourtant dire, si la présente maxime était vraie à la rigueur. Lorsque Dieu rendit raison au prophète Jonas du pardon qu'il avait accordé aux habitants de Ninive, il toucha même l'intérêt des bêtes qui auraient été enveloppées dans le renversement de cette grande ville. Aucune substance n'est absolument méprisable ni précieuse devant Dieu. Et l'abus ou l'extension outrée de la présente maxime paraît être en partie la source des difficultés que M. Bayle propose. Il est sûr que Dieu fait plus de cas d'un homme que d'un lion ; cependant je ne sais si l'on peut assurer que Dieu préfère un seul homme à toute l'espèce des lions à tous égards : mais, quand cela serait, il ne s'ensuivrait point que l'intérêt d'un certain nombre d'hommes prévaudrait à la considération d'un désordre général répandu dans un nombre infini de créatures. Cette opinion serait un reste de l'ancienne maxime assez décriée, que tout est fait uniquement pour l'homme.

119. IV. « Les bienfaits qu'il communique aux « créatures qui sont capables de félicité, ne « tendent qu'à leur bonheur. Il ne permet donc « pas qu'ils servent à les rendre malheureuses ; et « si le mauvais usage qu'elles en feraient était « capable de les perdre, il leur donnerait des « moyens sûrs d'en faire toujours un bon usage : « car sans cela ce ne seraient pas de véritables « bienfaits, et sa bonté serait plus petite que « celle que nous pouvons concevoir dans un au- « tre bienfaiteur [je veux dire, dans une cause « qui joindrait à ses présents l'adresse sûre de « s'en bien servir.] »

Voilà déjà l'abus ou le mauvais effet de la maxime précédente. Il n'est pas vrai à la rigueur (quoiqu'il paraisse plausible) que les bienfaits que Dieu communique aux créatures qui sont capables de félicité, ne tendent uniquement qu'à leur bonheur. Tout est lié dans la nature ; et si un habile artisan, un ingénieur, un architecte, un politique sage fait souvent servir une même chose à plusieurs fins ; s'il fait d'une pierre deux coups, lorsque cela se peut commodément, l'on peut dire que Dieu, dont la sagesse et la puissance sont parfaites, le fait toujours. C'est ménager le terrain, le temps, le lieu, la matière, qui sont pour ainsi dire sa dépense. Ainsi Dieu a plus d'une vue dans ses projets. La félicité de toutes les créatures raisonnables est un des buts où il vise ; mais elle n'est pas tout son but, ni même son dernier but. C'est pourquoi le malheur de quelques-unes de ces créatures peut arriver *par concomitance*, et comme une suite d'autres biens plus grands : c'est ce que j'ai déjà expliqué ci-dessus, et M. Bayle l'a reconnu en quelque sorte. Les biens, en tant que biens, considérés en eux-mêmes, sont l'objet de la volonté antécédente de Dieu. Dieu produira autant de raison et de connaissance dans l'univers que son plan en peut admettre. L'on peut concevoir un milieu entre une volonté antécédente toute pure et primitive, et entre une volonté conséquente et finale. *La volonté antécédente primitive* a pour objet chaque bien et chaque mal en soi, détaché de toute combinaison, et tend à avancer le bien et à empêcher le mal : *la volonté moyenne* va aux combinaisons, comme lorsqu'on attache un bien à un mal ; et alors la volonté aura quelque tendance pour cette combinaison, lorsque le bien y surpasse le mal : mais *la volonté finale* et décisive résulte de la considération de tous les biens et de tous les maux qui entrent dans notre délibération, elle résulte d'une combinaison totale. Ce qui fait voir qu'une volonté moyenne, quoiqu'elle puisse passer pour conséquente en quelque façon par rapport à une volonté antécédente pure et primitive, doit être considérée comme antécédente par rapport à la volonté finale et décrétoire. Dieu donne la raison au genre humain, il en arrive des malheurs par concomitance. Sa volonté antécédente pure tend à donner la raison comme un grand bien, et à empêcher les maux dont il s'agit ; mais quand il s'agit des maux qui accompagnent ce présent que Dieu nous a fait de la raison, le composé, fait de la combinaison de la raison et de ces maux, sera l'objet d'une volonté moyenne de Dieu, qui tendra à produire ou empêcher ce composé, selon que le bien ou le mal y prévaut. Mais quand même il se trouverait que la raison ferait plus de mal que de bien aux hommes (ce que je n'accorde pourtant point), auquel cas la volonté moyenne de Dieu la rebuterait avec des circonstances, il se pourrait pourtant qu'il fût plus convenable à la perfection de l'univers de donner la raison aux hommes, nonobstant toutes les mauvaises suites qu'elle pourrait avoir à leur égard : et par conséquent la volonté finale ou le décret

de Dieu, résultant de toutes les considérations qu'il peut avoir, serait de la leur donner. Et, bien loin d'en pouvoir être blâmé, il serait blâmable s'il ne le faisait pas. Ainsi le mal, ou le mélange de biens et de maux où le mal prévaut, n'arrive que par concomitance, parce qu'il est lié avec de plus grands biens qui sont hors de ce mélange. Ce mélange donc, ou ce composé, ne doit pas être considéré comme une grâce ou comme un présent que Dieu nous fasse; mais le bien qui s'y trouve mêlé ne laissera pas de l'être. Tel est le présent que Dieu fait de la raison à ceux qui en usent mal. C'est toujours un bien en soi; mais la combinaison de ce bien avec les maux qui viennent de son abus n'est pas un bien par rapport à ceux qui en deviennent malheureux : cependant il arrive par concomitance, parce qu'il sert à un plus grand bien par rapport à l'univers, et c'est sans doute ce qui a porté Dieu à donner la raison à ceux qui en ont fait un instrument de leur malheur ; ou, pour parler plus exactement, suivant notre système, Dieu ayant trouvé parmi les êtres possibles quelques créatures raisonnables qui abusent de leur raison, a donné l'existence à celles qui sont comprises dans le meilleur plan possible de l'univers. Ainsi rien ne nous empêche d'admettre que Dieu fait des biens qui tournent en mal par la faute des hommes, ce qui lui arrive souvent par une juste punition de l'abus qu'ils ont fait de ses grâces. Aloysius Novarinus a fait un livre *de Occultis Dei beneficiis ;* on en pourrait faire un *de Occultis pœnis :* ce mot de Claudien y aurait lieu à l'égard de quelques-uns :

Tolluntur in altum,
Ut lapsu graviore ruant.

Mais de dire que Dieu ne devait point donner un bien dont il sait qu'une mauvaise volonté abusera, lorsque le plan général des choses demande qu'il le donne ; ou bien de dire qu'il devait donner des moyens sûrs pour l'empêcher, contraires à ce même ordre général, c'est vouloir (comme j'ai déjà remarqué) que Dieu devienne blâmable lui-même, pour empêcher que l'homme ne le soit. D'objecter, comme l'on fait ici, que la bonté de Dieu serait plus petite que celle d'un autre bienfaiteur qui donnerait un présent plus utile, c'est ne pas considérer que la bonté d'un bienfaiteur ne se mesure pas par un seul bienfait. Il arrive aisément que le présent d'un particulier soit plus grand que celui d'un prince, mais tous les présents de ce particulier seront bien inférieurs à tous les présents du prince. Ainsi l'on ne saurait assez estimer les biens que Dieu fait, que lorsqu'on en considère toute l'étendue, en les rapportant à l'univers tout entier. Au reste, on peut dire que les présents qu'on donne en prévoyant qu'ils nuiront, sont les présents d'un ennemi, ἐχθρῶν δῶρα ἄδωρα.

Hostibus eveniant talia dona meis.

Mais cela s'entend quand il y a de la malice ou de la coulpe dans celui qui les donne ; comme il y en avait dans cet Eutrapelus dont parle Horace, qui faisait du bien aux gens pour leur donner le moyen de se perdre : son dessein était mauvais ; mais celui de Dieu ne saurait être meilleur qu'il est. Faudra-t-il gâter son système, faudra-t-il qu'il y ait moins de beauté, de perfection et de raison dans l'univers, parce qu'il y a des gens qui abusent de la raison ? Les dictons vulgaires ont lieu ici : *Abusus non tollit usum.* Il y a *scandalum datum* et *scandalum acceptum.*

120. V. « Un être malfaisant est très-capable « de combler de dons magnifiques ses ennemis, « lorsqu'il sait qu'ils en feront un usage qui les « perdra. Il ne peut donc pas convenir à l'être « infiniment bon de donner aux créatures un « franc arbitre dont il saurait très-certainement « qu'elles feraient un usage qui les rendrait mal- « heureuses. Donc s'il leur donne le franc arbi- « tre, il y joint l'art de s'en servir toujours à « propos, et ne permet point qu'elles négligent « la pratique de cet art en nulle rencontre ; et s'il « n'y avait point de moyen sûr de fixer le bon usage « de ce franc arbitre, il leur ôterait plutôt cette « faculté que de souffrir qu'elle fût la cause de « leur malheur. Cela est d'autant plus manifeste, « que le franc arbitre est une grâce qu'il leur a « donnée de son propre choix, et sans qu'ils la « demandassent ; de sorte qu'il serait plus res- « ponsable du malheur qu'elle leur apporterait « que s'il ne l'avait accordée qu'à l'importunité « de leurs prières. »

Ce qu'on a dit à la fin de la remarque sur la maxime précédente doit être répété ici, et suffit pour satisfaire à la maxime présente. D'ailleurs on suppose toujours cette fausse maxime qu'on a avancée au troisième nombre, qui porte que le bonheur des créatures raisonnables est le but unique de Dieu. Si cela était, il n'arriverait peut-être ni péché, ni malheur, pas même par concomitance ; Dieu aurait choisi une suite de possibles où tous ces maux seraient exclus. Mais

Dieu manquerait à ce qui est dû à l'univers, c'est-à-dire, à ce qu'il doit à soi-même. S'il n'y avait que des esprits, ils seraient sans la liaison nécessaire, sans l'ordre des temps et des lieux. Cet ordre demande la matière, le mouvement et ses lois; en les réglant avec les esprits le mieux qu'il est possible, on reviendra à notre monde. Quand on ne regarde les choses qu'en gros, on conçoit mille choses comme faisables, qui ne sauraient aveir lieu comme il faut. Vouloir que Dieu ne donne point le franc-arbitre aux créatures raisonnables, c'est vouloir qu'il n'y ait point de ces créatures: et vouloir que Dieu les empêche d'en abuser, c'est vouloir qu'il n'y ait que ces créatures toutes seules, avec ce qui ne serait fait que pour elles. Si Dieu n'avait que ces créatures en vue, il les empêcherait sans doute de se perdre. L'on peut dire cependant en un sens, que Dieu a donné à ces créatures l'art de se toujours bien servir de leur libre arbitre, car la lumière naturelle de la raison est cet art: il faudrait seulement avoir toujours la volonté de bien faire; mais il manque souvent aux créatures le moyen de se donner la velonté qu'on devrait avoir, et même il leur manque souvent la volonté de se servir des moyens qui donnent indirectement une bonne volonté, dont j'ai déjà parlé plus d'une fois. Il faut avouer ce défaut, et il faut même reconnaître que Dieu en aurait peut-être pu exempter les créatures, puisque rien n'empêche, ce semble, qu'il n'y en ait dont la nature soit d'avoir toujours une bonne volonté. Mais je réponds qu'il n'est point nécessaire, et qu'il n'a point été faisable que toutes les créatures raisonnables eussent une si grande perfection, qui les approchât tant de la Divinité. Peut-être même que cela ne se peut que par une grâce divine spéciale: mais en ce cas serait-il à propos que Dieu l'accordât à tous, c'est-à-dire, qu'il agît toujours miraculeusement à l'égard de toutes les créatures raisonnables? Rien ne serait moins raisonnable que ces miracles perpétuels. Il y a des degrés dans les créatures, l'ordre général le demande. Et il paraît très-convenable à l'ordre du gouvernement divin que le grand privilége de l'affermissement dans le bien soit donné plus facilement à ceux qui ont eu une bonne volonté, lorsqu'ils étaient dans un état plus imparfait, dans l'état de combat et de pèlerinage, *in ecclesiâ militante*, *in statu viatorum*. Les bons anges mêmes n'ont pas été créés avec l'impeccabilité. Cependant je n'oserais assurer qu'il n'y ait point de créatures bienheureuses nées, ou qui soient impeccables et saintes par leur nature. Il y a peut-être des gens qui donnent ce privilége à la sainte Vierge, puisqu'aussi bien l'Église romaine la met aujourd'hui au-dessus des anges. Mais il nous suffit que l'univers est bien grand et bien varié: le vouloir borner, c'est en avoir peu de connaissance. Mais (continue M. Bayle) Dieu a donné le franc arbitre aux créatures capables de pécher, sans qu'elles lui demandassent cette grâce. Et celui qui ferait un tel présent serait plus responsable du malheur qu'il apporterait à ceux qui s'en serviraient, que s'il ne l'avait accordé qu'à l'importunité de leurs prières. Mais l'importunité des prières ne fait rien auprès de Dieu; il sait mieux que nous ce qu'il nous faut, et il n'accorde que ce qui convient au tout. Il semble que M. Bayle fasse consister ici le franc arbitre dans la faculté de pécher; cependant il reconnaît ailleurs que Dieu et les saints sont libres, sans avoir cette faculté. Quoi qu'il en soit, j'ai déjà assez montré que Dieu, faisant ce que sa sagesse et sa bonté jointes ordonnent, n'est point responsable du mal qu'il permet. Les hommes mêmes, quand ils font leur devoir, ne sont point responsables des événements, soit qu'ils les prévoient, ou qu'ils ne les prévoient pas.

121. VI. « C'est un moyen aussi sûr d'ôter la « vie à un homme, de lui donner un cordon de « soie dont on sait certainement qu'il se servira « librement pour s'étrangler, que de le poignar- « der par quelque tiers. On ne veut pas moins « sa mort quand on se sert de la première ma- « nière que quand on emploie l'une des deux « autres: il semble même qu'on la veut avec un « dessein plus malin, puisqu'on tend à lui lais- « ser toute la peine et toute la faute de sa perte. »

Ceux qui traitent des devoirs (*de Officiis*) comme Cicéron, saint Ambroise, Grotius, Opalénius, Sharrok, Raebélius, Puffendorf, aussi bien que les casuistes, enseignent qu'il y a des cas où l'on n'est point obligé de rendre le dépôt à qui il appartient; par exemple, on ne rendra pas un poignard, lorsqu'on sait que celui qui l'a mis en dépôt veut poignarder quelqu'un. Feignons que j'aie entre mes mains le tison fatal dont la mère de Méléagre se servira pour le faire mourir, le javelot enchanté que Céphale emploiera sans le savoir pour tuer sa Procris, les chevaux de Thésée qui déchireront Hippolyte son fils. On me redemande ces choses, et j'ai droit de les refuser, sachant l'usage qu'on en fera.

Mais que sera-ce si un juge compétent m'en ordonne la restitution, lorsque je ne lui saurais prouver ce que je sais des mauvaises suites qu'elle aura, Apollon m'ayant peut-être donné le don de la prophétie comme à Cassandre, à condition qu'on ne me croira pas? Je serais donc obligé de faire restitution, ne pouvant m'en défendre sans me perdre : ainsi je ne puis me dispenser de contribuer au mal. Autre comparaison : Jupiter promet à Sémélé, le Soleil à Phaéton, Cupidon à Psyché, d'accorder la grâce qu'on demandera. Ils jurent par le Styx,

Di cujus jurare timent et fallere numen.

On voudrait arrêter, mais trop tard, la demande entendue à demi,

Voluit Deus ora loquentis
Opprimere ; exierat jam vox properata sub auras.

L'on voudrait reculer après la demande faite, en faisant des remontrances inutiles ; mais on vous presse, on vous dit,

Faites-vous des serments pour n'y point satisfaire?

La loi du Styx est inviolable, il la faut subir : si l'on a manqué en faisant le serment, on manquerait davantage en ne le gardant pas : il faut satisfaire à la promesse, quelque pernicieuse qu'elle soit à celui qui l'exige. Elle serait pernicieuse à vous, si vous ne l'exécutiez pas. Il semble que le moral de ces fables insinue qu'une suprême nécessité peut obliger à condescendre au mal. Dieu, à la vérité, ne connaît point d'autre juge qui le puisse contraindre à donner ce qui peut tourner en mal, il n'est point comme Jupiter qui craint le Styx. Mais sa propre sagesse est le plus grand juge qu'il puisse trouver, ses jugements sont sans appel, ce sont les arrêts des destinées. Les vérités éternelles, objet de sa sagesse, sont plus inviolables que le Styx. Ces lois, ce juge, ne contraignent point : ils sont plus forts, car ils persuadent. La sagesse ne fait que montrer à Dieu le meilleur exercice de sa bonté qui soit possible : après cela, le mal qui passe est une suite indispensable du meilleur. J'ajouterai quelque chose de plus fort : Permettre le mal comme Dieu le permet, c'est la plus grande bonté.

Si mala sustulerat, non erat ille bonus.

Il faudrait avoir l'esprit de travers, pour dire après cela qu'il est plus malin de laisser à quelqu'un toute la peine et toute la faute de sa perte. Quand Dieu la laisse à quelqu'un, elle lui appartient avant son existence, elle était dès lors dans son idée encore purement possible, avant le décret de Dieu qui le fait exister ; la peut-on laisser ou donner à un autre? C'est tout dire.

122. VII. « Un véritable bienfaiteur donne « promptement, et n'attend pas à donner que « ceux qu'il aime aient souffert de longues mi- « sères par la privation de ce qu'il pouvait « leur communiquer d'abord très-facilement, et « sans se faire aucune incommodité. Si la limi- « tation de ses forces ne lui permet pas de faire « du bien sans faire sentir de la douleur ou « quelque autre incommodité, il passe par là « (voy. le Diction. hist. et critiq., p. 2261 de la « seconde édition) ; mais ce n'est qu'à regret, et « il n'emploie jamais cette manière de se rendre « utile, lorsqu'il peut l'être sans mêler aucune « sorte de mal à ses faveurs. Si le profit qu'on « pourrait tirer des maux qu'il ferait souffrir « pouvait naître aussi aisément d'un bien tout « pur que de ces maux-là, il prendrait la voie « droite du bien tout pur, et non pas la voie « oblique qui conduirait du mal au bien. S'il « comble de richesses et d'honneurs, ce n'est « pas afin que ceux qui en ont joui, venant à « les perdre, soient affligés d'autant plus sensi- « blement qu'ils étaient accoutumés au plaisir, « et que par là ils deviennent plus malheureux « que les personnes qui ont été toujours privées « de ces avantages. Un être malin comblerait « de biens à ce prix-là les gens pour qui il au- « rait le plus de haine. » [Rapportez à ceci ce passage d'Aristote, Rhetor, l. 2, c. 23, p. m. 446, οἷον εἰ δοίη ἄν τις τινὶ, ἵνα ἀφελόμενος λυπήσῃ· ὅθεν καὶ τοῦτ' εἴρηται,

Πολλοῖς ὁ δαίμων οὐ κατ' εὔνοιαν φέρων
Μέγαλα δίδωσιν εὐτυχήματ', ἀλλ' ἵνα
Τὰς συμφορὰς λάβωσιν ἐπιφανεστέρας.

Id est : *Veluti si quis alicui aliquid det, ut* (*postea*) *hoc* (*ipsi*) *erepto* (*ipsum*) *afficiat dolore. Unde etiam illud est dictum :*

« *Bona magna multis non amicus dat Deus,*
« *Insigniore ut rursus his privet malo.* »]

Toutes ces objections roulent presque sur le même sophisme ; elles changent et estropient le fait, elles ne rapportent les choses qu'à demi. Dieu a soin des hommes, il aime le genre humain, il lui veut du bien, rien de si vrai. Cependant il laisse tomber les hommes, il les laisse souvent périr, leur donne des biens qui tournent à leur perte ; et, lorsqu'il rend quelqu'un heu-

reux, c'est après bien des souffrances. Où est son affection, où est sa bonté, ou bien où est sa puissance? Vaines objections, qui suppriment le principal, qui dissimulent que c'est de Dieu qu'on parle. Il semble que ce soit une mère, un tuteur, un gouverneur, dont le soin presque unique regarde l'éducation, la conservation, le bonheur de la personne dont il s'agit, et qui négligent leur devoir. Dieu a soin de l'univers, il ne néglige rien, il choisit le meilleur absolument. Si quelqu'un est méchant et malheureux avec cela, il lui appartenait de l'être. Dieu, dit-on, pouvait donner le bonheur à tous, il le pouvait donner promptement et facilement, et sans se faire aucune incommodité, car il peut tout. Mais le doit-il? Puisqu'il ne le fait point, c'est une marque qu'il le devait faire tout autrement. D'en inférer, ou que c'est à regret et par un défaut de forces qu'il manque de rendre les hommes heureux, et de donner le bien d'abord et sans mélange de mal; ou bien qu'il manque de bonne volonté pour le donner purement et tout de bon; c'est comparer notre vrai Dieu avec le dieu d'Hérodote, plein d'envie, ou avec le démon du poëte, dont Aristote rapporte les iambes que nous venons de traduire en latin, qui donne des biens, afin qu'il afflige davantage en les ôtant. C'est se jouer de Dieu par des anthropomorphismes perpétuels; c'est le représenter comme un homme qui se doit tout entier à l'affaire dont il s'agit, qui ne doit l'exercice principal de sa bonté qu'aux seuls objets qui nous sont connus, et qui manque de capacité ou de bonne volonté. Dieu n'en manque pas, il pourrait faire le bien que nous souhaiterions; il le veut même, en le prenant détaché, mais il ne doit point le faire préférablement à d'autres biens plus grands qui s'y opposent. Au reste, on n'a aucun sujet de se plaindre de ce qu'on ne parvient ordinairement au salut que par bien des souffrances, et en portant la croix de Jésus-Christ; ces maux servent à rendre les élus imitateurs de leur maître, et à augmenter leur bonheur.

123. VIII. « La plus grande et la plus solide « gloire que celui qui est le maître des autres « puisse acquérir, est de maintenir parmi eux « la vertu, l'ordre, la paix, le contentement d'es« prit. La gloire qu'il tirerait de leur malheur « ne saurait être une fausse gloire. »

Si nous connaissions la cité de Dieu telle qu'elle est, nous verrions que c'est le plus parfait état qui puisse être inventé; que la vertu et le bonheur y règnent, autant qu'il se peut, suivant les lois du meilleur; que le péché et le malheur (que des raisons de l'ordre suprême ne permettaient point d'exclure entièrement de la nature des choses) n'y sont presque rien en comparaison du bien, et servent même à de plus grands biens. Or, puisque ces maux devaient exister, il fallait bien qu'il y eût quelques-uns qui y fussent sujets; et nous sommes ces quelques-uns. Si c'étaient d'autres, n'y aurait-il pas la même apparence du mal? ou plutôt, ces autres ne seraient-ils pas ce qu'on appelle Nous? Lorsque Dieu tire quelque gloire du mal pour l'avoir fait servir à un plus grand bien, il l'en devait tirer. Ce n'est donc pas une fausse gloire, comme serait celle d'un prince qui bouleverserait son État pour avoir l'honneur de le redresser.

124. IX. « Le plus grand amour que ce maî« tre-là puisse témoigner pour la vertu est de « faire, s'il le peut, qu'elle soit toujours prati« quée sans aucun mélange de vice. S'il lui est « aisé de procurer à ses sujets cet avantage, et « que néanmoins il permette au vice de lever la « tête, sauf à le punir enfin après l'avoir toléré « longtemps, son affection pour la vertu n'est « point la plus grande que l'on puisse concevoir; « elle n'est donc pas infinie. »

Je ne suis pas encore à la moitié des dix-neuf maximes, et je me lasse déjà de réfuter et de répondre toujours la même chose. M. Bayle multiplie sans nécessité ses maximes prétendues opposées à nos dogmes. Quand on détache les choses liées ensemble, les parties de leur tout, le genre humain de l'univers, les attributs de Dieu les uns des autres, la puissance de la sagesse, il est permis de dire que Dieu *peut faire* que la vertu soit dans le monde sans aucun mélange du vice, et même qu'il le peut faire *aisément*. Mais puisqu'il a permis le vice, il faut que l'ordre de l'univers, trouvé préférable à tout autre plan, l'ait demandé; il faut juger qu'il n'est pas permis de faire autrement, puisqu'il n'est pas possible de faire mieux. C'est une nécessité hypothétique, une nécessité morale, laquelle, bien loin d'être contraire à la liberté, est l'effet de son choix. *Quæ rationi contraria sunt, ea nec fieri à sapiente posse credendum est.* L'on objecte ici que l'affection de Dieu pour la vertu n'est donc pas la plus grande qu'on puisse concevoir, qu'elle n'est pas infinie. On y a déjà répondu sur la seconde maxime, en disant que l'affection de Dieu pour quelque chose créée que

ce soit est proportionnée au prix de la chose. La vertu est la plus noble qualité des choses créées, mais ce n'est pas la seule bonne qualité des créatures, il y en a une infinité d'autres qui attirent l'inclination de Dieu : de toutes ces inclinations résulte le plus de bien qu'il se peut ; et il se trouve que s'il n'y avait que vertu, s'il n'y avait que créatures raisonnables, il y aurait moins de bien. Midas se trouva moins riche quand il n'eut que de l'or. Outre que la sagesse doit varier. Multiplier uniquement la même chose, quelque noble qu'elle puisse être, ce serait une superfluité, ce serait une pauvreté : avoir mille Virgiles bien reliés dans sa bibliothèque, chanter toujours les airs de l'opéra de Cadmus et d'Hermione, casser toutes les porcelaines pour n'avoir que des tasses d'or, n'avoir que des boutons de diamants, ne manger que des perdrix, ne boire que du vin de Hongrie ou de Shiras, appellerait-on cela raison ? La nature a eu besoin d'animaux, de plantes, de corps inanimés ; il y a dans ces créatures non raisonnables des merveilles qui servent à exercer la raison. Que ferait une créature intelligente s'il n'y avait point de choses non intelligentes ? à quoi penserait-elle, s'il n'y avait ni mouvement, ni matière, ni sens ? Si elle n'avait que pensées distinctes, ce serait un Dieu, sa sagesse serait sans bornes ; c'est une des suites de mes méditations. Aussitôt qu'il y a un mélange de pensées confuses, voilà les sens, voilà la matière. Car ces pensées confuses viennent du rapport de toutes les choses entre elles suivant la durée et l'étendue. C'est ce qui fait que dans ma philosophie il n'y a point de créature raisonnable sans quelque corps organique, et qu'il n'y a point d'esprit créé qui soit entièrement détaché de la matière. Mais ces corps organiques ne diffèrent pas moins en perfection que les esprits à qui ils appartiennent. Donc, puisqu'il faut à la sagesse de Dieu un monde de corps, un monde de substances capables de perception et incapables de raison ; enfin, puisqu'il fallait choisir, de toutes les choses, ce qui faisait le meilleur effet ensemble, et que le vice y est entré par cette porte, Dieu n'aurait pas été parfaitement bon, parfaitement sage, s'il l'avait exclu.

125. X. « La plus grande haine que l'on puisse « témoigner pour le vice n'est pas de le laisser « régner fort longtemps, et puis de le châtier, « mais de l'écraser avant sa naissance, c'est-à- « dire, d'empêcher qu'il ne se montre nulle part. « Un roi, par exemple, qui mettrait un si bon « ordre dans ses finances, qu'il ne s'y commît « jamais aucune malversation, ferait paraître « plus de haine pour l'injustice des partisans, que « si, après avoir souffert qu'ils s'engraissassent « du sang du peuple, il les faisait pendre. »

C'est toujours la même chanson, c'est un anthropomorphisme tout pur. Un roi ordinairement ne doit rien avoir plus à cœur que d'exempter ses sujets de l'oppression. Un de ses plus grands intérêts, c'est de mettre bon ordre à ses finances. Cependant il y a des temps où il est obligé de tolérer le vice et les désordres. On a une grande guerre sur les bras, on se trouve épuisé, on n'a pas des généraux à choisir, il faut ménager ceux que l'on a, et qui ont une grande autorité parmi les soldats ; un Braccio, un Sforza, un Walstein. On manque d'argent aux plus pressants besoins, il faut recourir à de gros financiers qui ont un crédit établi, et il faut conniver en même temps à leurs malversations. Il est vrai que cette malheureuse nécessité vient le plus souvent des fautes précédentes. Il n'en est pas de même de Dieu ; il n'a besoin de personne, il ne fait aucune faute, il fait toujours le meilleur. On ne peut pas même souhaiter que les choses aillent mieux, lorsqu'on les entend : et ce serait un vice dans l'auteur des choses, s'il en voulait exclure le vice qui s'y trouve. Cet état d'un parfait gouvernement, où l'on veut et fait le bien autant qu'il est possible, où le mal même sert au plus grand bien, est-il comparable avec l'état d'un prince dont les affaires sont délabrées, et qui se sauve comme il peut ; ou avec celui d'un prince qui favorise l'oppression pour la punir, et qui se plaît à voir les petits à la besace et les grands sur l'échafaud ?

126. XI. « Un maître attaché aux intérêts de « la vertu et au bien de ses sujets, donne tous « ses soins à faire en sorte qu'ils ne désobéissent « jamais à ses lois ; et, s'il faut qu'il les châtie pour « leur désobéissance, il fait en sorte que la peine « les guérisse de l'inclination au mal, et rétablisse « dans leur âme une ferme et constante disposi- « tion au bien ; tant s'en faut qu'il veuille que « la peine de la faute les incline de plus en plus « vers le mal. »

Pour rendre les hommes meilleurs, Dieu fait tout ce qui se doit, et même tout ce qui se peut de son côté, sauf ce qui se doit. Le but le plus ordinaire de la punition est l'amendement ; mais ce n'est pas le but unique, ni celui qu'il se propose toujours. J'en ai dit un mot ci-dessus. Le péché originel, qui rend les hommes inclinés

au mal, n'est pas une simple peine du premier péché; il en est une suite naturelle. On en a dit aussi un mot, en faisant une remarque sur la quatrième proposition théologique. C'est comme l'ivresse qui est une peine de l'excès de boire, et en est en même temps une suite naturelle qui porte facilement à de nouveaux péchés.

127. XII. « Permettre le mal que l'on pourrait empêcher, c'est ne se soucier point qu'il se commette ou qu'il ne se commette pas, ou souhaiter même qu'il se commette. »

Point du tout. Combien de fois les hommes permettent-ils des maux qu'ils pourraient empêcher, s'ils tournaient tous leurs efforts de ce côté-là? Mais d'autres soins plus importants les en empêchent. On prendra rarement la résolution de redresser les désordres de la monnaie, pendant qu'on a une grande guerre sur les bras. Et ce que fit là-dessus un parlement d'Angleterre un peu avant la paix de Ryswyck sera plus loué qu'imité. En peut-on conclure que l'État ne se soucie pas de ce désordre, ou même qu'il le souhaite? Dieu a une raison bien plus forte, et bien plus digne de lui, de tolérer les maux. Non-seulement il en tire de plus grands biens, mais encore il les trouve liés avec les plus grands de tous les biens possibles; de sorte que ce serait un défaut de ne les point permettre.

128. XIII. « C'est un très-grand défaut dans ceux qui gouvernent de ne se soucier point qu'il y ait ou qu'il n'y ait point de désordre dans leurs États. Le défaut est encore plus grand, s'ils y veulent et s'ils y souhaitent du désordre. Si, par des voies cachées et indirectes, mais infaillibles, ils excitaient une sédition dans leurs États pour les mettre à deux doigts de leur ruine, afin de se procurer la gloire de faire voir qu'ils ont le courage et la prudence nécessaires pour sauver un grand royaume prêt à périr, ils seraient très-condamnables. Mais s'ils excitaient cette sédition parce qu'il n'y aurait d'autre moyen que celui-là de prévenir la ruine totale de leurs sujets, et d'affermir sur de nouveaux fondements, et pour plusieurs siècles, la félicité des peuples, il faudrait plaindre la malheureuse nécessité [*voyez ci-dessus, pag.* 84, 86, 140, *ce qui a été dit de la force de la nécessité*] où ils auraient été réduits, et les louer de l'usage qu'ils en auraient fait. »

Cette maxime, avec plusieurs autres qu'on étale ici, n'est point applicable au gouvernement de Dieu. Outre que ce n'est qu'une très-petite partie de son royaume, dont on nous objecte les désordres, il est faux qu'il ne se soucie point des maux, qu'il les souhaite, qu'il les fasse naître, pour avoir la gloire de les apaiser. Dieu veut l'ordre et le bien; mais il arrive quelquefois que ce qui est désordre dans la partie est ordre dans le tout. Nous avons déjà allégué cet axiome de droit: *Incivile est nisi totâ lege inspectâ judicare.* La permission des maux vient d'une espèce de nécessité morale: Dieu y est obligé par sa sagesse et par sa bonté: cette *nécessité est heureuse*, au lieu que celle du prince, dont parle la maxime, est malheureuse. Son État est un des plus corrompus, et le gouvernement de Dieu est le meilleur État qui soit possible.

129. XIV. « La permission d'un certain mal n'est excusable que lorsque l'on n'y saurait remédier sans introduire un plus grand mal; mais elle ne saurait être excusable dans ceux qui ont en main un remède très-efficace contre ce mal, et contre tous les autres maux qui pourraient naître de la suppression de celui-ci. »

La maxime est vraie, mais elle ne peut pas être alléguée contre le gouvernement de Dieu. La suprême raison l'oblige de permettre le mal. Si Dieu choisissait ce qui ne serait pas le meilleur absolument et en tout, ce serait un plus grand mal que tous les maux particuliers qu'il pourrait empêcher par ce moyen. Ce mauvais choix renverserait sa sagesse ou sa bonté.

130. XV. « L'Être infiniment puissant, et créateur de la matière et des esprits, fait tout ce qu'il veut de cette matière et de ces esprits. Il n'y a point de situation et de figure qu'il ne puisse communiquer aux esprits. S'il permettait donc un mal physique ou un mal moral, ce ne serait pas à cause que sans cela quelque autre mal physique ou moral, encore plus grand, serait tout à fait inévitable. Nulle des raisons du mélange du bien et du mal, fondée sur la limitation des forces des bienfaiteurs, ne lui saurait convenir. »

Il est vrai que Dieu fait de la matière et des esprits tout ce qu'il veut; mais il est comme un bon sculpteur, qui ne veut faire de son bloc de marbre que ce qu'il juge de meilleur, et qui en juge bien. Dieu fait de la matière la plus belle de toutes les machines possibles; il fait des esprits le plus beau de tous les gouvernements concevables; et, par-dessus tout cela, il établit pour leur union la plus parfaite de toutes les harmonies, suivant le système que j'ai proposé. Or, puisque le mal physique et le mal moral se trouvent dans ce parfait ouvrage, on en doit juger (contre ce

que M. Bayle assure ici) que *sans cela un mal encore plus grand aurait été tout à fait inévitable*. Ce mal si grand serait que Dieu aurait mal choisi, s'il avait choisi autrement qu'il n'a fait. Il est vrai que Dieu est infiniment puissant; mais sa puissance est indéterminée, la bonté et la sagesse jointes la déterminent à produire le meilleur. M. Bayle fait ailleurs une objection qui lui est particulière, qu'il tire des sentiments des cartésiens modernes, qui disent que Dieu pouvait donner aux âmes les pensées qu'il voulait, sans les faire dépendre d'aucun rapport aux corps: par ce moyen on épargnerait aux âmes un grand nombre de maux qui ne viennent que du dérangement des corps. On en parlera davantage plus bas; maintenant il suffit de considérer que Dieu ne saurait établir un système mal lié et plein de dissonnances. La nature des âmes est en partie de représenter les corps.

131. XVI. « On est autant la cause d'un événement, lorsqu'on le procure par des voies « morales, que lorsqu'on le procure par les voies « physiques. Un ministre d'État, qui, sans sortir « de son cabinet, et se servant seulement des « passions des directeurs d'une cabale, renver- « serait tous leurs complots, ne serait pas moins « l'auteur de la ruine de cette cabale que s'il la « détruisait par des coups de main. »

Je n'ai rien à dire contre cette maxime. On impute toujours le mal aux causes morales, et on ne l'impute pas toujours aux causes physiques. J'y remarque seulement que si je ne pouvais empêcher le péché d'autrui qu'en commettant moi-même un péché, j'aurais raison de le permettre, et je n'en serais point complice, ni cause morale. En Dieu, tout défaut tiendrait lieu de péché; il serait même plus que le péché, car il détruirait la divinité. Et ce serait un grand défaut à lui de ne point choisir le meilleur. Je l'ai déjà dit plusieurs fois. Il empêcherait donc le péché par quelque chose de plus mauvais que tous les péchés.

132. XVII. « C'est toute la même chose, d'em- « ployer une cause nécessaire, et d'employer « une cause libre, en choisissant les moments « où on la connaît déterminée. Si je suppose que « la poudre à canon a le pouvoir de s'allumer « ou de ne s'allumer pas quand le feu la touche, « et que je sache certainement qu'elle sera d'hu- « meur à s'allumer à huit heures du matin, je « serai autant la cause de ses effets en y appli- « quant le feu à cette heure-là, que je le serais « dans la supposition véritable qu'elle est une « cause nécessaire. Car, à mon égard, elle ne se- « rait plus une cause libre; je la prendrais dans « le moment où je la saurais nécessitée par son « propre choix. Il est impossible qu'un être soit « libre ou indifférent à l'égard de ce à quoi il « est déjà déterminé, et quant au temps où il « y est déterminé. Tout ce qui existe, existe « nécessairement pendant qu'il existe. [Τὸ εἶναι « τὸ ὂν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ, « ἀνάγκη. *Necesse est id quod est, quando est, « esse; et id quod non est, quando non est, « non esse. Aristot., de Interpret., cap.* 9. Les « nominaux ont adopte cette maxime d'Aris- « tote. Scot et plusieurs autres scolastiques sem- « blent la rejeter, mais au fond leurs distinc- « tions reviennent à la même chose. Voyez les « jésuites de Conimbre sur cet endroit d'Aris- « tote, p. 380 et seq.] »

Cette maxime peut passer aussi; je voudrais seulement changer quelque chose dans les phrases. Je ne prendrais point *libre* et *indifférent* pour une même chose, et ne ferais point opposition entre *libre* et *déterminé*. On n'est jamais parfaitement indifférent d'une indifférence d'équilibre; on est toujours plus incliné, et par conséquent plus déterminé d'un côté que d'un autre; mais on n'est jamais nécessité aux choix qu'on fait. J'entends ici une *nécessité* absolue et *métaphysique;* car il faut avouer que Dieu, que le sage est porté au meilleur par une nécessité *morale*. Il faut avouer aussi qu'on est nécessité au choix par une nécessité hypothétique, lorsqu'on fait le choix actuellement; et même auparavant on y est nécessité par la vérité même de la futurition, puisqu'on le fera. Ces nécessités hypothétiques ne nuisent point. J'en ai assez parlé ci-dessus.

133. XVIII. « Quand tout un grand peuple « s'est rendu coupable de rébellion, ce n'est point « assez de clémence que de pardonner à la cent « millième partie, et de faire mourir tout le reste, « sans excepter les enfants à la mamelle. »

Il semble qu'on suppose qu'il y a cent mille fois plus de damnés que de sauvés, et que les enfants morts sans baptême sont du nombre des premiers. L'un et l'autre est contredit, et surtout la damnation de ces enfants. J'en ai parlé ci-dessus. M. Bayle presse la même objection ailleurs (Réponse au provincial, ch. 178, p. 1223, tom. 3). « Nous voyons manifestement, dit-il, « qu'un souverain qui veut exercer et la justice « et la clémence, lorsqu'une ville s'est soulevée, « doit se contenter de la punition d'un petit nom-

« bre de mutins, et pardonner à tous les autres; « car, si le nombre de ceux qui sont châtiés est « comme mille à un, en comparaison de ceux « à qui il fait grâce, il ne peut passer pour dé- « bonnaire, et il passe pour cruel. Il passerait à « coup sûr pour un tyran abominable, s'il choi- « sissait des châtiments de longue durée, et s'il « n'épargnait le sang que parce qu'il serait per- « suadé qu'on aimerait mieux la mort qu'une « vie misérable, et si enfin l'envie de se venger « avait plus de part à ses rigueurs, que l'envie « de faire servir au bien public la peine qu'il fe- « rait porter à presque tous les rebelles. Les mal- « faiteurs que l'on exécute sont censés expier « leurs crimes si pleinement par la perte de la « vie, que le public n'en demande pas davan- « tage, et qu'il s'indigne quand les bourreaux « sont maladroits. On les lapiderait, si l'on « savait qu'expressément ils donnent plusieurs « coups de hache, et les juges qui assistent à « l'exécution ne seraient pas hors de péril, si « l'on croyait qu'ils se plaisent à ce mauvais jeu « des bourreaux, et qu'ils les ont exhortés sous « main à s'en servir. [Notez qu'on ne doit pas « entendre ceci dans l'universalité à la rigueur. « Il y a des cas ou le peuple approuve qu'on fasse « mourir à petit feu certains criminels, comme « quand François Ier fit ainsi mourir quelques « personnes accusées d'hérésie après les fameux « placards de l'an 1534. On n'eut aucune pitié « pour Ravaillac, qui fut tourmenté en plusieurs « manières horribles. Voyez le Mercure français, « t. 1, fol. m. 455 et suiv. Voy. aussi Pierre Mat- « thieu, dans son Histoire de la mort d'Henri IV. « Et n'oubliez pas ce qu'il dit pag. m. 99, tou- « chant ce que les juges discutèrent à l'égard du « supplice de ce parricide.] Enfin il est d'une « notoriété qui n'a presque point d'égale, que « les souverains qui se régleraient sur saint Paul, « je veux dire condamneraient au dernier sup- « plice tous ceux qu'il condamne à la mort éter- « nelle, passeraient pour ennemis du genre hu- « main et pour destructeurs des sociétés. Il est « incontestable que leurs lois, bien loin d'être « propres, selon le but des législateurs, à maintenir « la société, en seraient la ruine entière. [Appli- « quez ici ces paroles de Pline le jeune, *Epist.* 22, « *lib.* 8. *Mandemus memoriæ quod vir mitis- « simus, et ob hoc quoque maximus, Thrasea « crebro dicere solebat, qui vitia odit, homines « odit.*] » Il ajoute qu'on disait des lois de Dra- con, législateur des Athéniens, qu'elles n'a- vaient pas été écrites avec de l'encre, mais avec du sang, parce qu'elles punissaient tous les pé- chés du dernier supplice, et que la damnation est un supplice infiniment plus grand que la mort. Mais il faut considérer que la damnation est une suite du péché; et je répondis autrefois à un ami, qui m'objecta la disproportion qu'il y a entre une peine éternelle et un crime borné, qu'il n'y a point d'injustice, quand la continua- tion de la peine n'est qu'une suite de la conti- nuation du péché : j'en parlerai encore plus bas. Pour ce qui est du nombre des damnés, quand il serait incomparablement plus grand parmi les hommes que le nombre des sauvés, cela n'em- pêcherait point que dans l'univers les créatures heureuses ne l'emportassent infiniment pour leur nombre sur celles qui sont malheureuses. Quant à l'exemple d'un prince qui ne punit que les chefs des rebelles, ou d'un général qui fait dé- cimer un régiment, ces exemples ne tirent point à conséquence ici. L'intérêt propre oblige le prince et le général de pardonner aux coupables, quand même ils demeureraient méchants. Dieu ne pardonne qu'à ceux qui deviennent meilleurs : il peut les discerner, et cette sévérité est plus conforme à la justice parfaite. Mais si quelqu'un demande pourquoi Dieu ne donne pas à tous la grâce de la conversion, il tombe dans une autre question, qui n'a point de rapport à la maxime présente. Nous y avons déjà répondu en quelque façon, non pas pour trouver les raisons de Dieu, mais pour montrer qu'il n'en saurait manquer, et qu'il n'y en a point de contraires qui puissent être valables. Au reste, nous savons qu'on dé- truit quelquefois des villes entières, et qu'on fait passer les habitants au fil de l'épée, pour donner de la terreur aux autres. Cela peut servir à abré- ger une grande guerre ou une rébellion, et c'est épargner le sang en le répandant : il n'y a point là de décimation. Nous ne pouvons point assurer, à la vérité, que les méchants de notre globe sont punis si sévèrement pour intimider les habitants des autres globes et pour les rendre meilleurs; mais assez d'autres raisons de l'har- monie universelle qui nous sont inconnues, parce que nous ne connaissons pas assez l'é- tendue de la cité de Dieu, ni la forme de la ré- publique générale des esprits, non plus que toute l'architecture des corps, peuvent faire le même effet.

134. XIX. « Les médecins, qui, parmi beau- « coup de remèdes capables de guérir un ma- « lade, et dont il y en a plusieurs qu'ils seraient « fort assurés qu'il prendrait avec plaisir, choi-

« siraient précisément celui qu'ils sauraient qu'il « refuserait de prendre, auraient beau l'exhorter « et le prier de ne le refuser pas; on aurait « néanmoins un juste sujet de croire qu'ils n'au- « raient aucune envie de le guérir : car s'ils sou- « haitaient de le faire, ils lui choisiraient l'une « de ces bonnes médecines qu'ils sauraient qu'il « voudrait bien avaler. Que si d'ailleurs ils sa- « vaient que le refus du remède qu'ils lui offri- « raient augmenterait sa maladie jusqu'à la « rendre mortelle, on ne pourrait s'empêcher de « dire qu'avec toutes leurs exhortations ils ne « laisseraient pas de souhaiter la mort du ma- « lade. »

Dieu veut sauver tous les hommes; cela veut dire qu'il les sauverait, si les hommes ne l'empêchaient pas eux-mêmes, et ne refusaient pas de recevoir ses grâces; et il n'est point obligé ni porté par la raison à surmonter toujours leur mauvaise volonté. Il le fait pourtant quelquefois, lorsque des raisons supérieures le permettent, et lorsque sa volonté conséquente et décrétoire, qui résulte de toutes ses raisons, le détermine à l'élection d'un certain nombre d'hommes. Il donne des secours à tous pour se convertir et pour persévérer, et ces secours sont suffisants dans ceux qui ont bonne volonté; mais ils ne sont pas toujours suffisants pour la donner. Les hommes obtiennent cette bonne volonté, soit par des secours particuliers, soit par des circonstances qui font réussir les secours généraux. Il ne peut s'empêcher d'offrir encore des remèdes qu'il sait qu'on refusera, et qu'on en sera plus coupable : mais voudra-t-on que Dieu soit injuste, afin que l'homme soit moins criminel? Outre que les grâces qui ne servent pas à l'un peuvent servir à l'autre, et servent même toujours à l'intégrité du plan de Dieu, le mieux conçu qu'il se puisse, Dieu ne donnera-t-il point la pluie, parce qu'il y a des lieux bas qui en seront incommodés? Le soleil ne luira-t-il pas autant qu'il faut pour le général, parce qu'il y a des endroits qui en seront trop desséchés? Enfin toutes les comparaisons, dont parlent ces maximes que M. Bayle vient de donner, d'un médecin, d'un bienfaiteur, d'un ministre d'État, d'un prince, clochent fort, parce qu'on connaît leurs devoirs, et ce qui peut et doit être l'objet de leurs soins : ils n'ont presque qu'une affaire, et ils y manquent souvent par négligence ou par malice. L'objet de Dieu a quelque chose d'infini, ses soins embrassent l'univers; ce que nous en connaissons n'est presque rien, et nous voudrions mesurer sa sagesse et sa bonté par notre connaissance : quelle témérité, ou plutôt quelle absurdité! Les objections supposent faux; il est ridicule de juger du droit, quand on ne connaît point le fait. Dire avec saint Paul : *O altitudo divitiarum et sapientiæ*, ce n'est point renoncer à la raison, c'est employer plutôt les raisons que nous connaissons; car elles nous apprennent cette immensité de Dieu dont l'apôtre parle : mais c'est avouer notre ignorance sur les faits; c'est reconnaître cependant, avant que de voir, que Dieu fait tout le mieux qu'il est possible, suivant la sagesse infinie qui règle ses actions. Il est vrai que nous en avons déjà des preuves et des essais devant nos yeux, lorsque nous voyons quelque chose d'entier, quelque tout accompli en soi, et isolé, pour ainsi dire, parmi les ouvrages de Dieu. Un tel tout, formé, pour ainsi dire, de la main de Dieu, est une plante, un animal, un homme. Nous ne saurions assez admirer la beauté et l'artifice de sa structure. Mais lorsque nous voyons quelque os cassé, quelque morceau de chair des animaux, quelque brin d'une plante, il n'y paraît que du désordre, à moins qu'un excellent anatomiste ne le regarde; et celui-là même n'y reconnaîtrait rien s'il n'avait vu auparavant des morceaux semblables attachés à leur tout. Il en est de même du gouvernement de Dieu : ce que nous en pouvons voir jusqu'ici n'est pas un assez gros morceau pour y reconnaître la beauté et l'ordre du tout. Ainsi la nature même des choses porte que cet ordre de la cité divine, que nous ne voyons pas encore ici-bas, soit un objet de notre foi, de notre espérance, de notre confiance en Dieu. S'il y en a qui en jugent autrement, tant pis pour eux; ce sont des mécontents dans l'État du plus grand et du meilleur de tous les monarques, et ils ont tort de ne point profiter des échantillons qu'il leur a donnés de sa sagesse et de sa bonté infinie pour se faire connaître non-seulement admirable, mais encore aimable au delà de toutes choses.

135. J'espère qu'on trouvera que rien de ce qui est compris dans ces dix-neuf maximes de M. Bayle, que nous venons de considérer, n'est demeuré sans une réponse nécessaire. Il y a de l'apparence qu'ayant souvent médité auparavant sur cette matière, il y aura mis ce qu'il croyait le plus fort touchant la cause morale du mal moral. Il se trouve pourtant encore là-dessus par-ci par-là plusieurs endroits dans ses ouvrages qu'il sera bon de ne point passer sous si-

lence. Il exagère bien souvent la difficulté qu'il croit qu'il y a de mettre Dieu à convert de l'imputation du péché. Il remarque (Rép. au prov., ch. 161, p. 1024) que Molina, s'il a accordé le libre arbitre avec la prescience, n'a point accordé la bonté et la sainteté de Dieu avec le péché. Il loue la sincérité de ceux qui avouent rondement (comme il veut que Piscator l'a fait) que tout retombe enfin sur la volonté de Dieu, et qui prétendent que Dieu ne laisserait pas d'être juste, quand même il serait l'auteur du péché, quand même il condamnerait des innocents. Et, de l'autre côté, ou en d'autres endroits, il semble qu'il applaudit davantage aux sentiments de ceux qui sauvent sa bonté aux dépens de sa grandeur, comme fait Plutarque dans son livre contre les stoïciens. « Il était plus « raisonnable, dit-il, de dire (*avec les épicu-« riens*) que des parties innombrables (*ou des « atomes voltigeant au hasard par un espace « infini*), prévalant par leur force à la faiblesse « de Jupiter, fissent malgré lui, et contre sa na-« ture et volonté, beaucoup de choses mauvaises « et absurdes, que de demeurer d'accord qu'il « n'y a ni confusion ni méchanceté dont il ne « soit l'auteur. » Ce qui se peut dire pour l'un et pour l'autre de ces partis des stoïciens ou des épicuriens paraît avoir porté M. Bayle à l'ἐπέχειν des pyrrhoniens, à la suspension de son jugement, par rapport à la raison, tant que la foi est mise à part, à laquelle il professe de se soumettre sincèrement.

136. Cependant, poursuivant ses raisonnements, il est allé jusqu'à vouloir quasi faire ressusciter et renforcer ceux des sectateurs de Manès, hérétique persan du troisième siècle du christianisme, ou d'un certain Paul, chef des manichéens en Arménie dans le septième siècle, qui leur fit donner le nom de pauliciens. Tous ces hérétiques renouvelèrent ce qu'un ancien philosophe de la haute Asie, connu sous le nom de Zoroastre, avait enseigné, à ce qu'on dit, de deux principes intelligents de toutes choses, l'un bon, l'autre mauvais; dogme qui était peut-être venu des Indiens, où il y a encore quantité de gens attachés à cette erreur, fort propre à surprendre l'ignorance et la superstition humaine, puisque quantité de peuples barbares, même dans l'Amérique, ont donné là dedans, sans avoir eu besoin de philosophie. Les Slaves (chez Helmold) avaient leur *Zenebog*, c'est-à-dire, dieu noir. Les Grecs et les Romains, tout sages qu'ils paraissent, avaient un Vejovis ou Anti-Jupiter, nommé autrement Pluton, et quantité d'autres divinités malfaisantes. La déesse Némésis se plaisait à abaisser ceux qui étaient trop heureux; et Hérodote insinue en quelques endroits qu'il croyait que toute la Divinité est envieuse, ce qui ne s'accorde pourtant point avec la doctrine des deux principes.

137. Plutarque, dans son Traité d'Isis et d'Osiris, ne connaît point d'auteur plus ancien qui les ait enseignés que Zoroastre le magicien, comme il l'appelle. Trogus ou Justin en fait un roi des Bactriens, que Ninus ou Sémiramis vainquirent; il lui attibue la connaissance de l'astronomie et l'invention de la magie : mais cette magie était apparemment la religion des adorateurs du feu, et il paraît qu'il considérait la lumière ou la chaleur comme le bon principe; mais il y ajoutait le mauvais, c'est-à-dire, l'opacité, les ténèbres, le froid. Pline rapporte le témoignage d'un certain Hermippe, interprète des livres de Zoroastre, qui le faisait disciple en l'art magique d'un nommé Azonace, pourvu que ce nom ne soit corrompu de celui d'Oromase, dont nous parlerons tantôt, et que Platon, dans l'Alcibiade, fait père de Zoroastre. Les Orientaux modernes appellent *Zerdust* celui que les Grecs appelaient Zoroastre; on le fait répondre à Mercure, parce que le mercredi on a son nom chez quelques peuples. Il est difficile de débrouiller son histoire et le temps auquel il a vécu. Suidas le fait antérieur de cinq cents ans à la prise de Troie : des anciens, chez Pline et chez Plutarque, en disent dix fois autant. Mais Xanthus le Lydien (dans la préface de Diogène Laërce) ne le fait antérieur que de six cents ans à l'expédition de Xercès. Platon déclare dans le même endroit, comme M. Bayle le remarque, que la magie de Zoroastre n'était autre chose que l'étude de la religion. M. Hyde, dans son livre de la Religion des anciens Perses, tâche de la justifier, et de la laver non-seulement du crime de l'impiété, mais encore de celui de l'idolâtrie. Le culte du feu était reçu chez les Perses et chez les Chaldéens : on croit qu'Abraham le quitta en sortant d'Ur, en Chaldée. Mithra était le soleil, et il était aussi le dieu des Perses, et au rapport d'Ovide on lui sacrifiait des chevaux.

Placat equo Persis radiis Hyperiona cinctum,
Ne detur celeri victima tarda Deo.

Mais M. Hyde croit qu'ils ne se servaient du soleil et du feu dans leur culte que comme de symboles de la Divinité. Peut-être faut-il distinguer,

comme ailleurs, entre les sages et le peuple. Il y a dans les admirables ruines de Persépolis ou de Tschelminaar (qui veut dire quarante colonnes) des représentations de leurs cérémonies en sculpture. Un ambassadeur de Hollande les avait fait dessiner avec bien de la dépense par un peintre qui y avait employé un temps considérable : mais je ne sais par quel accident ces dessins tombèrent entre les mains de M. Chardin, connu par ses Voyages; suivant ce qu'il en a rapporté lui-même, ce serait dommage s'ils se perdaient. Ces ruines sont un des plus anciens et des plus beaux monuments de la terre, et j'admire à cet égard le peu de curiosité d'un siècle aussi curieux que le nôtre.

138. Les anciens Grecs et les Orientaux modernes s'accordent à dire que Zoroastre appelait le bon dieu *Oromazes*, ou plutôt *Oromasdes*, et le mauvais dieu *Arimanius*. Lorsque j'ai considéré que de grands princes de la haute Asie ont eu le nom d'*Hormisdas*, et qu'Irmin ou *Hermin* a été le nom d'un dieu ou ancien héros des Celto-Scythes, c'est-à-dire, des Germains, il m'est venu en pensée que cet Arimanius ou Irmin pourrait avoir été un grand conquérant très-ancien, venant de l'Occident, comme Chingis-Chan et Tamerlan venant de l'Orient l'ont été depuis. Ariman serait donc venu de l'Occident boréal, c'est-à-dire, de la Germanie et de la Sarmatie, par les Alains et les Massagètes, faire irruption dans les États d'un Hormisdas, grand roi dans la haute Asie, comme d'autres Scythes l'ont fait depuis du temps de Cyaxare, roi des Mèdes, au rapport d'Hérodote. Le monarque gouvernant des peuples civilisés, et travaillant à les défendre contre les barbares, aurait passé dans la postérité, parmi les mêmes peuples, pour le bon dieu ; mais le chef de ces ravageurs sera devenu le symbole du mauvais principe: il n'y a rien de si naturel. Il paraît, par cette mythologie même, que ces deux princes ont combattu longtemps, mais que pas un des deux n'a été vainqueur. Ainsi ils se sont maintenus tous deux, comme les deux principes ont partagé l'empire du monde, selon l'hypothèse attribuée à Zoroastre.

139. Il reste à prouver qu'un ancien dieu ou héros des Germains a été appelé Herman, Ariman ou Irmin. Tacite rapporte que les trois peuples qui composaient la Germanie, les Ingevons, les Istevons et les Herminons on Hermions, ont été appelés ainsi des trois fils de Mannus. Que cela soit vrai ou non, il a toujours voulu indiquer qu'il y a eu un héros nommé Hermin, dont on lui avait dit que les Herminons étaient nommés. *Herminons, Hermenner, Hermunduri*, sont la même chose, et veulent dire soldats. Encore dans la basse histoire, *Arimanni* étaient *viri militares*, et il y a *feudum Arimandiæ* dans le droit lombard.

140. J'ai montré ailleurs qu'apparemment le nom d'une partie de la Germanie a été donné au tout, et que de ces *Herminones* ou *Hermunduri*, tous les peuples teutoniques ont été appelés *Hermanni* ou *Germani;* car la différence de ces deux mots n'est que dans la force de l'aspiration : comme diffère le commencement dans le *Germani* des latins et dans le *Hermanos* des Espagnols, ou comme dans le *Gammarus* des latins et dans le *Hummer* (c'est-à-dire écrevisse de mer) des bas Allemands. Et il est fort ordinaire qu'une partie d'une nation donne le nom au tout, comme tous les Germains ont été appelés Allemands par les Français; et cependant ce nom n'appartient, selon l'ancien style, qu'aux Souabes et aux Suisses. Et quoique Tacite n'ait pas bien connu l'origine du nom des Germains, il a dit quelque chose de favorable à mon opinion, lorsqu'il marque que c'était un nom qui donnait de la terreur, pris ou donné, *ob metum*. C'est qu'il signifie un guerrier: *heer, hari*, est armée, d'où vient *hariban* ou *clameur* de *haro*, c'est-à-dire, un ordre général de se trouver à l'armée, qu'on a corrompu en *arrière-ban*. Ainsi Hariman ou Ariman, German, Guerreman, est un soldat. Car comme *hari, heer* est armée, ainsi *wehr* signifie armes, *wehren* combattre, faire la guerre; le mot *guerre, guerra*, venant sans doute de la même source. J'ai déjà parlé du *feudum Arimandiæ;* et non-seulement Herminons ou Germains ne voulaient dire autre chose, mais encore cet ancien *Herman*, prétendu fils de Mannus, a eu ce nom apparemment comme si on l'avait voulu nommer guerrier par excellence.

141. Or ce n'est pas le passage de Tacite seulement qui nous indique ce dieu ou héros; nous ne pouvons douter qu'il n'y en ait eu un de ce nom parmi ces peuples, puisque Charlemagne a trouvé et détruit proche du Weser la colonne appelée Irmin-Sul, dressée à l'honneur de ce dieu. Et cela joint au passage de Tacite nous fait juger que ce n'a pas été au célèbre Arminius, ennemi des Romains, mais à un héros plus grand et plus ancien, que ce culte se rapportait. Arminius portait le même nom, comme font encore au-

jourd'hui ceux qui portent celui de Hermau. Arminius n'a pas été assez grand, ni assez heureux, ni assez connu par toute la Germanie, pour obtenir l'honneur d'un culte public, même des peuples éloignés, comme des Saxons, qui sont venus longtemps après lui dans le pays des Cherusques. Et notre Arminius, pris pour le mauvais dieu par les Asiatiques, est un surcroît de confirmation pour mon opinion. Car dans ces matières les conjectures se confirment les unes les autres sans aucun cercle de logique, quand leurs fondements tendent à un même but.

142. Il n'est pas incroyable que le *Hermes* (c'est-à-dire, Mercure) des Grecs soit le même Hermin ou Ariman. Il peut avoir été inventeur ou promoteur des arts, et d'une vie un peu plus civilisée parmi ceux de sa nation, et dans les pays où il était le maître, pendant qu'il passait pour l'auteur du désordre chez ses ennemis. Que sait-on s'il n'est pas venu jusque dans l'Égypte, comme les Scythes qui poursuivirent Sésostris et vinrent près de là? *Theut*, *Menes* et *Hermes* ont été connus et honorés dans l'Égypte. Ils pourraient être *Thuiscon*, son fils *Mannus* et *Herman*, fils de Mannus, suivant la généalogie de Tacite. *Menes* passe pour le plus ancien roi des Égyptiens, *Theut* était un nom de Mercure chez eux. Au moins Theut ou Thuiscon, dont Tacite fait descendre les Germains, et dont les Teutons, *Tuitsche* (c'est-à-dire, Germains) ont encore aujourd'hui le nom, est le même avec ce Teutates que Lucain fait adorer par les Gaulois, et que César a pris *pro Dite Patre*, pour Pluton, à cause de la ressemblance de son nom latin avec celui de *Teut* ou *Thiet*, Titan, Théodon, qui a signifié anciennement hommes, peuple, et encore un homme excellent (comme le mot baron), enfin un prince. Et il y a des autorités pour toutes ces significations: mais il ne faut point s'y arrêter ici. M. Otto Sperling, connu par plusieurs savants écrits, mais qui en a encore beaucoup d'autres prêts à paraître, a raisonné dans une dissertation exprès sur le Teutates, dieu des Celtes; et quelques remarques que je lui ai communiquées là-dessus ont été mises dans les Nouvelles littéraires de la mer Baltique, aussi bien que sa réponse. Il prend un peu autrement que moi ce passage de Lucain :

Teutates, pollensque feris altaribus Hesus,
Et Taramis Scythicæ non mitior ara Dianæ.

Hesus apparemment était le dieu de la guerre, qui était appelé *Ares* des Grecs et *Erich* des anciens Germains, dont il reste encore *erichtag*, mardi. Les lettres R et S, qui sont d'un même organe, se changent aisément, par exemple, *Moor* et *Moos*, *Geren* et *Gesen*, *Erwar* et *Erwas*, *Fer*, *Hierro*, *Eiron*, *Eisen*. Item *Papisius*, *Valesius*, *Fusius*, au lieu de *Papirius*, *Valerius*, *Furius*, chez les anciens Romains. Pour ce qui est de *Taramis* ou peut-être *Taranis*, on sait que *Taran* était le tonnerre, ou le dieu du *tonnerre*, chez les anciens Celtes, appelé *Tor* des Germains septentrionaux; d'où les Anglais ont gardé *thursday*, jeudi, *diem Jovis*. Et le passage de Lucain veut dire que l'autel de *Taran*, dieu des Celtes, n'était pas moins cruel que celui de la Diane taurique; *Taranis aram non mitiorem ara Dianæ Scythicæ fuisse*.

143. Il n'est pas impossible aussi qu'il y ait eu un temps auquel des princes occidentaux ou celtes se soient rendus maîtres de la Grèce, de l'Égypte et d'une bonne partie de l'Asie, et que leur culte soit resté dans ces pays-là. Quand on considérera avec quelle rapidité les Huns, les Sarrasins et les Tartares se sont emparés d'une grande partie de notre continent, on s'en étonnera moins; et ce grand nombre de mots de la langue allemande et de la langue celtique, qui conviennent si bien entre eux, le confirme. Callimaque, dans un hymne à l'honneur d'Apollon, paraît insinuer que les Celtes qui attaquèrent le temple delphique, sous leur Brennus ou chef, étaient de la postérité des anciens Titans et Géants, qui firent la guerre à Jupiter et aux autres dieux, c'est-à-dire, aux princes de l'Asie et de la Grèce. Il se peut que Jupiter soit descendu lui-même des Titans ou Théodons, c'est-à-dire, des princes celto-scythes antérieurs, et ce que feu M. l'abbé de la Charmoye a recueilli dans ses Origines celtiques s'y accorde; quoiqu'il y ait d'ailleurs des opinions dans cet ouvrage de ce savant auteur qui ne me paraissent point vraisemblables, particulièrement lorsqu'il exclut les Germains du nombre des Celtes, ne s'étant pas assez souvenu des autorités des anciens, et n'ayant pas assez su le rapport de l'ancienne langue gauloise avec la langue germanique. Or les Géants prétendus qui voulaient escalader le ciel étaient de nouveaux Celtes qui allaient sur la piste de leurs ancêtres; et Jupiter, bien que leur parent, pour ainsi dire, était obligé de leur résister; comme les Wisigoths établis dans les Gaules s'opposaient avec les Romains à d'autres peuples de la Germanie et de la Scythie, qui venaient après eux sous la conduite

d'Attila, maître alors des nations scythiques, sarmatiques et germaniques, depuis les frontières de la Perse jusqu'au Rhin. Mais le plaisir qu'on sent lorsqu'on croit trouver dans les mythologies des dieux quelque trace de l'ancienne histoire des temps fabuleux m'a emporté peut-être trop loin, et je ne sais si j'aurai mieux rencontré que Goropius Becanus, que Schrieckius, que M. Rudbeck, et que M. l'abbé de la Charmoye.

144. Retournons à Zoroastre qui nous a mené à Oromasdes et à Arimanius, auteurs du bien et du mal, et supposons qu'il les ait considérés comme deux principes éternels opposés l'un à l'autre, quoiqu'il y ait lieu d'en douter. L'on croit que Marcion, disciple de Cerdon, a été de ce sentiment avant Manès. M. Bayle reconnaît que ces hommes ont raisonné d'une manière pitoyable; mais il croit qu'ils n'ont pas assez connu leurs avantages, ni su faire jouer leur principale machine, qui était la difficulté sur l'origine du mal. Il s'imagine qu'un habile homme de leur parti aurait bien embarrassé les orthodoxes, et il semble que lui-même, faute d'un autre, a voulu se charger d'un soin si peu nécessaire, au jugement de bien des gens. « Toutes les « hypothèses, dit-il (*Dictionn.*, *art. Marcion*, « *pag.* 2639), que les chrétiens ont établies, pa- « rent mal les coups qu'on leur porte : elles triom- « phent toutes quand elles agissent offensivement; « mais elles perdent tout leur avantage, quand il « faut qu'elles soutiennent l'attaque. » Il avoue que les *dualistes* (comme il les appelle avec M. Hyde), c'est-à-dire, les défenseurs de deux principes, auraient bientôt été mis en fuite par des raisons *a priori*, prises de la nature de Dieu; mais il s'imagine qu'ils triomphent à leur tour, quand on vient aux raisons *a posteriori*, prises de l'existence du mal.

145. Il en donne un ample détail dans son Dictionnaire, art. Manichéens, p. 2625, où il faut entrer un peu pour mieux éclaircir toute cette matière. « Les idées les plus sûres et les plus clai- « res de l'ordre nous apprennent, dit-il, qu'un « être qui existe par lui-même, qui est nécessaire, « qui est éternel, doit être unique, infini, tout- « puissant, et doué de toutes sortes de perfec- « tions. » Ce raisonnement aurait mérité d'être un peu mieux développé. « Il faut mainte- « nant voir, poursuit-il, si les phénomènes de « la nature se peuvent commodément expliquer « par l'hypothèse d'un seul principe. » Nous l'avons expliqué suffisamment, en montrant qu'il y a des cas où quelque désordre dans la partie est nécessaire pour produire le plus grand ordre dans le tout. Mais il paraît que M. Bayle y en demande un peu trop; il voudrait qu'on lui montrât en détail comment le mal est lié avec le meilleur projet possible de l'univers, ce qui serait une explication parfaite du phénomène; mais nous n'entreprenons pas de la donner, et n'y sommes pas obligés non plus, car on n'est point obligé à ce qui nous est impossible dans l'état où nous sommes : il nous suffit de faire remarquer que rien n'empêche qu'un certain mal particulier ne soit lié avec ce qui est le meilleur en général. Cette explication imparfaite, et qui laisse quelque chose à découvrir dans l'autre vie, est suffisante pour la solution des objections, mais non pas pour une compréhension de la chose.

146. « Les cieux et tout le reste de l'univers, « ajoute M. Bayle, prêchant la gloire, la puis- « sance, l'unité de Dieu, » il en fallait tirer cette conséquence, que c'est (comme j'ai déjà remarqué ci-dessus) parce qu'on voit dans ces objets quelque chose d'entier et d'isolé, pour ainsi dire; et toutes les fois que nous voyons un tel ouvrage de Dieu, nous le trouvons si accompli, qu'il en faut admirer l'artifice et la beauté; mais lorsqu'on ne voit pas un ouvrage entier, lorsqu'on n'envisage que des lambeaux et des fragments, ce n'est pas merveille si le bon ordre n'y paraît pas. Le système de nos planètes compose un tel ouvrage isolé et parfait, lorsqu'on le prend à part; chaque plante, chaque animal, chaque homme, en fournit un, jusqu'à un certain point de perfection; on y reconnaît le merveilleux artifice de l'auteur : mais le genre humain, en tant qu'il nous est connu, n'est qu'un fragment, qu'une petite portion de la cité de Dieu, ou de la république des esprits. Elle a trop d'étendue pour nous, et nous en connaissons trop peu pour en pouvoir remarquer l'ordre merveilleux. « L'hom- « me seul, dit M. Bayle, ce chef-d'œuvre de son « Créateur entre les choses visibles, l'homme seul, « dis-je, fournit de très-grandes objections con- « tre l'unité de Dieu. » Claudien a fait la même remarque, en déchargeant son cœur par ces vers connus :

Sæpe mihi dubiam traxit sententia mentem, etc.

Mais l'harmonie qui se trouve dans tout le reste est un grand préjugé qu'elle se trouverait encore dans le gouvernement des hommes, et généralement dans celui des esprits, si le total nous en était connu. Il faudrait juger des ouvrages de Dieu aussi sagement que Socrate jugea de ceux

d'Héraclite, en disant: Ce que j'en ai entendu me plaît; je crois que le reste ne me plairait pas moins si je l'entendais.

147. Voici encore une raison particulière du désordre apparent dans ce qui regarde l'homme, c'est que Dieu lui a fait présent d'une image de la divinité, en lui donnant l'intelligence. Il le laisse faire en quelque façon dans son petit département, *ut Spartam quam nactus est ornet*. Il n'y entre que d'une manière occulte, car il fournit être, force, vie, raison, sans se faire voir. C'est là où *le franc arbitre* joue son jeu; et Dieu se joue, pour ainsi dire, de ces petits dieux qu'il a trouvé bon de produire, comme nous nous jouons des enfants qui se font des occupations que nous favorisons ou empêchons sous main, comme il nous plaît. L'homme y est donc comme un petit dieu dans son propre monde, ou microscome, qu'il gouverne à sa mode: il y fait merveilles quelquefois, et son art imite souvent la nature.

Jupiter in parvo cum cerneret æthera vitro,
Risit, et ad Superos talia dicta dedit:
Huccine mortalis progressa potentia, Divi?
Jam meus in fragili luditur orbe labor.
Jura poli rerumque fidem legesque Deorum
Cuncta Syracusius transtulit arte Senex.
Quid falso insontem tonitru Salmonea miror?
Æmula naturæ est parva reperta manus.

Mais il fait aussi de grandes fautes, parce qu'il s'abandonne aux passions, et parce que Dieu l'abandonne à son sens; il l'en punit aussi, tantôt comme un père ou précepteur, exerçant ou châtiant les enfants, tantôt comme un juste juge, punissant ceux qui l'abandonnent, et le mal arrive le plus souvent quand ces intelligences ou leurs petits mondes se choquent entre eux. L'homme s'en trouve mal à mesure qu'il a tort; mais Dieu, par un art merveilleux, tourne tous les défauts de ces petits mondes au plus grand ornement de son grand monde. C'est comme dans ces inventions de perspective, où certains beaux dessins ne paraissent que confusion, jusqu'à ce qu'on les rapporte à leur vrai point de vue, ou qu'on les regarde par le moyen d'un certain verre ou miroir. C'est en les plaçant et s'en servant comme il faut qu'on les fait devenir l'ornement d'un cabinet. Ainsi les difformités apparentes de nos petits mondes se réunissent en beautés dans le grand, et n'ont rien qui s'oppose à l'unité d'un principe universel infiniment parfait: au contraire, ils augmentent l'admiration de sa sagesse, qui fait servir le mal au plus grand bien.

148. M. Bayle poursuit: « Que l'homme est « méchant et malheureux; qu'il y a partout des « prisons et des hôpitaux; que l'histoire n'est « qu'un recueil des crimes et des infortunes du « genre humain. » Je crois qu'il y a en cela de l'exagération: il y a incomparablement plus de bien que de mal dans la vie des hommes, comme il y a incomparablement plus de maisons que de prisons. A l'égard de la vertu et du vice, il y règne une certaine médiocrité. Machiavel a déjà remarqué qu'il y a peu d'hommes fort méchants et fort bons, et que cela fait manquer bien de grandes entreprises. Je trouve que c'est un défaut des historiens qu'ils s'attachent plus au mal qu'au bien. Le but principal de l'histoire, aussi bien que de la poésie, doit être d'enseigner la prudence et la vertu par des exemples, et puis de montrer le vice d'une manière qui en donne de l'aversion, et qui porte ou serve à l'éviter.

149. M. Bayle avoue « qu'on trouve partout « et du bien moral et du bien physique, quel« ques exemples de vertu, quelques exemples de « bonheur, et que c'est ce qui fait la difficulté. « Car s'il n'y avait que des méchants et des mal« heureux, dit-il, il ne faudrait pas recourir « à l'hypothèse des deux principes. » J'admire que cet excellent homme ait pu témoigner tant de penchant pour cette opinion des deux principes; et je suis surpris qu'il n'ait point considéré que ce roman de la vie humaine, qui fait l'histoire universelle du genre humain, s'est trouvé tout inventé dans l'entendement divin avec une infinité d'autres, et que la volonté de Dieu en a décerné seulement l'existence, parce que cette suite d'événements devait convenir le mieux avec le reste des choses pour en faire résulter le meilleur. Et ces défauts apparents du monde entier, ces taches d'un soleil, dont le nôtre n'est qu'un rayon, relèvent sa beauté, bien loin de la diminuer, et y contribuent en procurant un plus grand bien. Il y a véritablement deux principes, mais ils sont tous deux en Dieu, savoir, son *entendement* et sa *volonté*. L'entendement fournit le principe du mal, sans en être terni, sans être mauvais; il représente les natures, comme elles sont dans les vérités éternelles; il contient en lui la raison pour laquelle le mal est permis; mais la volonté ne va qu'au bien. Ajoutons un troisième principe, c'est la puissance; elle précède même l'entendement et

la volonté ; mais elle agit comme l'un le montre et comme l'autre le demande.

150. Quelques-uns (comme Campanella) ont appelé ces trois perfections de Dieu les trois *primordialités*. Plusieurs même ont cru qu'il y avait là dedans un secret rapport à la sainte Trinité ; que la puissance se rapporte au Père, c'est-à-dire, à la source de la Divinité ; la sagesse au Verbe éternel, qui est appelé Λόγος par le plus sublime des évangélistes ; et la volonté ou l'amour, au Saint-Esprit. Presque toutes les expressions ou comparaisons prises de la nature de la substance intelligente y tendent.

151. Il me semble que si M. Bayle avait considéré ce que nous venons de dire des principes des choses, il aurait répondu à ses propres questions, ou au moins qu'il n'aurait pas continué à demander, comme il le fait par cette interrogation : « Si l'homme est l'ouvrage d'un seul « principe souverainement saint, souverainement « puissant, peut-il être exposé aux maladies, au « froid, au chaud, à la faim, à la soif, à la dou- « leur, au chagrin ? peut-il avoir tant de mau- « vaises inclinations ? peut-il commettre tant de « crimes ? La souveraine sainteté peut-elle pro- « duire une créature malheureuse ? La souveraine « puissance, jointe à une bonté infinie, ne com- « blera-t-elle pas de biens son ouvrage, et n'é- « loignera-t-elle point tout ce qui le pourrait of- « fenser ou chagriner ? » Prudence a représenté la même difficulté dans son Hamartigénie :

Si non vult Deus esse malum, cur non vetat? inquit.
Non refert auctor fuerit, factorve malorum.
Anne opera in vitium sceleris pulcherrima verti,
Cum possit prohibere, sinat ? quod si velit omnes
Innocuos agere Omnipotens, ne sancta voluntas
Degeneret ; facto nec se manus inquinet ullo ?
Condidit ergo malum Dominus, quod spectat ab alto,
Et patitur, fierique probat, tanquam ipse crearit.
Ipse creavit enim, quod si discludere possit,
Non abolet, longoque sinit grassarier usu.

Mais nous avons déjà répondu à cela suffisamment. L'homme est lui-même la source de ses maux : tel qu'il est, il était dans les idées. Dieu, mu par des raisons indispensables de la sagesse, a décerné qu'il passât à l'existence tel qu'il est. M. Bayle se serait peut-être aperçu de cette origine du mal que j'établis, s'il avait joint ici la sagesse de Dieu à sa puissance, à sa bonté et à sa sainteté. J'ajouterai, en passant, que *sa sainteté* n'est autre chose que le suprême degré de la bonté, comme le crime qui lui est opposé est ce qu'il y a de plus mauvais dans le mal.

152. M. Bayle fait combattre Melisse, philosophe grec, défenseur de l'unité du principe (et peut-être même de l'unité de la substance), avec Zoroastre, comme avec le premier auteur de la dualité. Zoroastre avoue que l'hypothèse de Melisse est plus conforme à l'ordre et aux raisons *a priori*, mais il nie qu'elle soit conforme à l'expérience et aux raisons *a posteriori*. « Je « vous surpasse, dit-il, dans l'explication des « phénomènes, qui est le principal caractère « d'un bon système. » Mais, à mon sens, ce n'est pas une fort belle explication d'un phénomène, quand on lui assigne *un principe exprès ;* au mal, un *principium maleficum ;* au froid, un *primum frigidum :* il n'y a rien de si aisé, ni rien de si plat. C'est à peu près comme si quelqu'un disait que les péripatéticiens surpassent les nouveaux mathématiciens dans l'explication des phénomènes des astres, en leur donnant des intelligences tout exprès qui les conduisent, puisqu'après cela il est bien aisé de concevoir pourquoi les planètes font leur chemin avec tant de justesse ; au lieu qu'il faut beaucoup de géométrie et de méditation pour entendre comment de la pesanteur des planètes qui les porte vers le soleil, jointe à quelque tourbillon qui les emporte, ou à leur propre impétuosité, peut venir le mouvement elliptique de Képler, qui satisfait si bien aux apparences. Un homme incapable de goûter les spéculations profondes applaudira d'abord aux péripatéticiens, et traitera nos mathématiciens de rêveurs. Quelque vieux galéniste en fera autant par rapport aux facultés de l'école, il en admettra une chylifique, une chymifique et une sanguifique, et il en assignera exprès à chaque opération ; il croira d'avoir fait merveilles, et se moquera de ce qu'il appellera les chimères des modernes, qui prétendent expliquer mécaniquement ce qui se passe dans le corps d'un animal.

153. L'explication de la cause du mal par un principe, *per principium maleficum*, est de la même nature. Le mal n'en a point besoin, non plus que le froid et les ténèbres : il n'y a point de *primum frigidum*, ni de principe des ténèbres. Le mal même ne vient que de la privation ; le positif n'y entre que par concomitance, comme l'actif par concomitance dans le froid. Nous voyons que l'eau en se gelant est capable de rompre un canon de mousquet, où elle est enfermée, et cependant le froid est une certaine privation de la force, il ne vient que de la diminution d'un mouvement qui écarte les particules des

fluides. Lorsque ce mouvement écartant s'affaiblit dans l'eau par le froid, les parcelles de l'air comprimé cachées dans l'eau se ramassent, et, devenant plus grandes, elles deviennent plus capables d'agir au dehors par leur ressort. Car la résistance que les surfaces des parties de l'air trouvent dans l'eau, et qui s'oppose à l'effort que ces parties font pour se dilater, est bien moindre, et par conséquent l'effet de l'air plus grand dans de grandes bulles d'air que dans de petites, quand même ces petites jointes ensemble feraient autant de masse que les grandes; parce que les résistances, c'est-à-dire, les surfaces croissent comme les carrés; et les efforts, c'est-à-dire, les contenus, ou les solidités des sphères d'air comprimé, croissent comme les cubes des diamètres. Ainsi c'est *par accident* que la privation enveloppe de l'action et de la force. J'ai déjà montré ci-dessus comment la privation suffit pour causer l'erreur et la malice, et comment Dieu est porté à les souffrir sans qu'il y ait de malignité en lui. Le mal vient de la privation; le positif et l'action en naissent par accident, comme la force naît du froid.

154. Ce que M. Bayle fait dire aux pauliciens, p. 2323, n'est point concluant; savoir, que le franc arbitre doit venir de deux principes, afin qu'il puisse se tourner vers le bien et vers le mal: car, étant simple en lui-même, il devrait plutôt venir d'un principe neutre, si ce raisonnement avait lieu. Mais le franc arbitre va au bien, et s'il rencontre le mal, c'est par accident, c'est que ce mal est caché sous le bien, et comme masqué. Ces paroles qu'Ovide donne à Médée,

Video meliora proboque,
Deteriora sequor,

signifient que le bien honnête est surmonté par le bien agréable, qui fait plus d'impression sur les âmes, quand elles se trouvent agitées par les passions.

155. Au reste, M. Bayle lui-même fournit une bonne réponse à Melissus, mais il la combat un peu après. Voici ses paroles, p. 2025. « Si Melissus consulte les notions de l'ordre, il « répondra que l'homme n'était point méchant « lorsque Dieu le fit; il dira que l'homme reçut « de Dieu un état heureux; mais que, n'ayant « pas suivi les lumières de la conscience, qui, se- « lon l'intention de son auteur, le devaient con- « duire par le chemin de la vertu, il est devenu « méchant, et qu'il a mérité que Dieu souverai- « nement bon lui fit sentir les effets de sa colère. « Ce n'est donc point Dieu qui est la cause du « mal moral; mais il est la cause du mal phy- « sique, c'est-à-dire, de la punition du mal moral, « punition qui, bien loin d'être incompatible « avec le principe souverainement bon, émane « nécessairement de l'un de ses attributs, je veux « dire de sa justice, qui ne lui est pas moins es- « sentielle que sa bonté. Cette réponse, la plus « raisonnable que Melissus puisse faire, est au « fond belle et solide, mais elle peut être com- « battue par quelque chose de plus spécieux et de « plus éblouissant: c'est que Zoroastre objecte « que le principe infiniment bon devait créer « l'homme, non-seulement sans le mal actuel, « mais encore sans l'inclination au mal; que « Dieu ayant prévu le péché avec toutes ses sui- « tes, le devait empêcher; qu'il devait détermi- « ner l'homme au bien moral, et ne lui laisser « aucune force de se porter au crime. » Jusqu'ici c'est M. Bayle. Cela est bien aisé à dire, mais il n'est point faisable en suivant les principes de l'ordre: il n'aurait pas pu être exécuté sans des miracles perpétuels. L'ignorance, l'erreur et la malice se suivent naturellement dans les animaux faits comme nous sommes: fallait-il donc que cette espèce manquât à l'univers? Je ne doute point qu'elle n'y soit trop importante, malgré toutes ses faiblesses, pour que Dieu ait pu consentir à l'abolir.

156. M. Bayle, dans l'article intitulé Pauliciens, qu'il a mis dans son Dictionnaire, poursuit ce qu'il a débité dans l'article des Manichéens. Selon lui (p. 2330, Rem. H.), les orthodoxes semblent admettre deux premiers principes, en faisant le diable auteur du péché. M. Becker, ci-devant ministre d'Amsterdam, auteur du livre qui a pour titre *le Monde enchanté*, a fait valoir cette pensée pour faire comprendre qu'on ne devait point donner une puissance et une autorité au diable, qui le mettait en parallèle avec Dieu; en quoi il a raison: mais il en pousse trop loin les conséquences. Et l'auteur du livre intitulé Ἀποκατάστασις πάντων croit que si le diable n'était jamais vaincu et dépouillé, s'il gardait toujours sa proie, si le titre d'invincible lui appartenait, cela ferait tort à la gloire de Dieu. Mais c'est un misérable avantage de garder ceux qu'on a séduits, pour être toujours puni avec eux. Et quant à la cause du mal, il est vrai que le diable est l'auteur du péché; mais l'origine du péché vient de plus loin, sa source est dans l'imperfection originale des créatures;

cela les rend capables de pécher; et il y a des circonstances dans la suite des choses qui font que cette puissance est mise en acte.

157. Les diables étaient des anges comme les autres, avant leur chute, et l'on croit que leur chef en était un des principaux : mais l'Écriture ne s'explique pas assez là-dessus. Le passage de l'Apocalypse, qui parle du combat avec le dragon, comme d'une vision, y laisse bien des doutes, et ne développe pas assez une chose dont les autres auteurs sacrés ne parlent presque pas. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans cette discussion, et il faut toujours avouer ici que l'opinion commune convient le mieux au texte sacré. M. Bayle examine quelques réponses de saint Basile, de Lactance et d'autres sur l'origine du mal; mais, comme elles roulent sur le mal physique, je diffère d'en parler, et je continuerai d'examiner les difficultés sur la cause morale du mal, qui se trouvent dans plusieurs endroits des ouvrages de notre habile auteur.

158. Il combat la permission de ce mal, il voudrait qu'on avouât que Dieu le veut. Il cite ces paroles de Calvin (sur la Genèse, chap. 3.) : « Les « oreilles d'aucuns sont offensées, quand on dit « que Dieu l'a voulu. Mais je vous prie, qu'est-ce « autre chose de la permission de celui qui a « droit de défendre, ou plutôt qui a la chose en « main, qu'un vouloir ? » M. Bayle explique ces paroles de Calvin, et celles qui précèdent, comme s'il avouait que Dieu a voulu la chute d'Adam, non pas en tant qu'elle était un crime, mais sous quelque autre notion qui ne nous est pas connue. Il cite des casuistes un peu relâchés, qui disent qu'un fils peut souhaiter la mort de son père, en tant qu'elle est un bien pour ses héritiers. (Rép. aux quest., ch. 147, p. 850.) Je trouve que Calvin dit seulement que Dieu a voulu que l'homme tombât pour certaine cause qui nous est inconnue. Dans le fond, quand il s'agit d'une volonté décisive, c'est-à-dire, d'un décret, ces distinctions sont inutiles : l'on veut l'action avec toutes ses qualités, s'il est vrai qu'on la veuille. Mais quand c'est un crime, Dieu ne peut que le vouloir permettre : le crime n'est ni fin ni moyen, il est seulement une condition *sine qua non*; ainsi il n'est pas l'objet d'une volonté directe, comme je l'ai déjà montré ci-dessus. Dieu ne le peut empêcher, sans agir contre ce qu'il se doit, sans faire quelque chose qui serait pis que le crime de l'homme, sans violer la règle du meilleur; ce qui serait détruire la divinité, comme j'ai déjà remarqué. Dieu est donc obligé, par une nécessité morale qui se trouve en lui-même, de permettre le mal moral des créatures. C'est-là précisément le cas où la volonté d'un sage n'est que permissive. Je l'ai déjà dit : il est obligé de permettre le crime d'autrui, quand il ne le saurait empêcher sans manquer lui-même à ce qu'il se doit.

159. Mais entre toutes les combinaisons infinies, dit M. Bayle, p. 853, « il a plu à Dieu d'en « choisir une où Adam devait pécher, et il l'a « rendue future par son décret, préférablement « à toutes les autres. » Fort bien, c'est parler mon langage; pourvu qu'on l'entende des combinaisons qui composent tout l'univers. « Vous ne fe« rez donc jamais comprendre, ajoute-t-il, que « Dieu n'ait pas voulu qu'Ève et Adam péchas« sent, puisqu'il a rejeté toutes les combinaisons « où ils n'eussent pas péché. » Mais la chose est fort aisée à comprendre en général, par tout ce que nous venons de dire. Cette combinaison qui fait tout l'univers est la meilleure; Dieu donc ne put se dispenser de la choisir sans faire un manquement; et plutôt que d'en faire un, ce qui lui est absolument inconvenable, il permet le manquement ou le péché de l'homme, qui est enveloppé dans cette combinaison.

160. M. Jaquelot, avec d'autres habiles hommes, ne s'éloigne pas de mon sentiment, comme lorsqu'il dit, p. 186 de son Traité de la conformité de la foi avec la raison : « Ceux qui s'em« barrassent de ces difficultés semblent avoir la « vue trop bornée, et vouloir réduire tous les « desseins de Dieu à leurs propres intérêts. Quand « Dieu a formé l'univers, il n'avait d'autre vue « que lui-même et sa propre gloire; de sorte que « si nous avions la connaissance de toutes les « créatures, de leurs diverses combinaisons et « leurs différents rapports, nous comprendrions « sans peine que l'univers répond parfaitement « à la sagesse infinie du Tout-Puissant. » Il dit ailleurs (p. 232) « Supposé, par impossible, que « Dieu n'ait pu empêcher le mauvais usage du « franc arbitre sans l'anéantir, on conviendra « que sa sagesse et sa gloire l'ayant déterminé à « former des créatures libres, cette puissante « raison devait l'emporter sur les fâcheuses sui« tes que pourrait avoir cette liberté. » J'ai tâché de le développer encore davantage par *la raison du meilleur*, et par *la nécessité morale* qu'il y a en Dieu de faire ce choix, malgré le péché de quelques créatures qui y est attaché. Je crois avoir coupé jusqu'à la racine de la difficulté : cependant je suis bien aise, pour donner plus de

jour à la matière, d'appliquer mon principe des solutions aux difficultés particulières de M. Bayle.

161. En voici une, proposée en ces termes (ch. 148, p. 856) : « Serait-il de la bonté d'un « prince, 1° de donner à cent messagers autant « d'argent qu'il en faut pour un voyage de deux « cents lieues ? 2° de promettre une récompense « à tous ceux qui achèveraient le voyage sans « avoir rien emprunté, et de menacer de la pri« son tous ceux à qui leur argent n'aurait pas « suffi ? 3° de faire choix de cent personnes, « dont il saurait certainement qu'il n'y en aurait « que deux qui mériteraient la récompense, « les quatre-vingt-dix-huit autres devant trouver « en chemin ou un joueur, ou quelque autre « chose qui leur ferait faire des frais, et qu'il « aurait eu soin lui-même de disposer en certains « endroits de la route ? 4° d'emprisonner actuel« lement quatre-vingt-dix-huit de ces messagers, « dès qu'ils seraient de retour ? N'est-il pas de la « dernière évidence qu'il n'aurait aucune bonté « pour eux, et qu'au contraire il leur destinerait, « non pas la récompense proposée, mais la « prison ? Ils la mériteraient : soit ; mais celui « qui aura voulu qu'ils la méritassent, et qui les « aurait mis dans le chemin infaillible de la mé« riter, serait-il digne d'être appelé bon, sous « prétexte qu'il aurait récompensé les deux au« tres ? » Ce ne serait pas sans doute cette raison qui lui ferait mériter le titre de bon ; mais d'autres circonstances y peuvent concourir, qui seraient capables de le rendre digne de louange, de ce qu'il s'est servi de cet artifice pour connaître ces gens-là, et pour en faire un triage, comme Gédéon se servit de quelques moyens extraordinaires pour choisir les plus vaillants et les moins délicats d'entre ses soldats. Et quand le prince connaîtrait déjà le naturel de tous ces messagers, ne peut-il point les mettre à cette épreuve pour les faire connaître encore aux autres ? Et quoique ces raisons ne soient pas applicables à Dieu, elles ne laissent pas de faire comprendre qu'une action comme celle de ce prince peut paraître absurde, quand on la détache des circonstances qui en peuvent marquer la cause. A plus forte raison doit-on juger que Dieu a bien fait, et que nous le verrions, si nous connaissions tout ce qu'il a fait.

162. M. Descartes, dans une lettre à madame la princesse Élisabeth (vol. I, lettre 10), s'est servi d'une autre comparaison pour accorder la liberté humaine avec la toute-puissance de Dieu. « Il suppose un monarque qui a défendu les « duels, et qui, sachant certainement que deux « gentilshommes se battront s'ils se rencontrent, « prend les mesures infaillibles pour les faire « rencontrer. Ils se rencontrent en effet, ils se « battent : leur désobéissance à la loi est un « effet de leur franc arbitre, ils sont punissa« bles. Ce qu'un roi peut faire en cela, ajouta-t« il, touchant quelques actions libres de ses su« jets, Dieu, qui a une prescience et une puissance « infinie, le fait infailliblement touchant toutes « celles des hommes ; et, avant qu'il nous ait en« voyés en ce monde, il a su exactement quelles « seraient toutes les inclinations de notre volonté ; « c'est lui-même qui les a mises en nous, c'est « lui aussi qui a disposé toutes les autres choses « qui sont hors de nous, pour faire que tels et « tels objets se présentassent à nos sens à tel et « tel temps, à l'occasion desquels il a su que « notre libre arbitre nous déterminerait à telle « ou telle chose, et il l'a ainsi voulu ; mais il « n'a pas voulu pour cela l'y contraindre. Et « comme on peut distinguer en ce roi deux dif« férents degrés de volonté, l'un, par lequel il a « voulu que ces gentilshommes se battissent, « puisqu'il a fait qu'ils se rencontrassent, et « l'autre, par lequel il ne l'a pas voulu, puisqu'il a « défendu les duels ; ainsi les théologiens distin« guent en Dieu une volonté absolue et indépen« dante, par laquelle il veut que toutes choses « se fassent ainsi qu'elles se font, et une autre « qui est relative et qui se rapporte au mérite ou « démérite des hommes, par laquelle il veut « qu'on obéisse à ses lois. » [Descartes, lettre 10 du Ier vol., p. 51, 52. Conférez avec cela ce que M. Arnauld, t. II, p. 288 et suiv. de ses Réflexions sur le système de Mallebranche, rapporte de Thomas d'Aquin sur la volonté antécédente et conséquente de Dieu.]

163. Voici ce que M. Bayle y répond (Rép. au provinc., chap. 154, p. 943) : « Ce grand « philosophe s'abuse beaucoup, ce me semble. Il « n'y aurait dans ce monarque aucun degré de « volonté, ni petit ni grand, que ces deux gen« tilshommes obéissent à la loi et ne se battissent « pas. Il voudrait pleinement et uniquement « qu'ils se battissent. Cela ne les disculperait pas ; « ils ne suivaient que leur passion, ils ignoraient « qu'ils se conformaient à la volonté de leur « souverain ; mais celui-ci serait véritablement « la cause morale de leur combat, et il ne le « souhaiterait pas plus pleinement, quand même « il leur en inspirerait l'envie ou qu'il leur en « donnerait l'ordre. Représentez-vous deux

« princes, dont chacun souhaite que son fils aîné « s'empoisonne. L'un emploie la contrainte, « l'autre se contente de causer clandestinement « un chagrin qu'il sait suffisant à porter son fils « à s'empoisonner. Douterez-vous que la volonté « du dernier soit moins complète que la volonté « de l'autre? M. Descartes suppose donc un fait « faux et ne résout point la difficulté. »

164. Il faut avouer que M. Descartes parle un peu crument de la volonté de Dieu à l'égard du mal, en disant non-seulement que Dieu a su que notre libre arbitre nous déterminerait à telle ou telle chose, mais aussi *qu'il l'a ainsi voulu*, quoiqu'il n'ait pas voulu pour cela l'y contraindre. Il ne parle pas moins durement dans la huitième lettre du même volume, en disant qu'il n'entre pas la moindre pensée dans l'esprit d'un homme, que Dieu ne *veuille* et n'ait voulu de toute éternité qu'elle y entrât. Calvin n'a jamais rien dit de plus dur, et tout cela ne saurait être excusé qu'en sous-entendant une volonté permissive. La solution de M. Descartes revient à la distinction entre la volonté du signe et la volonté du bon plaisir (*inter voluntatem signi et beneplaciti*) que les modernes ont prises des scolastiques, quant aux termes, mais à laquelle ils ont donné un sens qui n'est pas ordinaire chez les anciens. Il est vrai que Dieu peut commander quelque chose, sans vouloir que cela se fasse, comme lorsqu'il commanda à Abraham de sacrifier son fils : il voulait l'obéissance et il ne voulait point l'action. Mais lorsque Dieu commande l'action vertueuse et défend le péché, il veut véritablement ce qu'il ordonne, mais ce n'est que par une volonté antécédente, comme je l'ai expliqué plus d'une fois.

165. La comparaison de M. Descartes n'est donc point satisfaisante, mais elle le peut devenir. Il faudrait changer un peu le fait, en inventant quelque raison qui obligeât le prince à faire ou à permettre que les deux ennemis se rencontrassent. Il faut, par exemple, qu'ils se trouvent ensemble à l'armée ou en d'autres fonctions indispensables, ce que le prince lui-même ne peut empêcher sans exposer son État, comme, par exemple, si l'absence de l'un ou de l'autre était capable de faire éclipser de l'armée quantité de personnes de son parti, ou ferait murmurer les soldats et causerait quelque grand désordre. En ce cas donc, on peut dire que le prince ne veut point le duel : il le sait, mais il le permet cependant, car il aime mieux permettre le péché d'autrui que d'en commettre un lui-même. Ainsi cette comparaison rectifiée peut servir, pourvu qu'on remarque la différence qu'il y a entre Dieu et le prince. Le prince est obligé à cette permission par son impuissance; un monarque plus puissant n'aurait point besoin de tous ces égards; mais Dieu, qui peut tout ce qui est possible, ne permet le péché que parce qu'il est absolument impossible à qui que ce soit de mieux faire. L'action du prince n'est peut-être point sans chagrin et sans regret. Ce regret vient de son imperfection dont il a le sentiment; c'est en quoi consiste le déplaisir. Dieu est incapable d'en avoir et n'en trouve pas aussi de sujet; il sent infiniment sa propre perfection, et même l'on peut dire que l'imperfection dans les créatures détachées lui tourne en perfection par rapport au tout, et qu'elle est un surcroît de gloire pour le Créateur. Que peut-on vouloir de plus, quand on possède une sagesse immense et quand on est aussi puissant que sage; quand on peut tout et quand on a le meilleur?

166. Après avoir compris ces choses, il me semble qu'on est assez aguerri contre les objections les plus fortes et les plus animées. Nous ne les avons point dissimulées; mais il y en a quelques-unes que nous ne ferons que toucher, parce qu'elles sont trop odieuses. Les remontrants et M. Bayle (Rép. au provinc., chap. 152 fin., pag. 919, t. III) allèguent saint Augustin, disant : *crudelem esse misericordiam velle aliquem miserum esse ut ejus miserearis*. On cite dans le même sens Sénèque, *de Benef.*, liv. 6, cap. 36, 37. J'avoue qu'on aurait quelque raison d'opposer cela à ceux qui croiraient que Dieu n'a point eu d'autre cause de permettre le péché, que le dessein d'avoir de quoi exercer la justice punitive contre la plupart des hommes et sa miséricorde envers un petit nombre d'élus; mais il faut juger que Dieu a eu des raisons de sa permission du péché, plus dignes de lui et plus profondes par rapport à nous. On a osé comparer encore le procédé de Dieu à celui d'un Caligula, qui fait écrire ses édits d'un caractère si menu, et les fait afficher dans un lieu si élevé, qu'il n'est pas possible de les lire; à celui d'une mère qui néglige l'honneur de sa fille pour parvenir à ses fins intéressées; à celui de la reine Catherine de Médicis, qu'on dit avoir été complice des galanteries de ses demoiselles pour apprendre les intrigues des grands, et même à celui de Tibère, qui fit en sorte, par le ministère extraordinaire du bourreau, que la loi qui défendait de soumettre une pucelle au supplice ordinaire n'eût

alors point de lieu dans la fille de Séjan. Cette dernière comparaison a été mise en avant par Pierre Bertius, arminien alors, mais qui a été enfin de la communion romaine; et on a fait un parallèle choquant entre Dieu et Tibère, qui est rapporté tout au long par M. André Caroli, dans son *Memorabilia ecclesiastica* du siècle passé, comme M. Bayle le remarque. Bertius l'a employé contre les gomaristes. Je crois que ces sortes d'arguments n'ont lieu que contre ceux qui prétendent que la justice est une chose arbitraire par rapport à Dieu, ou qu'il a un pouvoir despotique qui peut aller jusqu'à pouvoir damner des innocents, ou enfin, que le bien n'est pas le motif de ses actions.

167. L'on fit en ce même temps une satire ingénieuse contre les gomaristes, intitulée *Fur prædestinatus*, *De gepredestineerde Dief*, où l'on introduit un voleur condamné à être pendu, qui attribue à Dieu tout ce qu'il a fait de mauvais, qui se croit prédestiné au salut nonobstant ses méchantes actions, qui s'imagine que cette créance lui suffit, et qui bat par des arguments *ad hominem* un ministre contre-remontrant appelé pour le préparer à la mort; mais ce voleur est enfin converti par un ancien pasteur déposé à cause de l'arminianisme, que le geôlier, ayant pitié du criminel et de la faiblesse du ministre, lui avait amené en cachette. On a répondu à ce libelle; mais les réponses aux satires ne plaisent jamais autant que les satires mêmes. M. Bayle (Rép. au provinc., chap. 154, t. III, p. 938) dit que ce livre fut imprimé en Angleterre du temps de Cromwel, et il paraît n'avoir pas été informé que ce n'a été qu'une traduction de l'original flamand bien plus ancien. Il ajoute que le docteur George Kendal en donna la réfutation à Oxford, l'an 1657, sous le titre de *Fur pro tribunali*, et que le dialogue y est inséré. Ce dialogue présuppose, contre la vérité, que les contre-remontrants font Dieu cause du mal, et enseignent une espèce de prédestination à la mahométane, où il est indifférent de faire bien ou mal, et où il suffit, pour être prédestiné, de s'imaginer qu'on l'est. Ils n'ont garde d'aller si loin; cependant il est vrai qu'il y a parmi eux quelques supralapsaires et autres qui ont de la peine à se bien expliquer sur la justice de Dieu et sur les principes de la piété et de la morale de l'homme, parce qu'ils conçoivent un despotisme en Dieu et demandent que l'homme se persuade sans raison la certitude absolue de son élection, ce qui est sujet à des suites dangereuses. Mais tous ceux qui reconnaissent que Dieu produit le meilleur plan; qu'il a choisi entre toutes les idées possibles de l'univers; qu'il y trouve l'homme porté par l'imperfection originale des créatures à abuser de son libre arbitre et à se plonger dans la misère; que Dieu empêche le péché et la misère, autant que la perfection de l'univers, qui est un écoulement de la sienne, le peut permettre; ceux-là, dis-je, font voir plus distinctement que l'intention de Dieu est la plus droite et la plus sainte du monde, que la créature seule est coupable, que sa limitation ou imperfection originale est la source de sa malice, que sa mauvaise volonté est la seule cause de sa misère, qu'on ne saurait être destiné au saint sans l'être aussi à la sainteté des enfants de Dieu, et que toute l'espérance qu'on peut avoir d'être élu ne peut être fondée que sur la bonne volonté qu'on se sent par la grâce de Dieu.

L'on oppose encore des *considérations métaphysiques* à notre *explication de la cause morale du mal moral;* mais elles nous embarrasseront moins, puisque nous avons écarté les *objections* tirées des raisons *morales* qui frappaient davantage. Ces considérations métaphysiques regardent la nature du *possible* et du *nécessaire :* elles vont contre le fondement que nous avons posé, que Dieu a choisi le meilleur de tous les univers possibles. Il y a eu des philosophes qui ont soutenu qu'il n'y a rien de possible que ce qui arrive effectivement. Ce sont les mêmes qui ont cru, ou ont pu croire, que tout est nécessaire absolument. Quelques-uns ont été de ce sentiment, parce qu'ils admettaient une nécessité brute et aveugle dans la cause de l'existence des choses, et ce sont ceux que nous avons le plus de sujet de combattre. Mais il y en a d'autres qui ne se trompent que parce qu'ils abusent des termes. Ils confondent la nécessité morale avec la nécessité métaphysique; ils s'imaginent que Dieu ne pouvant point manquer de faire le mieux, cela lui ôte la liberté et donne aux choses cette nécessité que les philosophes et les théologiens tâchent d'éviter. Il n'y a qu'une dispute de mots avec ces auteurs-là, pourvu qu'ils accordent effectivement que Dieu choisit et fait le meilleur. Mais il y en a d'autres qui vont plus loin; ils croient que Dieu aurait pu mieux faire, et c'est un sentiment qui doit être rejeté : car quoiqu'il n'ôte pas tout à fait la sagesse et la bonté à Dieu, comme font les auteurs de la nécessité aveugle, il y met des bornes; ce qui est donner atteinte à sa suprême perfection.

169. La question de la possibilité des choses qui n'arrivent point a déjà été examinée par les anciens. Il paraît qu'Épicure, pour conserver la liberté et pour éviter une nécessité absolue, a soutenu, après Aristote, que les futurs contingents n'étaient point capables d'une vérité déterminée. Car s'il était vrai hier que j'écrirais aujourd'hui, il ne pouvait donc point manquer d'arriver, il était déjà nécessaire, et par la même raison il l'était de toute éternité. Ainsi tout ce qui arrive est nécessaire, et il est impossible qu'il en puisse aller autrement. Mais cela n'étant point, il s'ensuivrait, selon lui, que les futurs contingents n'ont point de vérité déterminée. Pour soutenir ce sentiment, Épicure se laissa aller à nier le premier et le plus grand principe des vérités de raison, il niait que toute énonciation fût ou vraie ou fausse; car voici comment on le poussait à bout : Vous niez qu'il fût vrai hier que j'écrirais aujourd'hui, il était donc faux. Le bonhomme, ne pouvant admettre cette conclusion, fut obligé de dire qu'il n'était ni vrai ni faux. Après cela, il n'a point besoin d'être réfuté, et Chrysippe se pouvait dispenser de la peine qu'il prenait de confirmer le grand principe des contradictoires, suivant le rapport de Cicéron, dans son livre *de Fato* : « *Contendit omnes nervos Chrysippus* « *ut persuadeat omne* Ἀξίωμα *aut verum esse,* « *aut falsum. Ut enim Epicurus veretur ne, si* « *hoc concesserit, concedendum sit, fato fieri* « *quæcumque fiant; si enim alterum ex æter-* « *nitate verum sit, esse id etiam certum; si* « *certum, etiam necessarium; ita et necessi-* « *tatem et fatum confirmari putat; sic Chry-* « *sippus metuit, ne non, si non obtinuerit* « *omne quod enuncietur aut verum esse aut* « *falsum, omnia fato fieri possint ex causis* « *æternis rerum futurarum.* » M. Bayle remarque (Diction., art. Epicure, lettre T, p. 1141) que ni l'un ni l'autre de ces deux grands philosophes (Épicure et Chrysippe) « n'a compris que « la vérité de cette maxime : *Toute proposition* « *est vraie ou fausse*, est indépendante de ce « qu'on appelle *fatum* : elle ne pouvait donc « point servir de preuve à l'existence du *fatum*, « comme Chrysippe le prétendait et comme Épi- « cure le craignait. Chrysippe n'eût pu accorder « sans se faire tort qu'il y a des propositions « qui ne sont ni vraies ni fausses : mais il ne ga- « gnait rien à établir le contraire; car, soit qu'il « y ait des causes libres, soit qu'il n'y en ait « point, il est également vrai que cette proposi- « tion, *le Grand Mogol ira demain à la chasse*, « est vraie ou fausse. On a eu raison de consi- « dérer comme ridicule ce discours de Tirésias: « *Tout ce que je dirai arrivera ou non, car le* « *grand Apollon me confère la faculté de pro-* « *phétiser.* Si par impossible il n'y avait point « de Dieu, il serait pourtant certain que tout ce « que le plus grand fou du monde prédirait « arriverait ou n'arriverait pas. C'est à quoi ni « Chrysippe ni Épicure ne prenaient pas garde. » Cicéron, *lib. 1*, *de Nat. Deorum*, a très-bien jugé des échappatoires des épicuriens (comme M. Bayle le remarque vers la fin de la même page), qu'il serait beaucoup moins honteux d'avouer que l'on ne peut pas répondre à son adversaire, que de recourir à de semblables réponses. Cependant nous verrons que M. Bayle lui-même a confondu le certain avec le nécessaire, quand il a prétendu que le choix du meilleur rendait les choses nécessaires.

170. Venons maintenant à la possibilité des choses qui n'arrivent point, et donnons les propres paroles de M. Bayle, quoiqu'un peu prolixes. Voici comment il en parle dans son Dictionnaire (article Chrysippe, lettre S, p. 929): « La très-fameuse dispute des choses possibles et « des choses impossibles devait sa naissance à la « doctrine des stoïciens touchant le destin. Il « s'agissait de savoir si, parmi les choses qui « n'ont jamais été et qui ne seront jamais, il y « en a de possibles, ou si tout ce qui n'est point, « tout ce qui n'a jamais été, tout ce qui ne sera « jamais, était impossible. Un fameux dialecti- « cien de la secte de Mégare, nommé Diodore, « prit la négative sur la première de ces deux « questions et l'affirmative sur la seconde; mais « Chrysippe le combattit fortement. Voici deux « passages de Cicéron [Epist. 4, lib. 9, ad fami- « liar.] : Περὶ δυνατῶν me scito κατὰ Διόδωρον κρί- « νειν. *Quapropter si venturus es, scito necesse* « *esse te venire. Nunc vide, utra te* κρίσις *magis* « *delectet,* Χρυσιππεία *ne, an hæc; quam nos-* « *ter Diodorus* [un stoïcien qui avait logé long- « temps chez Cicéron] non concoquebat. Ceci « est tiré d'une lettre que Cicéron écrivit à Var- « ron. Il expose plus amplement tout l'état de « la question, dans le petit livre *de Fato*. J'en vais « citer quelques morceaux. Vigila, Chrysippe, ne « tuam causam, in qua tibi cum Diodoro valente « dialectico magna luctatio est, deseras... omne « quod falsum dicitur in futuro, id fieri non « potest. At hoc, Chrysippe, minime vis, maxi- « meque tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen « est. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod

« aut si verum, aut futurum sit verum ; et quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse ; et « quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. « Tu etiam quæ non sint futura, posse fieri dicis, « ut frangi hanc gemmam, etiamsi id nunquam « futurum sit : neque necesse fuisse Cypselum « regnare Corinthi, quamquam id millesimo antè « anno Apollinis oraculo editum esset... Placet « Diodoro, id solum fieri posse, quod aut verum « sit, aut verum futurum sit : qui locus attingit « hanc quæstionem, nihil fieri quod non necesse « fuerit : et quicquid fieri possit, id aut esse jam, « aut futurum esse : nec magis commutari ex « veris in falsa ea posse quæ futura sunt, quàm « ea quæ facta sunt : sed in factis immutabilitatem apparere ; in futuris quibusdam, quia non « apparent, ne inesse quidem videri : ut in eo « qui mortifero morbo urgeatur, verum sit, « hic morietur hoc morbo : at hoc idem si verè « dicatur in eo, in quo tanta vis morbi non appareat, nihilominus futurum sit. Ita fit ut « commutatio ex vero in falsum, ne in futuro « quidem ulla fieri possit. » « Cicéron fait assez « comprendre que Chrysippe se trouvait souvent « embarrassé dans cette dispute, et il ne faut pas « s'en étonner, car le parti qu'il avait pris n'était « point lié avec son dogme de la destinée ; et s'il « eût osé raisonner conséquemment, il eût adopté « de bon cœur toute l'hypothèse de Diodore. On « a pu voir ci-dessus que la liberté qu'il donnait « à l'âme, et sa comparaison du cylindre, n'empêchaient pas qu'au fond tous les actes de la « volonté humaine ne fussent des suites inévitables du destin ; d'où il résulte que tout ce qui « n'arrive pas est impossible, et qu'il n'y a rien « de possible que ce qui se fait actuellement. « Plutarque [de Stoicor. repugn., p. 1053, 1054] « le bat en ruine, tant sur cela que sur sa dispute avec Diodore, et lui soutient que son « opinion de la possibilité est tout à fait opposée « à la doctrine du *fatum*. Remarquez que les « plus illustres Stoïciens avaient écrit sur cette « matière sans suivre la même route. Arrien [in « Epict., lib. 2, c. 29, p. m. 166] en a nommé « quatre, qui sont Chrysippe, Cléanthe, Archidème et Antipater. Il témoigne un grand mépris pour cette dispute, et il ne fallait pas que « M. Ménage le citât comme un écrivain qui « avait parlé [citatur honorifice apud Arrianum « Menag. in Laërt., I, 7, p. 341] honorablement « de l'ouvrage de Chrysippe, περὶ δυνατῶν, car assurément ces paroles, γέγραφε δὲ καὶ Χρύσιππος θαυμαστῶς, etc., *de his rebus mira scripsit Chrysippus, etc.*, ne sont point en ce « lieu-là un éloge. Cela paraît par ce qui précède et par ce qui suit. Denys d'Halicarnasse « [de collocat. verbor., c. 17, p. m. 11] fait « mention de deux traités de Chrysippe, où, sous « un titre qui promettait d'autres choses, on « avait battu bien du pays sur les terres des logiciens. L'ouvrage était intitulé περὶ τῆς συντάξεως « τῶν τοῦ λόγου μερῶν, *de partium orationis « collocatione*, et ne traitait que des propositions vraies et fausses, possibles et impossibles, « contingentes et ambiguës, etc., matière que « nos scolastiques ont bien rebattue et bien « quintessenciée. Notez que Chrysippe reconnut « que les choses passées étaient nécessairement « véritables, ce que Cléanthe n'avait point voulu « admettre. [Arrian. ubi supra, p. m. 165] Οὐ « πᾶν δὲ παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον ἐστὶ, καθάπερ οἱ περὶ Κλεάνθην φέρεσθαι δοκοῦσι. *Non omne « prætentum ex necessitate verum est, ut illi « qui Cleanthem sequuntur sentiunt.* Nous « avons vu [p. 562, col. 2] ci-dessus qu'on a prétendu qu'Abailard enseignait une doctrine qui « ressemble à celle de Diodore. Je crois que les « stoïciens s'engagèrent à donner plus d'étendue « aux choses possibles qu'aux choses futures, afin « d'adoucir les conséquences odieuses et affreuses que l'on tirait de leur dogme de la fatalité. »

Il paraît assez que Cicéron écrivant à Varron ce qu'on vient de copier (lib. 9, Ep. 4, ad familiar.), ne comprenait pas assez la conséquence de l'opinion de Diodore, puisqu'il la trouvait préférable. Il représente assez bien les opinions des auteurs dans son livre *de fato*, mais c'est dommage qu'il n'a pas toujours ajouté les raisons dont ils se servaient. Plutarque, dans son Traité des contradictions des stoïciens, et M. Bayle s'étonnent que Chrysippe n'était pas du sentiment de Diodore, puisqu'il favorise la fatalité. Mais Chrysippe, et même son maître Cléanthe, étaient là-dessus plus raisonnables qu'on ne pense. On le verra ci-dessous. C'est une question, si le passé est le plus nécessaire que le futur. Cléanthe a été de ce sentiment. On objecte qu'il est nécessaire *ex hypothesi* que le futur arrive, comme il est nécessaire *ex hypothesi* que le passé soit arrivé. Mais il y a cette différence, qu'il n'est point possible d'agir sur l'état passé, c'est une contradiction ; mais il est possible de faire quelque effet sur l'avenir : cependant la nécessité hypothétique de l'un et de l'autre

est la même; l'un ne peut pas être changé, l'autre ne le sera pas; et cela posé, il ne pourra pas être changé non plus.

171. Le fameux Pierre Abailard a été d'un sentiment approchant de celui de Diodore, lorsqu'il a dit que Dieu ne peut faire que ce qu'il fait. C'était la troisième des quatorze propositions tirées de ses ouvrages, qu'on censura dans le concile de Sens. On l'avait tirée de son troisième livre de l'introduction à la théologie, où il traite particulièrement de la puissance de Dieu. La raison qu'il en donnait, était que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut : or il ne peut pas vouloir faire autre chose que ce qu'il fait, parce qu'il est nécessaire qu'il veuille tout ce qui est convenable; d'où il s'ensuit que tout ce qu'il ne fait pas n'est pas convenable, qu'il ne peut pas le vouloir faire, et par conséquent qu'il ne peut pas le faire. Abailard avoue lui-même que cette opinion lui est particulière, que presque personne n'est de ce sentiment, qu'elle semble contraire à la doctrine des saints et à la raison, et déroger à la grandeur de Dieu. Il paraît que cet auteur avait un peu trop de penchant à penser autrement que les autres; car, dans le fond, ce n'était qu'une logomachie, il changeait l'usage des termes. La puissance et la volonté sont des facultés différentes, et dont les objets sont différents aussi; c'est les confondre, que dire que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut. Tout au contraire, entre plusieurs possibles, il ne veut que ce qu'il trouve le meilleur; car on considère tous les possibles comme les objets de sa puissance, mais on considère les choses actuelles et existantes comme les objets de sa volonté décrétoire. Abailard l'a reconnu lui-même. Il se fait cette objection : Un réprouvé peut être sauvé; mais il ne le saurait être que Dieu ne le sauve. Dieu peut donc le sauver, et par conséquent faire quelque chose qu'il ne fait pas. Il y répond, que l'on peut bien dire que cet homme peut être sauvé par rapport à la possibilité de la nature humaine, qui est capable du salut : mais que l'on ne peut pas dire que Dieu peut le sauver par rapport à Dieu même, parce qu'il est impossible que Dieu fasse ce qu'il ne doit pas faire. Mais puisqu'il avoue qu'on peut fort bien dire en un sens, absolument parlant et mettant à part la supposition de la réprobation, qu'un tel qui est réprouvé, peut être sauvé, et qu'ainsi souvent ce que Dieu ne fait pas, peut être fait, il pouvait donc parler comme les autres qui ne l'entendent pas autrement, quand ils disent que Dieu peut sauver cet homme, et qu'il peut faire ce qu'il ne fait pas.

172. Il semble que la prétendue nécessité de Wiclef, condamnée par le concile de Constance, ne vient que de ce même malentendu. Je crois que les habiles gens font tort à la vérité et à eux-mêmes, lorsqu'ils affectent d'employer sans sujet des expressions nouvelles et choquantes. De nos jours, le fameux M. Hobbes a soutenu cette même opinion, que ce qui n'arrive point est impossible. Il la prouve, parce qu'il n'arrive jamais que toutes les conditions requises à une chose qui n'existera point (*omnia rei non futuræ requisita*) se trouvent ensemble : or la chose ne saurait exister sans cela. Mais qui ne voit que cela ne prouve qu'une impossibilité hypothétique? Il est vrai qu'une chose ne saurait exister, quand une condition requise y manque. Mais comme nous prétendons pouvoir dire que la chose peut exister, quoiqu'elle n'existe pas, nous prétendons de même pouvoir dire que les conditions requises peuvent exister, quoiqu'elles n'existent point. Ainsi l'argument de M. Hobbes laisse la chose où elle est. Cette opinion qu'on a eue de T. Hobbes, qu'il enseignait une nécessité absolue de toutes choses, l'a fort décrié, et lui aurait fait du tort quand même c'eût été son unique erreur.

173. Spinosa est allé plus loin : il paraît avoir enseigné expressément une nécessité aveugle, ayant refusé l'entendement et la volonté à l'auteur des choses, et s'imaginant que le bien et la perfection n'ont rapport qu'à nous et non pas à lui. Il est vrai que le sentiment de Spinosa sur ce sujet a quelque chose d'obscur : car il donne la pensée à Dieu après lui avoir ôté l'entendement, *cogitationem*, *non intellectum concedit Deo*. Il y a même des endroits où il se radoucit sur le point de la nécessité. Cependant, autant qu'on le peut comprendre, il ne reconnaît point de bonté en Dieu, à proprement parler, et il enseigne que toutes les choses existent par la nécessité de la nature divine, sans que Dieu fasse aucun choix. Nous ne nous amuserons pas ici à réfuter un sentiment si mauvais et même si inexplicable; et le nôtre est établi sur la nature des possibles, c'est-à-dire des choses qui n'impliquent point de contradiction. Je ne crois point qu'un spinosiste dise que tous les romans qu'on peut imaginer existent réellement à présent, ou ont existé, ou existeront encore dans quelque endroit de l'univers : cependant on ne saurait nier que des romans comme ceux de mademoiselle de

Scudéry, ou comme l'Octavia, ne soient possibles. Opposons-lui donc ces paroles de M. Bayle, qui sont assez à mon gré, p. 390. « C'est aujourd'hui « (*dit-il*) un grand embarras pour les spinosistes, « que de voir que, selon leur hypothèse, il a été « aussi impossible de toute éternité que Spinosa, « par exemple, ne mourût pas à la Haie, qu'il « est impossible que deux et deux soient six. Ils « sentent bien que c'est une conséquence néces« saire de leur doctrine, et une conséquence qui « rebute, qui effarouche, qui soulève les esprits « par l'absurdité qu'elle renferme, diamétrale« ment opposée au sens commun. Ils ne sont pas « bien aises que l'on sache qu'ils renversent une « maxime aussi universelle et aussi évidente que « celle-ci : Tout ce qui implique contradiction « est impossible, et tout ce qui n'implique point « contradiction est possible. »

174. On peut dire de M. Bayle : *Ubi benè, nemo meliùs*, quoiqu'on ne puisse pas dire de lui, ce qu'on disait d'Origène, *ubi malè, nemo pejùs*. J'ajouterai seulement que ce qu'on vient de marquer comme une maxime, est même la définition du *possible* et de l'*impossible*. Cependant M. Bayle y joint ici un mot sur la fin, qui gâte un peu ce qu'il a dit avec tant de raison. « Or, quelle contradiction y aurait-il en ce que « Spinosa serait mort à Leide ? la nature aurait« elle été moins parfaite, moins sage, moins « puissante ? » Il confond ici ce qui est impossible, parce qu'il implique contradiction, avec ce qui ne saurait arriver, parce qu'il n'est pas propre à être choisi. Il est vrai qu'il n'y aurait point eu de contradiction dans la supposition que Spinosa fût mort à Leide et non pas à la Haie ; il n'y avait rien de si possible : la chose était donc indifférente par rapport à la puissance de Dieu. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'aucun événement, quelque petit qu'il soit, puisse être conçu comme indifférent par rapport à sa sagesse et à sa bonté. Jésus-Christ a dit divinement bien, que tout est compté jusqu'aux cheveux de notre tête. Ainsi la sagesse de Dieu ne permettait pas que cet événement dont M. Bayle parle, arrivât autrement qu'il n'est arrivé ; non pas comme si par lui-même il eût mérité davantage d'être choisi, mais à cause de sa liaison avec cette suite entière de l'univers qui a mérité d'être préférée. Dire que ce qui est arrivé n'intéressait point la sagesse de Dieu, et en inférer qu'il n'est donc pas nécessaire, c'est supposer faux et en inférer mal une conclusion véritable. C'est confondre ce qui est nécessaire par une nécessité morale, c'est-à-dire par le principe de la sagesse et de la bonté, avec ce qui l'est par une nécessité métaphysique et brute, qui a lieu lorsque le contraire implique contradiction. Aussi Spinosa cherchait-il une nécessité métaphysique dans les événements ; il ne croyait pas que Dieu fût déterminé par sa bonté et par sa perfection (que cet auteur traitait de chimères par rapport à l'univers), mais par la nécessité de sa nature : comme le demi-cercle est obligé de ne comprendre que des angles droits, sans en avoir ni la connaissance ni la volonté. Car Euclide a montré que tous les angles compris par deux lignes droites, tirées des extrémités du diamètre vers un point du cercle, sont nécessairement droits, et que le contraire implique contradiction.

175. Il y a des gens qui sont allés à l'autre extrémité, et, sous prétexte d'affranchir la nature divine du joug de la nécessité, ils l'ont voulu rendre tout à fait indifférente, d'une indifférence d'équilibre : ne considérant point qu'autant que la nécessité métaphysique est absurde par rapport aux actions de Dieu *ad extra*, autant la nécessité morale est digne de lui. C'est une heureuse nécessité qui oblige le sage à bien faire, au lieu que l'indifférence par rapport au bien et au mal serait la marque d'un défaut de bonté ou de sagesse. Outre que l'indifférence en elle-même qui tiendrait la volonté dans un parfait équilibre, serait une chimère, comme il a été montré ci-dessus : elle choquerait le grand principe de la raison déterminante.

176. Ceux qui croient que Dieu a établi le bien et le mal par un décret arbitraire, tombent dans ce sentiment étrange d'une pure indifférence, et dans d'autres absurdités encore plus étranges. Ils lui ôtent le titre de bon ; car quel sujet pourrait-on avoir de le louer de ce qu'il a fait, s'il avait fait également bien en faisant toute autre chose ? Et je me suis étonné bien souvent que plusieurs théologiens supralapsaires, comme par exemple Samuel Retorfort, professeur en théologie en Écosse, qui a écrit lorsque les controverses avec les remontrants étaient le plus en vogue, ont pu donner dans une si étrange pensée. Retorfort (dans son Exercitation apologétique pour la grâce) dit positivement que rien n'est injuste ou moralement mauvais par rapport à Dieu, et avant sa défense : ainsi sans cette défense il serait indifférent d'assassiner ou de sauver un homme, d'aimer Dieu ou de le haïr, de le louer ou de le blasphémer.

Il n'y a rien de si déraisonnable ; et soit qu'on

enseigne que Dieu a établi le bien et le mal dans une loi positive, soit qu'on soutienne qu'il y a quelque chose de bon et de juste antécédemment à son décret, mais qu'il n'est pas déterminé à s'y conformer, et que rien ne l'empêche d'agir injustement, et de damner peut-être des innocents, l'on dit à peu près la même chose, et on le déshonore presque également. Car si la justice a été établie arbitrairement et sans aucun sujet, si Dieu y est tombé par une espèce de hasard, comme lorsqu'on tire au sort, sa bonté et sa sagesse n'y paraissent pas, et il n'y a rien aussi qui l'y attache. Et si c'est par un décret purement arbitraire, sans aucune raison, qu'il a établi ou fait ce que nous appelons la justice et la bonté, il les peut défaire ou en changer la nature, de sorte qu'on n'a aucun sujet de se promettre qu'il les observera toujours; comme on peut dire qu'il fera, lorsqu'on suppose qu'elles sont fondées en raisons. Il en serait de même à peu près si sa justice était différente de la nôtre, c'est-à-dire, s'il était écrit (par exemple) dans son code, qu'il est juste de rendre des innocents éternellement malheureux. Suivant ces principes, rien aussi n'obligerait Dieu de garder sa parole, ou ne nous assurerait de son effet. Car pourquoi la loi de justice, qui porte que les promesses raisonnables doivent être gardées, serait-elle plus inviolable à son égard que toutes les autres?

177. Tous ces dogmes, quoiqu'un peu différents entre eux, savoir : 1° que la nature de la justice est arbitraire; 2° qu'elle est fixe, mais qu'il n'est pas sûr que Dieu l'observe; et enfin, 3° que la justice que nous connaissons n'est pas celle qu'il observe, détruisent et la confiance en Dieu, qui fait notre repos, et l'amour de Dieu, qui fait notre félicité. Rien n'empêche qu'un tel Dieu n'en use en tyran et en ennemi des gens de bien, et qu'il se plaise à ce que nous appelons mal. Pourquoi ne serait-il donc pas aussitôt le mauvais principe des manichéens, que le bon principe unique des orthodoxes? Au moins serait-il neutre et comme suspendu entre deux, ou même tantôt l'un, tantôt l'autre; ce qui vaudrait autant que si quelqu'un disait qu'Oromasdes et Arimanius règnent tour à tour, selon que l'un ou l'autre est plus fort ou plus adroit. A peu près comme une femme mugalle, ayant ouï dire apparemment qu'autrefois sous Chingis-Chan et ses successeurs, sa nation avait eu l'empire de la plus grande partie du Septentrion et de l'Orient, avait dit dernièrement aux Moscovites, lorsque M. Isbrand alla à la Chine de la part du Chan par le pays de ces Tartares, que le dieu des Mugalles avait été chassé du ciel, mais qu'un jour il reprendrait sa place. Le vrai Dieu est toujours le même; la religion naturelle même demande qu'il soit essentiellement bon et sage autant que puissant : il n'est guère plus contraire à la raison et à la piété, de dire que Dieu agit sans connaissance, que de vouloir qu'il ait une connaissance qui ne trouve point les règles éternelles de la bonté et de la justice parmi ses objets, ou enfin qu'il ait une volonté qui n'ait point d'égard à ces règles.

178. Quelques théologiens qui ont écrit du droit de Dieu sur les créatures, ont paru lui accorder un droit sans bornes, un pouvoir arbitraire et despotique. Ils ont cru que c'était poser la divinité dans le plus haut point de grandeur et d'élévation où elle puisse être imaginée; que c'était anéantir tellement la créature devant le créateur, que le créateur ne soit lié d'aucune espèce de lois à l'égard de la créature. Il y a des passages de Twisse, de Retorfort, et de quelques autres supralapsaires, qui insinuent que Dieu ne saurait pécher, quoi qu'il fasse, parce qu'il n'est sujet à aucune loi. M. Bayle lui-même juge que cette doctrine est monstrueuse et contraire à la sainteté de Dieu (Dictionn. v. Pauliciens, p. 2332, *initio*): mais je m'imagine que l'intention de quelques-uns de ces auteurs a été moins mauvaise qu'il ne paraît. Et apparemment sous le nom de droits ils ont entendu, ἀνυπευθυνίαν, un état où l'on n'est responsable à personne de ce qu'on fait. Mais ils n'auront pas nié que Dieu se doit à soi-même ce que la bonté et la justice lui demandent. L'on peut voir là-dessus l'apologie de Calvin faite par M. Amyrand; il est vrai que Calvin paraît orthodoxe sur ce chapitre, et qu'il n'est nullement du nombre des supralapsaires outrés.

179. Ainsi, quand M. Bayle dit quelque part que saint Paul ne se tire de la prédestination que par le droit absolu de Dieu et par l'incompréhensibilité de ses voies, on y doit sous-entendre que si on les comprenait, on les trouverait conformes à la justice : Dieu ne pouvant user autrement de son pouvoir. Saint Paul lui-même dit que c'est une *profondeur*, mais de *sagesse* (*altitudo sapientiæ*); et la *justice* est comprise dans *la bonté du sage*. Je trouve que M. Bayle parle très-bien ailleurs de l'application de nos notions de la bonté aux actions de Dieu (Rép. au provinc., ch. 81, p. 139). « Il ne faut point ici pré-« tendre (*dit-il*) que la bonté de l'Être infini n'est

« point soumise aux mêmes règles que la bonté « de la créature ; car s'il y a en Dieu un attribut « qu'on puisse nommer bonté, il faut que les ca- « ractères de la bonté en général lui conviennent. « Or, quand nous réduisons la bonté à l'abstrac- « tion la plus générale, nous y trouvons la vo- « lonté de faire du bien. Divisez et subdivisez en « autant d'espèces qu'il vous plaira cette bonté « générale, en bonté infinie, en bonté finie, en « bonté royale, en bonté de père, en bonté de « mari, en bonté de maître, vous trouverez dans « chacune, comme un attribut inséparable, la « volonté de faire du bien. »

180. Je trouve aussi que M. Bayle combat fort bien le sentiment de ceux qui prétendent que la bonté et la justice dépendent uniquement du choix arbitraire de Dieu, et qui s'imaginent que, si Dieu avait été déterminé à agir par la bonté des choses mêmes, il serait un agent entièrement nécessité dans ses actions, ce qui ne peut compatir avec la liberté. C'est confondre la nécessité métaphysique avec la nécessité morale. Voici ce que M. Bayle oppose à cette erreur (Rép. au provinc., ch. 89, p. 203) : « La conséquence de « cette doctrine sera que, avant que Dieu se dé- « terminât à créer le monde, il ne voyait rien « de meilleur dans la vertu que dans le vice, et « que ses idées ne lui montraient pas que la vertu « fût plus digne de son amour que le vice. Cela « ne laisse nulle distinction entre le droit naturel « et le droit positif; il n'y aura plus rien d'im- « muable ou d'indispensable dans la morale; il « aura été aussi possible à Dieu de commander « que l'on fût vicieux, que de commander qu'on « fût vertueux, et l'on ne pourra pas être assuré « que les lois morales ne seront pas un jour abro- « gées, comme l'ont été les lois cérémonielles « des Juifs. Ceci, en un mot, nous mène tout « droit à croire que Dieu a été l'auteur libre, non- « seulement de la bonté, de la vertu, mais aussi « de la vérité et de l'essence des choses. Voilà ce « qu'une partie des cartésiens prétendent, et « j'avoue que leur sentiment [voyez la Continua- « tion des pensées sur les comètes, p. 554] pour- « rait être de quelque usage en certaines rencon- « tres; mais il est combattu par tant de raisons, « et sujet à des conséquences si fâcheuses [voy. le « ch. 152 de la même Continuation] qu'il n'y a « guère d'extrémités qu'il ne vaille mieux subir, « que de se jeter dans celle-là. Elle ouvre la porte « au pyrrhonisme le plus outré; car elle donne « lieu de prétendre que cette proposition, *trois* « *et trois font six*, n'est vraie qu'où et pendant « le temps qu'il plaît à Dieu : qu'elle est peut- « être fausse dans quelques parties de l'univers, « et que peut-être elle le sera parmi les hommes « l'année qui vient; tout ce qui dépend du libre « arbitre de Dieu pouvant avoir été limité à « certains lieux et à certains temps, comme les « cérémonies judaïques. On étendra cette consé- « quence sur toutes les lois du Décalogue, si les « actions qu'elles commandent sont de leur na- « ture aussi privées de toute bonté, que les ne- « tions qu'elles défendent.

181. Et de dire que Dieu ayant résolu de créer l'homme tel qu'il est, il n'a pu n'en pas exiger la piété, la sobriété, la justice et la chasteté, parce qu'il est impossible que les désordres capables de bouleverser ou de troubler son ouvrage lui puissent plaire, c'est revenir en effet au sentiment commun. Les *vertus* ne sont vertus que parce qu'elles servent à la perfection, ou empêchent l'imperfection de ceux qui sont vertueux, ou même de ceux qui ont affaire à eux. Et elles ont cela par leur nature et par la nature des créatures raisonnables, avant que Dieu décerne de les créer. D'en juger autrement, ce serait comme si quelqu'un disait que les règles des proportions et de l'harmonie sont arbitraires par rapport aux musiciens, parce qu'elles n'ont lieu dans la musique que lorsqu'on s'est résolu à chanter ou à jouer de quelque instrument. Mais c'est justement ce qu'on appelle essentiel à une bonne musique; car elles lui conviennent déjà dans l'état idéal, lors-même que personne ne s'avise de chanter, puisque l'on sait qu'elles lui doivent convenir nécessairement aussitôt qu'on chantera. Et de même les vertus conviennent à l'état idéal de la créature raisonnable avant que Dieu décerne de la créer, et c'est pour cela même que nous soutenons que les vertus sont bonnes par leur nature.

182. M. Bayle a mis un chapitre exprès dans sa Continuation des pensées diverses (c'est le chap. 152), où il fait voir *que les docteurs chrétiens enseignent qu'il y a des choses qui sont justes antécédemment aux décrets de Dieu.* Des théologiens de la confession d'Augsbourg ont blâmé quelques réformés qui ont paru être d'un autre sentiment, et on a considéré cette erreur comme si elle était une suite du décret absolu, dont la doctrine semble exempter la volonté de Dieu de toute sorte de raison, *ubi stat pro ratione voluntas*. Mais, comme je l'ai remarqué plus d'une fois ci-dessus, Calvin même a reconnu que les décrets de Dieu sont conformes à la jus-

tice et à la sagesse, quoique les raisons qui pourraient montrer cette conformité en détail nous soient inconnues. Ainsi, selon lui, les règles de la bonté et de la justice sont antérieures aux décrets de Dieu. M. Bayle, au même endroit, cite un passage du célèbre M. Turretin, qui distingue les lois divines naturelles et les lois divines positives. Les morales sont de la première espèce, et les cérémonielles de la seconde. M. Samuel Desmarets, théologien, célèbre autrefois à Groningue, et M. Strimesius qui l'est encore à Francfort-sur-l'Oder, ont enseigné la même chose, et je crois que c'est le sentiment le plus reçu même parmi les réformés. Thomas d'Aquin et tous les thomistes ont été du même sentiment avec le commun des scolastiques et des théologiens de l'Église romaine. Les casuistes en sont aussi: je compte Grotius entre les plus éminents parmi eux, et il a été suivi en cela par ses commentateurs. M. Puffendorf a paru être d'une autre opinion, qu'il a voulu soutenir contre les censures de quelques théologiens : mais il ne doit pas être compté, et il n'était pas entré assez avant dans ces sortes de matières. Il crie terriblement contre le décret absolu dans son *Fecialis divinus*, et cependant il approuve ce qu'il y a de pire dans les sentiments des défenseurs de ce décret, et sans lequel ce décret (comme d'autres réformés l'expliquent) devient supportable. Aristote a été très-orthodoxe sur ce chapitre de la justice, et l'École l'a suivi : elle distingue, aussi bien que Cicéron et les jurisconsultes, entre le droit perpétuel, qui oblige tous et partout, et le droit positif, qui n'est que pour certains temps et certains peuples. J'ai lu autrefois avec plaisir l'Euthyphron de Platon, qui fait soutenir la vérité là-dessus à Socrate, et M. Bayle a remarqué le même passage.

183. Il soutient lui-même cette vérité avec beaucoup de force en quelque endroit, et il sera bon de copier son passage tout entier, quelque long qu'il soit (t. II de la Continuation des pensées diverses, ch. 152, p. 771, sqq). Selon « la doctrine d'une infinité d'auteurs graves « (*dit-il*), il y a dans la nature et dans l'essence « de certaines choses un bien ou un mal moral « qui précède le décret divin. Ils prouvent principalement cette doctrine par les conséquences « affreuses du dogme contraire; car de ce que « ne faire tort à personne serait une bonne action, non pas en soi-même, mais par une « disposition arbitraire de la volonté de Dieu, « il s'ensuivrait que Dieu aurait pu donner à « l'homme une loi directement opposée en tous « ses points aux commandements du Décalogue. « Cela fait horreur. Mais voici une preuve plus « directe et tirée de la métaphysique. C'est une « chose certaine que l'existence de Dieu n'est « pas un effet de sa volonté. Il n'existe point, « parce qu'il veut exister, mais par la nécessité « de sa nature infinie. Sa puissance et sa science « existent par la même nécessité. Il n'est pas « tout-puissant, il ne connaît pas toutes choses, « parce qu'il le veut ainsi, mais parce que ce « sont des attributs nécessairement identifiés « avec lui-même. L'empire de sa volonté ne regarde que l'exercice de sa puissance, il ne « produit hors de lui actuellement que ce qu'il « veut, et il laisse tout le reste dans la pure « possibilité. De là vient que cet empire ne s'étend que sur l'existence des créatures; il ne s'étend point aussi sur leurs essences. Dieu a pu « créer la matière, un homme, un cercle, ou « les laisser dans le néant; mais il n'a pu les « produire sans leur donner leurs propriétés essentielles. Il a fallu nécessairement qu'il fît « l'homme un animal raisonnable, et qu'il donnât à un cercle la figure ronde, puisque, selon « ses idées éternelles et indépendantes des décrets libres de sa volonté, l'essence de l'homme « consistait dans les attributs d'animal et de « raisonnable, et que l'essence du cercle consistait dans une circonférence également éloignée « du centre quant à toutes ses parties. Voilà ce « qui a fait avouer aux philosophes chrétiens « que les essences des choses sont éternelles, et « qu'il y a des propositions d'une éternelle vérité; et par conséquent que les essences des « choses, et la vérité des premiers principes, « sont immuables. Cela ne se doit pas seulement « entendre des premiers principes théorétiques, « mais aussi des premiers principes pratiques, et « de toutes les propositions qui contiennent la « véritable définition des créatures. Ces essences, « ces vérités émanent de la même nécessité de « la nature que la science de Dieu : comme donc « c'est par la nature des choses que Dieu existe, « qu'il est tout-puissant, et qu'il connaît tout en « perfection, c'est aussi par la nature des choses « que la matière, que le triangle, que l'homme, « que certaines actions de l'homme, etc., ont « tels et tels attributs essentiellement. Dieu a vu « de toute éternité et de toute nécessité les rapports essentiels des nombres, et l'identité de « l'attribut et du sujet des propositions qui contiennent l'essence de chaque chose. Il a vu de « la même manière que le terme juste est en-

« fermé dans ceux-ci : estimer ce qui est estimable, avoir de la gratitude pour son bienfaiteur, accomplir les conventions d'un contrat, « et ainsi de plusieurs autres propositions de morale. On a donc raison de dire que les préceptes « de la loi naturelle supposent l'honnêteté et la « justice de ce qui est commandé, et qu'il serait « du devoir de l'homme de pratiquer ce qu'ils « contiennent, quand même Dieu aurait eu la « condescendance de n'ordonner rien là-dessus. « Prenez garde, je vous prie, qu'en remontant « par nos abstractions à cet instant idéal où « Dieu n'a encore rien décrété, nous trouvons « dans les idées de Dieu les principes de morale « sous des termes qui emportent une obligation. « Nous y concevons ces maximes comme certaines et dérivées de l'ordre éternel et immuable : il est digne de la créature raisonnable « de se conformer à la raison ; une créature raisonnable qui se conforme à la raison est « louable, elle est blâmable quand elle ne s'y « conforme pas. Vous n'oseriez dire que ces vérités n'imposent pas un devoir à l'homme par « rapport à tous les actes conformes à la droite « raison, tels que ceux-ci : il faut estimer tout « ce qui est estimable ; rendre le bien pour le « bien ; ne faire tort à personne ; honorer son « père ; rendre à chacun ce qui lui est dû, etc. « Or, puisque par la nature même des choses, « et antérieurement aux lois divines, les vérités « de morale imposent à l'homme certains devoirs, il est manifeste que saint Thomas d'Aquin et Grotius ont pu dire que s'il n'y avait « point de Dieu, nous ne laisserions pas d'être « obligés à nous conformer au droit naturel. « D'autres ont dit que quand même tout ce qu'il « y a d'intelligences périrait, les propositions « véritables demeureraient véritables. Cajetan a « soutenu que s'il restait seul dans l'univers, toutes les autres choses sans nulle exception ayant « été anéanties, la science qu'il avait de la nature « d'une rose ne laisserait pas de subsister. »

184. Feu M. Jacques Thomasius, célèbre professeur à Leipzig, n'a pas mal observé dans ses éclaircissements des règles philosophiques de Daniel Stahlius, professeur de Jena, qu'il n'est pas à propos d'aller tout à fait au delà de Dieu : et qu'il ne faut point dire avec quelques scotistes, que les vérités éternelles subsisteraient, quand il n'y aurait point d'entendement, pas même celui de Dieu. Car c'est à mon avis l'entendement divin qui fait la réalité des vérités éternelles, quoique sa volonté n'y ait point de part. Toute réalité doit être fondée dans quelque chose d'existant. Il est vrai qu'un athée peut être géomètre. Mais s'il n'y avait point de Dieu, il n'y aurait point d'objet de la géométrie. Et sans Dieu, non-seulement il n'y aurait rien d'existant, mais il n'y aurait même rien de possible. Cela n'empêche pas pourtant que ceux qui ne voient pas la liaison de toutes choses entre elles et avec Dieu, ne puissent entendre certaines sciences, sans en connaître la première source qui est en Dieu. Aristote, quoiqu'il ne l'ait guère connu non plus, n'a pas laissé de dire quelque chose d'approchant et de très-bon, lorsqu'il a reconnu que les principes des sciences particulières dépendent d'une science supérieure qui en donne la raison ; et cette science supérieure doit avoir l'être, et par conséquent Dieu, source de l'être, pour objet. M. Dreier, de Kœnigsberg, a bien remarqué que la vraie métaphysique qu'Aristote cherchait, et qu'il appelait τὴν ζητουμένην, son *desideratum*, était la théologie.

185. Cependant le même M. Bayle, qui dit de si belles choses pour montrer que les règles de la bonté et de la justice, et les vérités éternelles en général, subsistent par leur nature, et non pas par un choix arbitraire de Dieu, en a parlé d'une manière fort chancelante dans un autre endroit (Continuat. des pensées div., T. II, ch. 114, vers la fin.) Après y avoir rapporté le sentiment de M. Descartes, et d'une partie de ses sectateurs, qui soutiennent que Dieu est la cause libre des vérités et des essences, il ajoute (p. 554) : « J'ai fait tout ce que j'ai pu pour bien comprendre ce dogme, et pour trouver la solution « des difficultés qui l'environnent. Je vous confesse ingénument que je n'en suis pas venu « encore tout à fait à bout. Cela ne me décourage point ; je m'imagine, comme ont fait d'autres philosophes en d'autres cas, que le temps « développera ce beau paradoxe. Je voudrais « que le Père Mallebranche eût pu trouver bon « de le soutenir, mais il a pris d'autres mesures. » Est-il possible que le plaisir de douter puisse tant sur un habile homme, que de lui faire souhaiter et de lui faire espérer de pouvoir croire que deux contradictoires ne se trouvent jamais ensemble, que parce que Dieu le leur a défendu, et qu'il aurait pu leur donner un ordre qui les aurait toujours fait aller de compagnie ? Le beau paradoxe que voilà ! Le révérend Père Mallebranche a fait fort sagement de prendre d'autres mesures.

186. Je ne saurais même m'imaginer que M. Descartes ait pu être tout de bon de ce senti-

ment, quoiqu'il ait eu des sectateurs qui ont eu la facilité de le croire, et de le suivre bonnement où il ne faisait que semblant d'aller. C'était apparemment un de ses tours, une de ses ruses philosophiques : il se préparait quelque échappatoire, comme lorsqu'il trouva un tour pour nier le mouvement de la terre, pendant qu'il était copernicien à outrance. Je soupçonne qu'il a eu en vue ici une autre manière de parler extraordinaire, de son invention, qui était de dire que les affirmations et les negations, et généralement les jugements internes, sont des opérations de la volonté. Et par cet artifice, les vérités éternelles, qui avaient été jusqu'à cet auteur un objet de l'entendement divin, sont devenues tout d'un coup un objet de sa volonté. Or les actes de la volonté sont libres, donc Dieu est la cause libre des vérités. Voilà le dénoûment de la pièce. *Spectatum admissi.* Un petit changement de la signification des termes a causé tout ce fracas. Mais si les affirmations des vérités nécessaires étaient des actions de la volonté du plus parfait Esprit, ces actions ne seraient rien moins que libres, car il n'y a rien à choisir. Il paraît que M. Descartes ne s'expliquait pas assez sur la nature de la liberté, et qu'il en avait une notion assez extraordinaire, puisqu'il lui donnait une si grande étendue, jusqu'à vouloir que les affirmations des vérités nécessaires étaient libres en Dieu. C'était ne garder que le nom de la liberté.

187. M. Bayle, qui l'entend avec d'autres d'une liberté d'indifférence, que Dieu avait eue d'établir, par exemple, les vérités des nombres, et d'ordonner que trois fois trois fissent neuf, au lieu qu'il leur eût pu enjoindre de faire dix, conçoit dans une opinion si étrange, s'il y avait moyen de la défendre, je ne sais quel avantage contre les stratoniciens. Straton a été un des chefs de l'école d'Aristote et successeur de Théophraste ; il a soutenu, au rapport de Cicéron, que ce monde avait été formé tel qu'il est par la nature, ou par une cause nécessaire destituée de connaissance. J'avoue que cela se pourrait, si Dieu avait préformé la matière comme il faut pour faire un tel effet par les seules lois du mouvement. Mais sans Dieu il n'y aurait pas même aucune raison de l'existence, et moins encore de telle ou telle existence des choses : ainsi le système de Straton n'est point à craindre.

188. Cependant M. Bayle s'en embarrasse : il ne veut point admettre les natures plastiques destituées de connaissance, que M. Cudworth et autres avaient introduites, de peur que les stratoniciens modernes, c'est-à-dire les spinosistes, n'en profitent. C'est ce qui l'engage dans des disputes avec M. le Clerc. Et prévenu de cette erreur, qu'une cause non intelligente ne saurait rien produire où il paraisse de l'artifice, il est éloigné de m'accorder *la préformation*, qui produit naturellement les organes des animaux, et *le système d'une harmonie que Dieu ait préétablie* dans les corps, pour les faire répondre par leurs propres lois aux pensées et aux volontés des âmes. Mais il fallait considérer que cette cause non intelligente qui produit de si belles choses dans les graines et dans les semences des plantes et des animaux, et qui produit les actions des corps comme la volonté les ordonne, a été formée par les mains de Dieu, infiniment plus habile qu'un horloger, qui fait pourtant des machines et des automates capables de produire d'assez beaux effets, comme s'ils avaient de l'intelligence.

189. Or, pour venir à ce que M. Bayle appréhende des stratoniciens, en cas qu'on admette des vérités indépendantes de la volonté de Dieu : il semble craindre qu'ils ne se prévalent contre nous de la parfaite régularité des vérités éternelles : car cette régularité ne venant que de la nature et de la nécessité des choses, sans être dirigée par aucune connaissance, M. Bayle craint qu'on en pourrait inférer avec Straton, que le monde a pu aussi devenir régulier par une nécessité aveugle. Mais il est aisé d'y répondre : Dans la région des vérités éternelles se trouvent tous les possibles, et, par conséquent, tant le régulier que l'irrégulier : il faut qu'il y ait une raison qui ait fait préférer l'ordre et le régulier; et cette raison ne peut être trouvée que dans l'entendement. De plus, ces vérités mêmes ne sont pas sans qu'il y ait un entendement qui en prenne connaissance ; car elles ne subsisteraient point, s'il n'y avait un entendement divin, où elles se trouvent réalisées, pour ainsi dire. C'est pourquoi Straton ne vient pas à son but, qui est d'exclure la connaissance de ce qui entre dans l'origine des choses.

190. La difficulté que M. Bayle s'est figurée du côté de Straton, paraît un peu trop subtile et trop recherchée. On appelle cela, *timere, ubi non est timor.* Il s'en fait une autre, qui n'a pas plus de fondement. C'est que Dieu serait assujetti à une espèce de *fatum*. Voici ses paroles (p. 555) « : S'il y a des propositions d'une éter-« nelle vérité, qui sont telles de leur nature, et « non point par l'institution de Dieu, si elles ne

« sont point véritables par un décret libre de sa « volonté, mais si au contraire il les a connues « nécessairement véritables, parce que telle était « leur nature, voilà une espèce de *fatum* auquel « il est assujetti; voilà une nécessité naturelle « absolument insurmontable. Il résulte encore de « là, que l'entendement divin, dans l'infinité de « ses idées, a rencontré toujours, et du premier « coup, leur conformité parfaite avec leurs ob- « jets, sans qu'aucune connaissance le dirigeât; « car il y aurait contradiction qu'aucune cause « exemplaire eût servi de plan aux actes de l'en- « tendement de Dieu. On ne trouverait jamais « par-là des idées éternelles, ni aucune première « intelligence. Il faudra donc dire qu'une na- « ture qui existe nécessairement trouve toujours « son chemin, sans qu'on le lui montre; et com- « ment vaincre après cela l'opiniâtreté d'un stra- « tonicien ? »

191. Mais il est encore aisé de répondre : Ce prétendu *fatum*, qui oblige même la divinité, n'est autre chose que la propre nature de Dieu, son propre entendement, qui fournit les règles à sa sagesse et à sa bonté; c'est une heureuse nécessité, sans laquelle il ne serait ni bon ni sage. Voudrait-on que Dieu ne fût point obligé d'être parfait et heureux? Notre condition, qui nous rend capables de faillir, est-elle digne d'envie? et ne serions-nous pas bien aises de la changer contre l'impeccabilité, si cela dépendait de nous? Il faut être bien dégoûté, pour souhaiter la liberté de se perdre, et pour plaindre la divinité de ce qu'elle ne l'a point. C'est ainsi que M. Bayle raisonne lui-même ailleurs, contre ceux qui exaltent jusqu'aux nues une liberté outrée qu'ils s'imaginent dans la volonté, lorsqu'ils la voudraient indépendante de la raison.

192. Au reste, M. Bayle s'étonne « que l'enten- « dement divin dans l'infinité de ses idées, rencon- « tre toujours et du premier coup leur conformité « parfaite avec leurs objets, sans qu'aucune con- « naissance le dirige. » Cette objection est nulle, de toute nullité : toute idée distincte est par là même conforme à son objet; et il n'y en a que de distinctes en Dieu : outre que d'abord l'objet n'existe nulle part, et quand il existera, il sera formé sur cette idée. D'ailleurs, M. Bayle sait fort bien que l'entendement divin n'a point besoin de temps pour voir la liaison des choses. Tous les raisonnements sont éminemment en Dieu, et ils gardent un ordre entre eux dans son entendement, aussi bien que dans le nôtre; mais chez lui ce n'est qu'un ordre et une *priorité de nature*, au lieu que chez nous il y a une *priorité de temps*. Il ne faut donc point s'étonner que celui qui pénètre toutes les choses tout d'un coup, doit toujours rencontrer du premier coup; et on ne doit point dire qu'il réussit sans qu'aucune connaissance le dirige. Au contraire, c'est parce que sa connaissance est parfaite, que ses actions volontaires le sont aussi.

193. Jusqu'ici nous avons fait voir que la volonté de Dieu n'est point indépendante des règles de la sagesse, quoiqu'il soit étonnant qu'on ait été obligé de raisonner là-dessus, et de combattre pour une vérité si grande et si reconnue. Mais il n'est presque pas moins étonnant qu'il y ait des gens qui croient que Dieu n'observe ces règles qu'à demi, et ne choisit point le meilleur, quoique sa sagesse le lui fasse connaître; et, en un mot, qu'il y ait des auteurs qui tiennent que Dieu pouvait mieux faire. C'est à peu près l'erreur du fameux Alphonse, roi de Castille, élu roi des Romains par quelques électeurs, et promoteur des Tables astronomiques qui portent son nom. L'on prétend que ce prince a dit, que si Dieu l'eût appelé à son conseil, quand il fit le monde, il lui aurait donné de bons avis. Apparemment le système du monde de Ptolémée, qui régnait en ce temps-là, lui déplaisait. Il croyait donc qu'on aurait pu faire quelque chose de mieux concerté, et il avait raison. Mais s'il avait connu le système de Copernic avec les découvertes de Kepler, augmentées maintenant par la connaissance de la pesanteur des planètes, il aurait bien connu que l'invention du vrai système est merveilleuse. L'on voit donc qu'il ne s'agissait que du plus ou du moins, qu'Alphonse prétendait seulement qu'on aurait pu mieux faire, et que son jugement a été blâmé de tout le monde.

194. Cependant, des philosophes et des théologiens osent soutenir dogmatiquement un jugement semblable : et je me suis étonné cent fois que des personnes habiles et pieuses aient été capables de donner des bornes à la bonté et à la perfection de Dieu. Car, d'avancer qu'il sait ce qui est meilleur, qu'il le peut faire, et qu'il ne le fait pas, c'est avouer qu'il ne tenait qu'à sa volonté de rendre le monde meilleur qu'il n'est; mais c'est ce qu'on appelle manquer de bonté. C'est agir contre cet axiome marqué déjà ci-dessus : ***Minus bonum habet rationem mali.*** Si quelques-uns allèguent l'expérience, pour prouver que Dieu aurait pu mieux faire, ils s'érigent en censeurs ridicules de ses ouvrages, et on leur dira ce qu'on répond à

tous ceux qui critiquent le procédé de Dieu, et qui de cette même supposition, c'est-à-dire, des prétendus défauts du monde, en voudraient inférer qu'il y a un mauvais Dieu, ou du moins un Dieu neutre entre le bien et le mal. Et si nous jugeons comme le roi Alphonse, on nous répondra, dis-je : Vous ne connaissez le monde que depuis trois jours, vous n'y voyez guère plus loin que votre nez, et vous y trouvez à redire. Attendez à le connaître davantage, et y considérez surtout les parties qui présentent un tout complet (comme font les corps organiques), et vous y trouverez un artifice et une beauté qui va au delà de l'imagination. Tirons-en des conséquences pour la sagesse et pour la bonté de l'auteur des choses, encore dans les choses que nous ne connaissons pas. Nous en trouvons dans l'univers qui ne nous plaisent point; mais sachons qu'il n'est pas fait pour nous seuls. Il est pourtant fait pour nous, si nous sommes sages : il nous accommodera, si nous nous en accommodons; nous y serons heureux, si nous le voulons être.

195. Quelqu'un dira, qu'il est impossible de produire le meilleur, parce qu'il n'y a point de créature parfaite, et qu'il est toujours possible d'en produire une qui le soit davantage. Je réponds que ce qui se peut dire d'une créature ou d'une substance particulière, qui peut toujours être surpassée par une autre, ne doit pas être appliqué à l'univers, lequel se devant étendre par toute l'éternité future, est un infini. De plus, il y a une infinité de créatures dans la moindre parcelle de la matière, à cause de la division actuelle du *Continuum* à l'infini. Et l'infini, c'est-à-dire, l'amas d'un nombre infini de substances, à proprement parler, n'est pas un tout; non plus que le nombre infini lui-même, duquel on ne saurait dire s'il est pair ou impair. C'est cela même qui sert à réfuter ceux qui font du monde un dieu, ou qui conçoivent Dieu comme l'âme du monde; le monde ou l'univers ne pouvant pas être considéré comme un animal, ou comme une substance.

196. Il ne s'agit donc pas d'une créature, mais de l'univers; et l'adversaire sera obligé de soutenir qu'un univers possible peut être meilleur que l'autre, à l'infini; mais c'est en quoi il se tromperait, et c'est ce qu'il ne saurait prouver. Si cette opinion était véritable, il s'ensuivrait que Dieu n'en aurait produit aucun; car il est incapable d'agir sans raison, et ce serait même agir contre la raison. C'est comme si l'on s'imaginait que Dieu eût décerné de faire une sphère matérielle, sans qu'il y eût aucune raison de la faire d'une telle ou telle grandeur. Ce décret serait inutile, il porterait avec soi ce qui en empêcherait l'effet. Ce serait autre chose, si Dieu décernait de tirer d'un point donné une ligne droite, jusqu'à une autre ligne droite donnée, sans qu'il y eût aucune détermination de l'angle, ni dans le décret, ni dans ses circonstances; car, en ce cas, la détermination viendrait de la nature de la chose, la ligne serait perpendiculaire, et l'angle serait droit, puisqu'il n'y a que cela qui soit déterminé, et qui se distingue. C'est ainsi qu'il faut concevoir la création du meilleur de tous les univers possibles, d'autant plus que Dieu ne décerne pas seulement de créer un univers, mais qu'il décerne encore de créer le meilleur de tous; car il ne décerne pas sans connaître, et il ne fait point de décrets détachés, qui ne seraient que des volontés antécédentes, que nous avons assez expliquées et distinguées des véritables décrets.

197. M. Diroys, que j'ai connu à Rome, théologien de M. le cardinal d'Estrées, a fait un livre intitulé *Preuves et Préjugés pour la religion chrétienne*, publié à Paris l'an 1683. M. Bayle (Répons. au provinc., ch., 165. p. 1058, t. III) en rapporte l'objection qu'il se fait. « Il « y a encore une difficulté (*dit-il*) à laquelle il « n'est pas moins important de satisfaire qu'aux « précédentes, puisqu'elle fait plus de peine à « ceux qui jugent des biens et des maux par des « considérations fondées sur les maximes les plus « pures et les plus élevées. C'est que Dieu étant « la sagesse et la bonté souveraine, il leur sem« ble qu'il devrait faire toutes choses comme les « personnes sages et vertueuses souhaiteraient « qu'elles se fissent, suivant les règles de sagesse « et de bonté que Dieu leur a imprimées, et « comme ils seraient obligés de les faire eux-mê« mes, si elles dépendaient d'eux. Ainsi, voyant « que les affaires du monde ne vont pas si bien « qu'elles pourraient aller à leur avis, et qu'elles « iraient s'ils s'en mêlaient, ils concluent que « Dieu, qui est infiniment meilleur et plus sage « qu'eux, ou plutôt la sagesse et la bonté même, « ne s'en mêle point. »

198. M. Diroys dit de bonnes choses là-dessus, que je ne répète point, puisque nous avons assez satisfait à l'objection en plus d'un endroit, et ç'a été le principal but de tout notre discours. Mais il avance quelque chose dont je ne saurais demeurer d'accord. Il prétend que l'objection prouve trop. Il faut encore mettre ses propres

paroles, avec M. Bayle, p. 1059. « S'il n'est pas « convenable à la sagesse et à la bonté souveraine, de ne faire pas ce qui est meilleur et « plus parfait, il s'ensuit que tous les êtres sont « éternellement, immuablement et essentiellement, aussi parfaits et aussi bons qu'ils puissent être, puisque rien ne peut changer, qu'en « passant ou d'un état moins bon à un meilleur, « ou d'un meilleur à un moins bon. Or cela ne « peut arriver, s'il ne convient pas à Dieu de ne « point faire ce qui est meilleur et plus parfait, « lorsqu'il le peut : il faudra donc que tous les « êtres soient éternellement et essentiellement « remplis d'une connaissance et d'une vertu aussi « parfaite que Dieu puisse leur donner. Or, tout ce « qui est éternellement et essentiellement aussi « parfait que Dieu le puisse faire, procède essentiellement de lui; en un mot, est éternellement « et essentiellement bon comme lui, et par conséquent il est Dieu comme lui. Voilà où va cette « maxime, qu'il répugne à la justice et à la bonté « souveraine de ne faire pas les choses aussi bonnes « et aussi parfaites qu'elles puissent être. Car il « est essentiel à la sagesse et à la bonté essentielle « d'éloigner tout ce qui lui répugne absolument. « Il faut donc établir comme une première vérité « touchant la conduite de Dieu à l'égard des « créatures, qu'il n'y a rien qui répugne à cette « bonté et à cette sagesse de faire des choses « moins parfaites qu'elles ne pourraient être, ni « de permettre que les biens qu'elle a produits, « ou cessent entièrement d'être, ou se changent « et s'altèrent; puisqu'il ne répugne pas à Dieu « qu'il y ait d'autres êtres que lui, c'est-à-dire, « des êtres qui puissent n'être pas ce qu'ils sont, « et ne faire pas ce qu'ils font, ou faire ce qu'ils « ne font pas. »

199. M. Bayle traite cette réponse de pitoyable, mais je trouve que ce qu'il lui oppose est embarrassé. M. Bayle veut que ceux qui sont pour les deux principes se fondent principalement sur la supposition de la souveraine liberté de Dieu; car s'il était nécessité à produire tout ce qu'il peut, il produirait aussi les péchés et les douleurs : ainsi les dualistes ne pourraient rien tirer de l'existence du mal contre l'unité de principe, si ce principe était autant porté au mal qu'au bien. Mais c'est en cela que M. Bayle porte la notion de la liberté trop loin; car, quoique Dieu soit souverainement libre, il ne s'ensuit point qu'il soit dans une indifférence d'équilibre; et quoiqu'il soit incliné à agir, il ne s'ensuit point qu'il soit nécessité par cette inclination à produire tout ce qu'il peut. Il ne produira que ce qu'il veut; car son inclination le porte au bien. Nous convenons de la souveraine liberté de Dieu, mais nous ne la confondons pas avec l'indifférence d'équilibre, comme s'il pouvait agir sans raison. M. Diroys conçoit donc que les dualistes, en voulant que le bon principe unique ne produise aucun mal, demandent trop; car par la même raison ils devraient aussi demander, selon lui, qu'il produisît le plus grand bien, le moindre bien étant une espèce de mal. Je tiens que les dualistes ont tort à l'égard du premier point, et qu'ils auraient raison à l'égard du second, où M. Diroys les blâme sans sujet; ou plutôt qu'on peut concilier le mal ou le moins bon dans quelques parties, avec le meilleur dans le tout. Si les dualistes demandaient que Dieu fît le meilleur, ils ne demanderaient rien de trop. Ils se trompent plutôt en prétendant que le meilleur dans le tout soit exempt de mal dans les parties; et qu'ainsi ce que Dieu a fait n'est point le meilleur.

200. Mais M. Diroys prétend que si Dieu produit toujours le meilleur, il produira d'autres dieux; autrement chaque substance qu'il produirait ne serait point la meilleure ni la plus parfaite. Mais il se trompe, faute de considérer l'ordre et la liaison des choses. Si chaque substance prise à part était parfaite, elles seraient toutes semblables; ce qui n'est point convenable ni possible. Si c'étaient des dieux, il n'aurait pas été possible de les produire. Le meilleur système des choses ne contiendra donc point de dieux; il sera toujours un système de corps (c'est-à-dire de choses rangées selon les lieux et les temps), et d'âmes qui représentent et aperçoivent les corps, et suivant lesquelles les corps sont gouvernés en bonne partie. Et comme le dessein d'un bâtiment peut être le meilleur de tous par rapport au but, à la dépense, et aux circonstances; et comme un arrangement de quelques corps figurés qu'on vous donne, peut être le meilleur qu'on puisse trouver, il est aisé de concevoir de même qu'une structure de l'univers peut être la meilleure de toutes, sans qu'il devienne un dieu. La liaison et l'ordre des choses fait que le corps de tout animal et de toute plante est composé d'autres animaux et d'autres plantes, ou d'autres êtres vivants et organiques; et que par conséquent il y ait de la subordination, et qu'un corps, une substance serve à l'autre : ainsi leur perfection ne saurait être égale.

201. Il paraît à M. Bayle (p. 1063) que M. Di-

roys a confondu deux propositions différentes; l'une, que Dieu doit faire toutes choses comme des personnes sages et vertueuses souhaiteraient qu'elles se fissent, suivant les règles de sagesse et de bonté que Dieu leur a imprimées, et comme ils seraient obligés de les faire eux-mêmes, si elles dépendaient d'eux; et l'autre, qu'il n'est pas convenable à la sagesse et à la bonté souveraine de ne faire pas ce qui est meilleur et plus parfait. M. Diroys (au jugement de M. Bayle) s'objecte la première proposition, et répond à la seconde. Mais il a raison en cela, ce me semble; car ces deux propositions sont liées, la seconde est une suite de la première : faire moins de bien qu'on ne pouvait, est manquer contre la sagesse ou contre la bonté. Être le meilleur, et être désiré par les plus vertueux et les plus sages, est la même chose. Et l'on peut dire que si nous pouvions entendre la structure et l'économie de l'univers, nous trouverions qu'il est fait et gouverné comme les plus sages et les plus vertueux le pourraient souhaiter, Dieu ne pouvant manquer de faire ainsi. Cependant cette nécessité n'est que morale : et j'avoue que si Dieu était nécessité par une nécessité métaphysique à produire ce qu'il fait, il produirait tous les possibles, ou rien; et dans ce sens la conséquence de M. Bayle serait fort juste. Mais comme tous les possibles ne sont point compatibles entre eux dans une même suite d'univers, c'est pour cela même que tous les possibles ne sauraient être produits, et qu'on doit dire que Dieu n'est point nécessité, métaphysiquement parlant, à la création de ce monde. L'on peut dire qu'aussitôt que Dieu a décerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendant à l'existence; et que ceux qui joints ensemble produisent le plus de *réalité*, le plus de *perfection*, le plus d'*intelligibilité*, l'emportent. Il est vrai que tout ce combat ne peut être qu'idéal, c'est-à-dire, il ne peut être qu'un conflit de raisons dans l'entendement le plus parfait; qui ne peut manquer d'agir de la manière la plus parfaite, et par conséquent de choisir le mieux. Cependant Dieu est obligé, par une nécessité morale, à faire les choses en sorte qu'il ne se puisse rien de mieux : autrement non-seulement d'autres auraient sujet de critiquer ce qu'il fait, mais, qui plus est, il ne serait pas content lui-même de son ouvrage, il s'en reprocherait l'imperfection; ce qui est contre la souveraine félicité de la nature divine. Ce sentiment continuel de sa propre faute ou imperfection, lui serait une source inévitable de chagrins, comme M. Bayle le dit dans une autre occasion (p. 953.)

202. L'argument de M. Diroys suppose faux, lorsqu'il dit que rien ne peut changer qu'en passant d'un état moins bon à un meilleur, ou d'un meilleur à un moins bon; et qu'ainsi, si Dieu fait le meilleur, ce produit ne saurait être changé : que ce serait une substance éternelle, un dieu. Mais je ne vois point pourquoi une chose ne puisse changer d'espèce par rapport au bien ou au mal, sans en changer le degré. En passant du plaisir de la musique à celui de la peinture, ou *vice versâ*, du plaisir des yeux à celui des oreilles, le degré des plaisirs pourra être le même, sans que le dernier ait pour lui d'autre avantage que celui de la nouveauté. S'il se faisait la quadrature du cercle, ou (pour parler de même) la circulature du carré, c'est-à-dire, si le cercle était changé en carré de la même grandeur, ou le carré en cercle, il serait difficile de dire, parlant absolument, sans avoir égard à quelque usage particulier, si l'on aurait gagné ou perdu. Ainsi le meilleur peut être changé en un autre qui ne lui cède point, et qui ne le surpasse point; mais il y aura toujours entre eux un ordre, et le meilleur ordre qui soit possible. Prenant toute la suite des choses, le meilleur n'a point d'égal; mais une partie de la suite peut être égalée par une autre partie de la même suite. Outre qu'on pourrait dire que toute la suite des choses à l'infini peut être la meilleure qui soit possible, quoique ce qui existe par tout l'univers dans chaque partie du temps ne soit pas le meilleur. Il se pourrait donc que l'univers allât toujours de mieux en mieux, si telle était la nature des choses, qu'il ne fût point permis d'atteindre au meilleur d'un seul coup. Mais ce sont des problèmes dont il nous est difficile de juger.

203. M. Bayle dit (p. 1064) que la question, si Dieu a pu faire des choses plus accomplies qu'il ne les a faites, est aussi très-difficile, et que les raisons du pour et du contre sont très-fortes. Mais c'est, à mon avis, autant que si on mettait en question si les actions de Dieu sont conformes à la plus grande bonté. C'est une chose bien étrange, qu'en changeant un peu les termes, on rend douteux ce qui, bien entendu, est le plus clair du monde. Les raisons contraires ne sont de nulle force, n'étant fondées que sur l'apparence des défauts; et l'objection de M. Bayle, qui tend à prouver que la loi du meilleur im-

poserait à Dieu une véritable nécessité métaphysique, n'est qu'une illusion qui vient de l'abus des termes. M. Bayle avait été d'un autre sentiment autrefois, quand il applaudissait à celui du R. P. Mallebranche, assez approchant du mien sur ce sujet. Mais M. Arnaud ayant écrit contre ce Père, M. Bayle a changé d'opinion, et je m'imagine que son penchant à douter, qui s'est augmenté en lui avec l'âge, y a contribué. M. Arnaud a été un grand homme, sans doute, et son autorité est d'un grand poids : il a fait plusieurs bonnes remarques dans ses écrits contre le P. Mallebranche, mais il n'a pas eu raison de combattre ce que ce Père a dit d'approchant de ce que nous disons de la règle du meilleur.

204. L'excellent auteur de la Recherche de la vérité, ayant passé de la philosophie à la théologie, publia enfin un fort beau Traité de la nature et de la grâce; il y fit voir à sa manière (comme M. Bayle l'a expliqué dans ses Pensées diverses sur les comètes, chap. 234), que les événements qui naissent de l'exécution des lois générales ne sont point l'objet d'une volonté particulière de Dieu. Il est vrai que quand on veut une chose, on veut aussi en quelque façon tout ce qui y est nécessairement attaché; et par conséquent Dieu ne saurait vouloir les lois générales, sans vouloir aussi en quelque façon tous les effets particuliers qui en doivent naître nécessairement; mais il est toujours vrai qu'on ne veut pas ces événements particuliers à cause d'eux-mêmes; et c'est ce qu'on entend, en disant qu'on ne les veut pas par une *volonté particulière* et directe. Il n'y a point de doute que quand Dieu s'est déterminé à agir au dehors, il n'ait fait choix d'une manière d'agir qui fût digne de l'être souverainement parfait, c'est-à-dire, qui fût infiniment simple et uniforme, et néanmoins d'une fécondité infinie. On peut même s'imaginer que cette manière d'agir par des *volontés générales* lui a paru préférable, quoiqu'il en dût résulter quelques événements superflus (et même mauvais en les prenant à part, c'est ce que j'ajoute), à une autre manière plus composée et plus régulière, selon ce Père. Rien n'est plus propre que cette supposition (au sentiment de M. Bayle, lorsqu'il écrivait ses Pensées sur les comètes), à résoudre mille difficultés qu'on fait contre la Providence divine. « Demander à Dieu (*dit-il*) pourquoi il a fait des « choses qui servent à rendre les hommes plus « méchants, ce serait demander pourquoi Dieu « a exécuté son plan (qui ne peut être qu'infiniment beau) par les voies les plus simples et « les plus uniformes, et pourquoi, par une complication de décrets qui s'entrecoupassent incessamment, il n'a point empêché le mauvais « usage du libre arbitre de l'homme. *Il ajoute*, « que les miracles étant des volontés particulières, « doivent avoir une fin digne de Dieu. »

205. Sur ces fondements, il fait de bonnes réflexions (ch. 231) touchant l'injustice de ceux qui se plaignent de la prospérité des méchants. « Je ne ferai point scrupule (*dit-il*) de dire que « tous ceux qui trouvent étrange la prospérité « des méchants, ont très-peu médité sur la nature de Dieu, et qu'ils ont réduit les obligations d'une cause qui gouverne toutes choses, « à la mesure d'une providence tout à fait subalterne, ce qui est d'un petit esprit. Quoi donc! « il faudrait que Dieu, après avoir fait des causes libres et des causes nécessaires, par un « mélange infiniment propre à faire éclater les « merveilles de sa sagesse infinie, eût établi des « lois conformes à la nature des causes libres, « mais si peu fixes, que le moindre chagrin qui « arriverait à un homme, les bouleverserait entièrement, à la ruine de la liberté humaine? « Un simple gouverneur de ville se fera moquer « de lui, s'il change ses règlements et ses ordres « autant de fois qu'il plaît à quelqu'un de murmurer contre lui; et Dieu, dont les lois regardent un bien aussi universel que peut être « tout ce qui nous est visible, qui n'y a sa part « que comme un petit accessoire, sera tenu de « déroger à ses lois, parce qu'elles ne plairont « pas aujourd'hui à l'un, demain à l'autre; parce « que tantôt un superstitieux, jugeant faussement « qu'un monstre présage quelque chose de funeste, passera de son erreur à un sacrifice criminel; tantôt une bonne âme, qui néanmoins « ne fait pas assez de cas de la vertu, pour croire « qu'on est assez bien puni quand on n'en a « point, se scandalisera de ce qu'un méchant « homme devient riche, et jouit d'une santé vigoureuse? Peut-on se faire des idées plus fausses d'une providence générale? Et puisque tout « le monde convient que cette loi de la nature, « Le fort l'emporte sur le faible, a été posée fort « sagement, et qu'il serait ridicule de prétendre « que lorsqu'une pierre tombe sur un vase fragile, « qui fait les délices de son maître, Dieu doit déroger à cette loi pour épargner du chagrin à ce maître-là, ne faut-il pas avouer qu'il est ridicule « aussi de prétendre que Dieu doit déroger à la « même loi, pour empêcher qu'un méchant

« homme ne s'enrichisse de la dépouille d'un « homme de bien? Plus le méchant homme se « met au-dessus des inspirations de la conscience « et de l'honneur, plus surpasse-t-il en force « l'homme de bien; de sorte que s'il entreprend « l'homme de bien, il faut, selon le cours de la « nature, qu'il le ruine; et s'ils sont employés « dans les finances tous deux, il faut, selon le « même cours de la nature, que le méchant s'en- « richisse plus que l'homme de bien, tout de « même qu'un feu violent dévore plus de bois « qu'un feu de paille. Ceux qui voudraient qu'un « méchant homme devînt malade, sont quelque- « fois aussi injustes que ceux qui voudraient « qu'une pierre qui tombe sur un verre, ne le « cassât point; car de la manière qu'il a ses or- « ganes composés, ni les aliments qu'il prend, « ni l'air qu'il respire, ne sont pas capables, « selon les lois naturelles, de préjudicier à sa « santé. Si bien que ceux qui se plaignent de sa « santé, se plaignent de ce que Dieu ne viole pas « les lois qu'il a établies; en quoi ils sont d'au- « tant plus injustes, que par des combinaisons « et des enchaînements dont Dieu seul était ca- « pable, il arrive assez souvent que le cours de « la nature amène la punition du péché.

206. C'est grand dommage que M. Bayle a quitté si tôt le chemin où il était entré si heureusement, de raisonner en faveur de la Providence, car il aurait fait grand bruit, et en disant de belles choses, il en aurait dit de bonnes en même temps. Je suis d'accord avec le révérend Père Mallebranche, que Dieu fait les choses de la manière la plus digne de lui. Mais je vais un peu plus loin que lui, à l'égard des *volontés générales et particulières*. Comme Dieu ne saurait rien faire sans raison, lors même qu'il agit miraculeusement, il s'ensuit qu'il n'a aucune volonté sur les événements individuels, qui ne soit une conséquence d'une vérité ou d'une volonté générale. Ainsi je dirais que Dieu n'a jamais de *volontés particulières,* telles que ce Père entend, c'est-à-dire, *particulières primitives.*

207. Je crois même que les *miracles* n'ont rien en cela qui les distingue des autres événements; car des raisons d'un ordre supérieur à celui de la nature le portent à les faire. Ainsi je ne dirais point avec ce Père que Dieu déroge aux lois générales, toutes les fois que l'ordre le veut: il ne déroge à une loi que par une autre loi plus applicable, et ce que l'ordre veut ne saurait manquer d'être conforme à la règle de l'ordre, qui est du nombre des lois générales. Le caractère des miracles (pris dans le sens le plus rigoureux) est, qu'on ne les saurait expliquer par les natures des choses créées. C'est pourquoi, si Dieu faisait une loi générale, qui portât que les corps s'attirassent les uns les autres, il n'en saurait obtenir l'exécution que par des miracles perpétuels. Et de même, si Dieu voulait que les organes des corps humains se conformassent avec les volontés de l'âme, suivant *le système des causes occasionnelles,* cette loi ne s'exécuterait aussi que par des miracles perpétuels.

208. Ainsi il faut juger que parmi les règles générales qui ne sont pas absolument nécessaires, Dieu choisit celles qui sont les plus naturelles, dont il est le plus aisé de rendre raison, et qui servent aussi le plus à rendre raison d'autres choses. C'est ce qui est sans doute le plus beau et le plus revenant; et quand *le système de l'harmonie préétablie* ne serait point nécessaire d'ailleurs, en écartant les miracles superflus, Dieu l'aurait choisi, parce qu'il est le plus harmonique. Les voies de Dieu sont les plus simples et les plus uniformes: c'est qu'il choisit des règles qui se limitent le moins les unes les autres. Elles sont aussi les plus *fécondes* par rapport à *la simplicité des voies.* C'est comme si l'on disait qu'une maison a été la meilleure qu'on ait pu faire avec la même dépense. On peut même réduire ces deux conditions, la simplicité et la fécondité, à un seul avantage, qui est de produire le plus de perfection qu'il est possible; et par ce moyen, le système du révérend Père Mallebranche en cela se réduit au mien. Car si l'effet était supposé plus grand, mais les voies moins simples, je crois qu'on pourrait dire que, tout pesé et tout compté, l'effet lui-même serait moins grand, en estimant non-seulement l'effet final, mais aussi l'effet moyen. Car le plus sage fait en sorte, le plus qu'il se peut, que les *moyens* soient *fins* aussi en quelque façon, c'est-à-dire désirables, non-seulement par ce qu'ils *font*, mais encore par ce qu'ils *sont*. Les voies plus composées occupent trop de terrain, trop d'espace, trop de lieu, trop de temps, qu'on aurait pu mieux employer.

209. Or, tout se réduisant à la plus grande perfection, on revient à notre loi du meilleur. Car la perfection comprend, non-seulement le *bien moral* et le *bien physique* des créatures intelligentes, mais encore le *bien* qui n'est que *métaphysique*, et qui regarde aussi les créatures destituées de raison. Il s'ensuit que le mal qui est dans les créatures raisonnables, n'arrive que par concomitance, non pas par des volontés antécé-

dentes, mais par une volonté conséquente, comme étant enveloppé dans le meilleur plan possible; et le bien métaphysique qui comprend tout, est cause qu'il faut donner place quelquefois au mal physique et au mal moral, comme je l'ai déjà expliqué plus d'une fois. Il se trouve que les anciens stoïciens n'ont pas été fort éloignés de ce système. M. Bayle l'a remarqué lui-même dans son Dictionnaire, à l'article de Chrysippe, Rem. T.: il importe d'en donner les paroles, pour l'opposer quelquefois à lui-même, et pour le ramener aux beaux sentiments qu'il avait débités autrefois. « Chrysippe, *dit-il*, p. 930, dans son « ouvrage de la Providence, examina entre au« tres questions celle-ci: La nature des choses, « ou la Providence qui a fait le monde et le « genre humain, a-t-elle fait aussi les maladies à « quoi les hommes sont sujets? Il répond que le « principal dessein de la nature n'a pas été de les « rendre maladifs, cela ne conviendrait pas à la « cause de tous les biens; mais en préparant et « en produisant plusieurs grandes choses très-« bien ordonnées et très-subtiles, elle trouva « qu'il en résultait quelques inconvénients, et « ainsi ils n'ont pas été conformes à son dessein « primitif et à son but; ils se sont rencontrés à « la suite de l'ouvrage, ils n'ont existé que com« me des conséquences. Pour la formation du « corps humain, disait-il, la plus fine idée, et « l'utilité même de l'ouvrage demandaient que « la tête fût composée d'un tissu d'ossements min« ces et déliés; mais par là elle devait avoir l'in« commodité de ne pouvoir résister aux coups. « La nature préparait la santé, et en même temps « il a fallu par une espèce de concomitance que « la source des maladies fût ouverte. Il en va de « même à l'égard de la vertu; l'action directe de « la nature qui l'a fait naître, a produit par « contre-coup l'engeance des vices. Je n'ai pas « traduit littéralement, c'est pourquoi je mets « ici le latin même d'Aulu-Gelle, en faveur de « ceux qui entendent cette langue. « « [Aul. Gell., « lib. 6, cap. 1]: Idem Chrysippus in eod. « lib. (quarto, περὶ προνοίας) tractat considerat« que, dignumque esse id quæri putat, εἰ αἱ τῶν « ἀνθρώπων νόσοι κατὰ φύσιν γίνονται. Id est, natu« rane ipsa rerum, vel providentia quæ compa« gem hanc mundi et genus hominum fecit, « morbos quoque et debilitates et ægritudines « corporum, quas patiuntur homines, fecerit. « Existimat autem non fuisse hoc principale na« turæ consilium, ut faceret homines morbis ob« noxios. Nunquam enim hoc convenisse naturæ « auctori parentique rerum omnium bonarum. « Sed quum multa, inquit, atque magna gigneret « pareretque aptissima et utilissima, alia quo« que simul agnata sunt incommoda iis ipsis, quæ « faciebat, cohærentia: eaque non per naturam, « sed per sequelas quasdam necessaria facta di« cit, quod ipse appellat κατὰ παρακολούθησιν. « Sicut, inquit, quum corpora hominum natu« ra fingeret, ratio subtilior et utilitas ipsa ope« ris postulavit ut tenuissimis minutisque ossicu« lis caput compingeret. Sed hanc utilitatem « rei majoris alia quædam incommoditas extrin« secus consecuta est; ut fieret caput tenuiter « munitum et ictibus offensionibusque parvis fra« gile. Proinde morbi quoque et ægritudines « partæ sunt, dum salus paritur. Sic, Hercle, « inquit, dum virtus hominibus per consilium « naturæ gignitur, vitia ibidem per affinitatem « contrariam nata sunt. » « Je ne pense pas qu'un « païen ait pu rien dire de plus raisonnable dans « l'ignorance où il était de la chute du premier « homme, chute que nous n'avons pu savoir que « par la révélation, et qui est la vraie cause de « nos misères. Si nous avions plusieurs sembla« bles extraits des ouvrages de Chrysippe, ou « plutôt si nous avions ses ouvrages, nous an« rions une idée plus avantageuse que nous n'a« vons de la beauté de son génie. »

210. Voyons maintenant le revers de la médaille dans M. Bayle changé. Après avoir rapporté dans sa Réponse aux questions d'un provincial (chap. 155, pag. 992, t. III) ces paroles de M. Jaquelot qui sont fort à mon gré: « Changer « l'ordre de l'univers est quelque chose de plus « haute importance infiniment que la prospérité « d'un homme de bien, *il ajoute*: Cette pensée a « quelque chose d'éblouissant: le Père Malle« branche l'a mise dans le plus beau jour du « monde, et il a persuadé à quelques-uns de ses « lecteurs, qu'un système simple et très-fécond « est plus convenable à la sagesse de Dieu, qu'un « système plus composé et moins fécond à pro« portion, mais plus capable de prévenir les ir« régularités. M. Bayle a été de ceux qui crurent « que le Père Mallebranche donnait par là un « merveilleux dénoûment (*c'est M. Bayle lui« même qui parle*); mais il est presque impos« sible de s'en payer, après avoir lu les livres de « M. Arnaud contre ce système, et après avoir « considéré l'idée vaste et immense de l'Être « souverainement parfait. Cette idée nous ap« prend qu'il n'est rien de plus aisé à Dieu que de « suivre un plan simple, fécond, régulier et com-

« mode en même temps à toutes les créatures. »

211. Étant en France, je communiquai à M. Arnaud un dialogue que j'avais fait en latin sur la cause du mal et sur la justice de Dieu; c'était non-seulement avant ses disputes avec le révérend Père Mallebranche, mais même avant que le livre de la Recherche de la vérité parût. Ce principe que je soutiens ici, savoir que le péché avait été permis à cause qu'il avait été enveloppé dans le meilleur plan de l'univers, y était déjà employé; et M. Arnaud ne parut point s'en effaroucher. Mais les petits démêlés qu'il a eus depuis avec ce Père, lui ont donné sujet d'examiner cette matière avec plus d'attention, et d'en juger plus sévèrement. Cependant je ne suis pas tout à fait content de la manière dont la chose est exprimée ici par M. Bayle; et je ne suis point d'opinion « qu'un plan plus composé et moins fécond puisse « être plus capable de prévenir les irrégularités.» Les règles sont les volontés générales: plus on observe de règles, plus y a-t-il de régularité; la simplicité et la fécondité sont le but des règles. On m'objectera qu'un système fort uni sera sans irrégularités. Je réponds que ce serait une irrégularité d'être trop uni, cela choquerait les règles de l'harmonie. *Et citharœdus ridetur chorda qui semper oberrat eadem.* Je crois donc que Dieu peut suivre un plan simple, fécond, régulier; mais je ne crois pas que celui qui est le meilleur et le plus régulier soit toujours commode en même temps à toutes les créatures, et je le juge *à posteriori;* car celui que Dieu a choisi ne l'est pas. Je l'ai pourtant encore montré *à priori* dans des exemples pris des mathématiques, et j'en donnerai un tantôt. Un origéniste qui voudra que celles qui sont rationnelles deviennent toutes enfin heureuses, sera encore plus aisé à contenter. Il dira, à l'imitation de ce que dit saint Paul des souffrances de cette vie, que celles qui sont finies ne peuvent point entrer en comparaison avec un bonheur éternel.

212. Ce qui trompe en cette matière est, comme j'ai déjà remarqué, qu'on se trouve porté à croire que ce qui est le meilleur dans le tout, est le meilleur aussi qui soit possible dans chaque partie. On raisonne ainsi en géométrie, quand il s'agit *de maximis et minimis.* Si le chemin d'A à B qu'on se propose est le plus court qu'il est possible, et si ce chemin passe par C, il faut que le chemin d'A à C, partie du premier, soit aussi le plus court qu'il est possible. Mais la conséquence de la *quantité* à la *qualité* ne va pas toujours bien, non plus que celle qu'on tire des égaux aux semblables. Car les *égaux* sont ceux dont la quantité est la même, et les *semblables* sont ceux qui ne diffèrent point selon les qualités. Feu M. Sturmius, mathématicien célèbre à Altorf, étant en Hollande dans sa jeunesse, y fit imprimer un petit livre sous le titre d'*Euclides catholicus*, où il tâcha de donner des règles exactes et générales dans des matières non mathématiques, encouragé à cela par feu M. Erhard Weigel, qui avait été son précepteur. Dans ce livre il transfère aux semblables ce qu'Euclide avait dit des égaux, et il forme cet axiome: *Si similibus addas similia, tota sunt similia;* mais il fallut tant de limitations pour excuser cette règle nouvelle, qu'il aurait été mieux, à mon avis, de l'énoncer d'abord avec restriction, en disant, *Si similibus similia addas similiter, tota sunt similia.* Aussi les géomètres ont souvent coutume de demander *non tantum similia, sed et similiter posita.*

213. Cette différence entre la quantité et la qualité paraît aussi dans notre cas. La partie du plus court chemin entre deux extrémités, est aussi le plus court chemin entre les extrémités de cette partie: mais la partie du meilleur tout n'est pas nécessairement le meilleur qu'on pouvait faire de cette partie, puisque la partie d'une belle chose n'est pas toujours belle, pouvant être tirée du tout, ou prise dans le tout, d'une manière irrégulière. Si la bonté et la beauté consistaient toujours dans quelque chose d'absolu et d'uniforme, comme l'étendue, la matière, l'or, l'eau, et autres corps supposés homogènes ou similaires, il faudrait dire que la partie du bon et du beau serait belle et bonne comme le tout, puisqu'elle serait toujours ressemblante au tout: mais il n'en est pas ainsi dans les choses relatives. Un exemple pris de la géométrie sera propre à expliquer ma pensée.

214. Il y a une espèce de *géométrie* que M. Jungius de Hambourg, un des plus excellents hommes de son temps, appelait *empirique.* Elle se sert d'expériences démonstratives, et prouve plusieurs propositions d'Euclide, mais particulièrement celles qui regardent l'égalité de deux figures, en coupant l'une en pièces, et en rejoignant ces pièces pour en faire l'autre. De cette manière, en coupant, comme il faut, en parties les carrés des deux côtés du triangle rectangle, et en arrangeant ces parties comme il faut, on en fait le carré de l'hypoténuse; c'est démontrer empiriquement la quarante-septième proposition du 1er livre d'Euclide. Or, supposé

que quelques-unes de ces pièces prises des deux moindres carrés se perdent, il manquera quelque chose au grand carré qu'on en doit former; et ce composé défectueux, bien loin de plaire, sera d'une laideur choquante. Et si les pièces qui sont restées, et qui composent le composé fautif, étaient prises détachées sans aucun égard au grand carré qu'elles doivent contribuer à former, ou les rangerait tout autrement entre elles pour faire un composé passable. Mais dès que les pieces égarées se retrouveront, et qu'on remplira le vide du composé fautif, il en proviendra une chose belle et régulière, qui est le grand carré entier, et ce composé accompli sera bien plus beau que le composé passable qui avait été fait des seules pièces qu'on n'avait point égarées. Le composé accompli répond à l'univers tout entier, et le composé fautif, qui est une partie de l'accompli, répond à quelque partie de l'univers, où nous trouvons des défauts que l'auteur des choses a soufferts, parce qu'autrement, s'il avait voulu réformer cette partie fautive, et en faire un composé passable, le tout n'aurait pas été si beau; car les parties du composé fautif, rangées mieux pour en faire un composé passable, n'auraient pu être employées comme il faut à former le composé total et parfait. Thomas d'Aquin a entrevu ces choses, lorsqu'il a dit : « Ad prudentem gubernatorem « pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis « in parte, ut faciat augmentum bonitatis in to- « to. » (Thom., contra gent., lib. 2, c. 71.) Thomas Gatakerus, dans ses notes sur le livre de Marc-Aurèle (lib. 5, cap. 8, chez M. Bayle), cite aussi des passages des auteurs, qui disent que le mal des parties est souvent le bien du tout.

215. Revenons aux instances de M. Bayle. Il se figure un prince (pag. 963) qui fait bâtir une ville, et qui, par un faux goût, aime mieux qu'elle ait des airs de magnificence, et un caractère hardi et singulier d'architecture, que d'y faire trouver aux habitants toutes sortes de commodités. Mais si ce prince a une véritable grandeur d'âme, il préférera l'architecture commode à l'architecture magnifique. C'est ainsi que juge M. Bayle. Je croirais pourtant qu'il y a des cas dans lesquels on préférera avec raison la beauté de la structure d'un palais, à la commodité de quelques domestiques. Mais j'avoue que la structure serait mauvaise, quelque belle qu'elle pût être, si elle causait des maladies aux habitants; pourvu qu'il fût possible d'en faire une qui fût meilleure, en considérant la beauté, la commodité et la santé tout ensemble. Car il se peut qu'on ne puisse point avoir tous ces avantages à la fois, et que le château devant devenir d'une structure insupportable en cas qu'on voulût bâtir sur le côté septentrional de la montagne qui est le plus sain, on aimât mieux le faire regarder le midi.

216. M. Bayle objecte encore qu'il est vrai que nos législateurs ne peuvent jamais inventer des règlements qui soient commodes à tous les particuliers, *Nulla lex satis commoda omnibus est; id modo quæritur, si majori parti et in summam prodest.* (Cato ap. Livium, l. 34, circa init.) Mais c'est que la limitation de leurs lumières les force a s'attacher à des lois qui, tout bien compté, sont plus utiles que dommageables. Rien de tout cela ne peut convenir à Dieu qui est aussi infini en puissance et en intelligence qu'en bonté et qu'en véritable grandeur. Je réponds que Dieu, choisissant le meilleur possible, on ne lui peut objecter aucune limitation de ses perfections; et dans l'univers, non-seulement le bien surpasse le mal, mais aussi le mal sert à augmenter le bien.

217. Il remarque aussi que les stoïciens ont tiré une impiété de ce principe, en disant qu'il fallait supporter patiemment les maux, vu qu'ils étaient nécessaires, non-seulement à la santé et à l'intégrité de l'univers, mais encore à la félicité, perfection et conservation de Dieu qui le gouverne. C'est ce que l'empereur Marc-Aurèle a exprimé dans le huitième chapitre du V[e] livre de ses soliloques. « *Duplici ratione*, dit-il, *diligas oportet, quicquid evenerit tibi; altera « quod tibi natum et tibi coordinatum et ad te « quodammodo affectum est; altera quod uni- « versi gubernatori prosperitatis et consumma- « tionis atque adeò permansionis ipsius pro- « curandæ* (τὸ εὐοδίας, καὶ τὸ συντελείας καὶ τὸ « συμμονῆς αὐτῆς) *ex parte causa est.* Ce précepte n'est pas le plus raisonnable de ceux de ce grand empereur. Un *diligas oportet* (στέργειν χρὴ) ne vaut rien : une chose ne devient point aimable pour être nécessaire, et pour être destinée ou attachée à quelqu'un : et ce qui serait un mal pour moi, ne cesserait pas de l'être, parce qu'il serait le bien de mon maître, si ce bien ne rejaillit point sur moi. Ce qu'il y a de bon dans l'univers, est, entre autres, que le bien général devient effectivement le bien particulier de ceux qui aiment l'auteur de tout bien. Mais l'erreur principale de cet empereur et des stoï-

ciens était, qu'ils s'imaginaient que le bien de l'univers devait faire plaisir à Dieu lui-même, parce qu'ils concevaient Dieu comme l'âme du monde. Cette erreur n'a rien de commun avec notre dogme : Dieu, selon nous, est *intelligentia extramundana*, comme Martianus Capella l'appelle, ou plutôt *supramundana*. D'ailleurs, il agit pour faire du bien, et non pas pour en recevoir. *Melius est dare quàm accipere :* la béatitude est toujours parfaite, et ne saurait recevoir aucun accroissement, ni du dedans ni du dehors.

218. Venons à la principale objection que M. Bayle nous fait, après M. Arnaud. Elle est compliquée; car ils prétendent que Dieu serait nécessité, qu'il agirait nécessairement, s'il était obligé de créer le meilleur; ou du moins qu'il aurait été impuissant, s'il n'avait pu trouver un meilleur expédient pour exclure les péchés et les autres maux. C'est nier en effet que cet univers soit le meilleur, et que Dieu soit obligé de s'attacher au meilleur. Nous y avons assez satisfait en plus d'un endroit : nous avons prouvé que Dieu ne peut manquer de produire le meilleur; et cela supposé, il s'ensuit que les maux que nous expérimentons ne pouvaient point être raisonnablement exclus de l'univers, puisqu'ils y sont. Voyons pourtant ce que ces deux excellents hommes nous opposent, ou plutôt voyons ce que M. Bayle objecte, car il professe d'avoir profité des raisonnements de M. Arnaud.

219. « Serait-il possible », dit-il, ch. 151, de la Réponse au prov., t. III, p. 890, « qu'une « nature dont la bonté, la sainteté, la sagesse, « la science, la puissance sont infinies, qui aime « la vertu souverainement, comme son idée « claire et distincte nous le fait connaître, et « comme chaque page presque de l'Écriture nous « l'affirme, n'aurait pu trouver dans la vertu « aucun moyen convenable et proportionné à ses « fins? Serait-il possible que le vice seul lui eût « offert ce moyen? On aurait cru au contraire « qu'aucune chose ne convenait mieux à cette « nature, que d'établir la vertu dans son ouvrage « à l'exclusion de tout vice. » M. Bayle outre ici les choses. On accorde que quelque vice a été lié avec le meilleur plan de l'univers, mais on ne lui accorde pas que Dieu n'a pu trouver dans la vertu aucun moyen proportionné à ses fins. Cette objection aurait lieu, s'il n'y avait point de vertu, si le vice tenait sa place partout. Il dira qu'il suffit que le vice règne, et que la vertu est peu de chose en comparaison. Mais je n'ai garde de lui accorder cela, et je crois qu'effectivement, à le bien prendre, il y a incomparablement plus de bien moral que de mal moral, dans les créatures raisonnables, dont nous ne connaissons qu'un très-petit nombre.

220. Ce mal n'est pas même si grand dans les hommes, qu'on le débite : il n'y a que des gens d'un naturel malin, ou des gens devenus un peu misanthropes par les malheurs, comme ce Timon de Lucien, qui trouvent de la méchanceté partout, et qui empoisonnent les meilleures actions par les interprétations qu'ils leur donnent : je parle de ceux qui le font tout de bon, pour en tirer de mauvaises conséquences dont leur pratique est infectée; car il y en a qui ne le font que pour montrer leur pénétration. On a critiqué cela dans Tacite, et c'est encore ce que M. Descartes (dans une de ses lettres) trouve à redire au livre de M. Hobbes *de Cive*, dont on n'avait imprimé alors que peu d'exemplaires pour être distribués aux amis, mais qui fut augmenté par des remarques de l'auteur, dans la seconde édition que nous avons. Car quoique M. Descartes reconnaisse que ce livre est d'un habile homme, il y remarque des principes et des maximes très-dangereuses, en ce qu'on y suppose tous les hommes méchants, ou qu'on leur donne sujet de l'être. Feu M. Jacques Thomasius disait dans ses belles Tables de la philosophie pratique, que le πρῶτον ψεῦδος, le principe des erreurs de ce livre de M. Hobbes, était qu'il prenait *statum legalem pro naturali*, c'est-à-dire, que l'état corrompu lui servait de mesure et de règle, au lieu que c'est l'état le plus convenable à la nature humaine, qu'Aristote avait eu en vue. Car, selon Aristote, on appelle *naturel* ce qui est le plus convenable à la perfection de la nature de la chose : mais M. Hobbes appelle *l'état naturel* celui qui a le moins d'art; ne considérant peut-être pas que la nature humaine dans sa perfection porte l'art avec elle. Mais la question de nom, c'est-à-dire, de ce qu'on peut appeler naturel, ne serait pas de grande importance, si Aristote et Hobbes n'y attachaient la notion du droit naturel, chacun suivant sa signification. J'ai dit ci-dessus que je trouvais dans le livre de la *Fausseté des vertus humaines*, le même défaut que M. Descartes a trouvé dans celui de M. Hobbes *de Cive*.

221. Mais supposons que le vice surpasse la vertu dans le genre humain, comme l'on suppose que le nombre des réprouvés surpasse celui

des élus ; il ne s'ensuit nullement que le vice et la misere surpassent la vertu et la félicité dans l'univers, il faut plutôt juger tout le contraire, parce que la cité de Dieu doit être le plus parfait de tous les États possibles, puisqu'il a été formé et est toujours gouverné par le plus grand et le meilleur de tous les monarques. Cette réponse confirme ce que j'ai remarqué ci-dessus, en parlant de la conformité de la foi et de la raison ; savoir, qu'une des plus grandes sources du paralogisme des objections est qu'on confond l'apparent avec le véritable ; l'apparent, dis-je, non pas absolument tel qu'il résulterait d'une discussion exacte des faits, mais tel qu'il a été tiré de la petite étendue de nos expériences ; car il serait déraisonnable de vouloir opposer des apparences si imparfaites et si peu fondées, aux démonstrations de la raison, et aux révélations de la foi.

222. Au reste, nous avons déjà remarqué que l'amour de la vertu et la haine du vice, qui tendent indéfiniment à procurer l'existence de la vertu, et à empêcher celle du vice, ne sont que la volonté de procurer la félicité de tous les hommes, et d'en empêcher la misère. Et ces volontés antécédentes ne font qu'une partie de toutes les volontés antécédentes de Dieu prises ensemble, dont le résultat fait la volonté conséquente, ou que le décret de créer le meilleur ; et c'est par ce décret que l'amour de la vertu et de la félicité des créatures raisonnables, qui est indéfini de soi, et va aussi loin qu'il se peut, reçoit quelques petites limitations, à cause de l'égard qu'il faut avoir au bien en général. C'est ainsi qu'il faut entendre que Dieu aime souverainement la vertu, et hait souverainement le vice, et que néanmoins quelque vice doit être permis.

223. M. Arnaud et M. Bayle semblent prétendre que cette méthode d'expliquer les choses, et d'établir *un meilleur* entre tous les plans de l'univers, et qui ne puisse être surpassé par aucun autre, borne là puissance de Dieu. « Avez-« vous bien pensé, » dit M. Arnaud au révérend Père Mallebranche (dans ses Réflexions sur le nouveau système de la nature et de la grâce, t. II, pag. 385), « qu'en avançant de telles « choses vous entreprenez de renverser le pre-« mier article du symbole, par lequel nous faisons « profession de croire en Dieu le père tout-puis-« sant ? » Il avait déjà dit auparavant, p. 362 : « Peut-on prétendre, sans se vouloir aveugler soi-« même, qu'une conduite qui n'a pu être sans cette « suite fâcheuse, qui est que la plupart des hom-« mes se perdent, porte plus le caractere de la « bonté de Dieu, qu'une autre conduite qui au-« rait été cause, si Dieu l'avait suivie, que tous « les hommes se seraient sauvés ? » Et comme M. Jacquelot ne s'éloigne point des principes que nous venons de poser, M. Bayle lui fait des objections semblables (Rép. au prov., ch. 151, pag. 900, t. III). « Si l'on adopte de tels éclair-« cissements, dit-il, on se voit contraint de re-« noncer aux notions les plus évidentes sur la « nature de l'être souverainement parfait. Elles « nous apprennent que toutes les choses qui n'im-« pliquent point contradiction lui sont possibles, « que par conséquent il lui est possible de sauver « des gens qu'il ne sauve pas : car quelle contra-« diction résulterait-il de ce que le nombre des « élus serait plus grand qu'il ne l'est ? Elles nous « apprennent que puisqu'il est souverainement « heureux, il n'a point de volontés qu'il ne puisse « exécuter. Le moyen donc de comprendre qu'il « ne le puisse ? Nous cherchions quelque lumière « qui nous tirât des embarras où nous nous « trouvons en comparant l'idée de Dieu avec « l'état du genre humain, et voilà que l'on nous « donne des éclaircissements qui nous jettent « dans des ténèbres plus épaisses. »

224. Toutes ces oppositions s'évanouissent par l'exposition que nous venons de donner. Je demeure d'accord du principe de M. Bayle, et c'est aussi le mien, que tout ce qui n'implique point de contradiction est possible. Mais, selon nous, qui soutenons que Dieu a fait le meilleur qu'il était possible de faire, ou qu'il ne pouvait point mieux faire qu'il n'a fait, et qui jugeons que d'avoir un autre sentiment de son ouvrage total, serait blesser sa bonté ou sa sagesse, il faut dire qu'il implique contradiction de faire quelque chose qui surpasse en bonté le meilleur même. Ce serait comme si quelqu'un prétendait que Dieu pût mener d'un point à un autre une ligne plus courte que la ligne droite, et accusait ceux qui le nient, de renverser l'article de la foi, suivant lequel nous croyons en Dieu le père tout-puissant.

225. L'infinité des possibles, quelque grande qu'elle soit, ne l'est pas plus que celle de la sagesse de Dieu, qui connaît tous les possibles. On peut même dire que, si cette sagesse ne surpasse point les possibles extensivement, puisque les objets de l'entendement ne sauraient aller au delà du possible, qui en un sens est seul intelligible, elle les surpasse intensivement, à cause des combinaisons infiniment infinies qu'elle en fait, et d'autant de réflexions qu'elle fait là-

dessus. La sagesse de Dieu, non contente d'embrasser tous les possibles, les pénètre, les compare, les pèse les uns contre les autres, pour en estimer les degrés de perfection ou d'imperfection, le fort et le faible, le bien et le mal : elle va même au delà des combinaisons finies, elle en fait une infinité d'infinies, c'est-à-dire, une infinité de suites possibles de l'univers, dont chacune contient une infinité de créatures; et par ce moyen la sagesse divine distribue tous les possibles qu'elle avait déjà envisagés à part, en autant de systèmes universels, qu'elle compare encore entre eux; et le résultat de toutes ces comparaisons et réflexions, est le choix du meilleur d'entre tous ces systèmes possibles que la sagesse fait pour satisfaire pleinement à la bonté; ce qui est justement le plan de l'univers actuel. Et toutes ces opérations de l'entendement divin, quoiqu'elles aient entre elles un ordre et une priorité de nature, se font toujours ensemble, sans qu'il y ait entre elles aucune priorité de temps.

226. En considérant attentivement ces choses, j'espère qu'on aura une autre idée de la grandeur des perfections divines, et surtout de la sagesse et de la bonté de Dieu, que ne sauraient avoir ceux qui font agir Dieu comme au hasard, sans sujet et sans raison. Et je ne vois pas comment ils pourraient éviter un sentiment si étrange, à moins qu'ils ne reconnussent qu'il y a des raisons du choix de Dieu, et que ces raisons sont tirées de sa bonté : d'où il suit nécessairement que ce qui a été choisi a eu l'avantage de la bonté sur ce qui n'a point été choisi, et par conséquent qu'il est le meilleur de tous les possibles. Le meilleur ne saurait être surpassé en bonté, et on ne limite point la puissance de Dieu, en disant qu'il ne saurait faire l'impossible. Est-il possible, disait M. Bayle, qu'il n'y ait point de meilleur plan que celui que Dieu a exécuté? On répond que cela est très-possible et même nécessaire, savoir qu'il n'y en ait point : autrement Dieu l'aurait préféré.

227. Nous avons assez établi, ce semble, qu'entre tous les plans possibles de l'univers, il y en a un meilleur que tous les autres, et que Dieu n'a point manqué de le choisir. Mais M. Bayle prétend en inférer qu'il n'est donc point libre. Voici comment il en parle (*ubi supra*, ch. 151, p. 899) : « On croyait disputer avec « un homme qui supposât avec nous que la bonté « et que la puissance de Dieu sont infinies, aussi « bien que sa sagesse; et l'on voit qu'à proprement parler cet homme suppose que la bonté « et que la puissance de Dieu sont renfermées « dans des bornes assez étroites. » Quant à cela, on y a déjà satisfait : l'on ne donne point de bornes à la puissance de Dieu, puisqu'on reconnaît qu'elle s'étend *ad maximum*, *ad omnia*, à tout ce qui n'implique aucune contradiction; et l'on n'en donne point à sa bonté, puisqu'elle va au meilleur, *ad optimum*. Mais M. Bayle poursuit : « Il n'y a donc aucune liberté en « Dieu, il est nécessité par sa sagesse à créer, « et puis à créer précisément un tel ouvrage, et « enfin à le créer précisément par telles voies. « Ce sont trois servitudes qui forment un *fatum* « plus que stoïcien, et qui rendent impossible « tout ce qui n'est pas dans leur sphère. Il semble « que, selon ce système, Dieu aurait pu dire, « avant même que de former ses décrets : Je ne « puis sauver un tel homme, ni damner un tel « autre, *quippe vetor fatis*, ma sagesse ne le « permet pas. »

228. Je réponds, que c'est la bonté qui porte Dieu à créer, afin de se communiquer; et cette même bonté jointe à la sagesse le porte à créer le meilleur : cela comprend toute la suite, l'effet et les voies. Elle l'y porte sans le nécessiter, car elle ne rend point impossible ce qu'elle ne fait point choisir. Appelez cela *fatum*, c'est le prendre dans un bon sens, qui n'est point contraire à la liberté. *Fatum* vient de *fari*, parler, prononcer; il signifie un jugement, un décret de Dieu, l'arrêt de sa sagesse. Dire *qu'on ne peut pas faire une chose*, *seulement parce qu'on ne le veut pas*, c'est abuser des termes. Le sage ne veut que le bon : est-ce donc une servitude, quand la volonté agit suivant la sagesse? Et peut-on être moins esclave, que d'agir par son propre choix suivant la plus parfaite raison? Aristote disait, que celui-là est dans une servitude naturelle (*natura servus*), qui manque de conduite, qui a besoin d'être gouverné. L'esclavage vient de dehors, il porte à ce qui déplaît, et surtout à ce qui déplaît avec raison : la force d'autrui et nos propres passions nous rendent esclaves. Dieu n'est jamais mû par aucune chose qui soit hors de lui, il n'est point sujet non plus aux passions internes, et il n'est jamais mené à rien qui lui puisse faire déplaisir. Il paraît donc que M. Bayle donne des noms odieux aux meilleures choses du monde, et renverse les notions, en appelant *esclavage* l'état de la plus grande et de la plus parfaite liberté.

229. Il avait encore dit un peu auparavant

(ch. 151, p. 891) : « Si la vertu, ou quelque autre « bien que ce soit, avaient eu autant de convenance que le vice avec les fins du Créateur, le « vice n'aurait pas eu la préférence; il faut donc « qu'il ait été l'unique moyen dont le Créateur « ait pu se servir; il a donc été employé par « pure nécessité. Comme donc il aime sa gloire, « non pas par une liberté d'indifférence, mais « nécessairement, il faut qu'il aime nécessairement tous les moyens sans lesquels il ne pourrait point manifester sa gloire. Or, si le vice, « en tant que vice, a été le seul moyen de parvenir à ce but, il s'ensuivra que Dieu aime nécessairement le vice, en tant que vice; à quoi « l'on ne peut songer sans horreur, et il nous a « révélé tout le contraire. » Il remarque en même temps, que certains docteurs supralapsaires (comme Retorfort, par exemple) ont nié que Dieu veut le péché, en tant que péché, pendant qu'ils ont avoué qu'il veut permissivement le péché, en tant que punissable et pardonnable; mais il leur objecte qu'une action n'est punissable et pardonnable qu'en tant qu'elle est vicieuse.

230. M. Bayle suppose faux dans les paroles que nous venons de lire, et en tire de fausses conséquences. Il n'est point vrai que Dieu aime sa gloire nécessairement, si l'on entend par là qu'il est porté nécessairement à se procurer sa gloire par les créatures; car si cela était, il se procurerait cette gloire toujours et partout. Le décret de créer est libre : Dieu est porté à tout bien; le bien, et même le meilleur, l'incline à agir; mais il ne le nécessite pas : car son choix ne rend point impossible ce qui est distinct du meilleur; il ne fait point que ce que Dieu omet implique contradiction. Il y a donc en Dieu une liberté, exempte non-seulement de la contrainte, mais encore de la nécessité. Je l'entends de la nécessité métaphysique; car c'est une nécessité morale, que le plus sage soit obligé de choisir le meilleur. Il en est de même des moyens que Dieu choisit pour parvenir à sa gloire. Pour ce qui est du vice, l'on a montré ci-dessus qu'il n'est pas un objet du décret de Dieu, comme *moyen*, mais comme condition *sine qua non;* et que c'est pour cela qu'il est seulement permis. On a encore moins de droit de dire que le vice est *le seul moyen;* il serait tout au plus un des moyens, mais un des moindres parmi une infinité d'autres.

231. « Autre conséquence affreuse (*poursuit* « *M. Bayle*): la fatalité de toutes choses revient; « il n'aura pas été libre à Dieu d'arranger d'une « autre manière les événements, puisque le « moyen qu'il a choisi de manifester sa gloire, « était le seul qui fût convenable à sa sagesse. » Cette prétendue fatalité ou nécessité n'est que morale, comme nous venons de montrer : elle n'intéresse point la liberté; au contraire, elle en suppose le meilleur usage; elle ne fait point que les objets que Dieu ne choisit pas soient impossibles. « Que deviendra donc (*ajoute-t-il*) « le franc arbitre de l'homme? n'y aura-t-il « pas eu nécessité et fatalité qu'Adam péchât? « Car s'il n'eût point péché, il eût renversé le « plan unique que Dieu s'était fait nécessairement. » C'est encore abuser des termes. Adam péchant librement était vu de Dieu parmi les idées des possibles, et Dieu décerna de l'admettre à l'existence tel qu'il l'a vu : ce décret ne change point la nature des objets; il ne rend point nécessaire ce qui était contingent en soi, ni impossible ce qui était possible.

232. *M. Bayle poursuit* (p. 892) : « Le subtil « Scot affirme avec beaucoup de jugement, que « si Dieu n'avait point de liberté d'indifférence, « aucune créature ne pourrait avoir cette espèce « de liberté. » J'en demeure d'accord, pourvu qu'on n'entende point une indifférence d'équilibre, où il n'y ait aucune raison qui incline d'un côté plus que de l'autre. M. Bayle reconnaît (plus bas au ch. 168, p. 1111), que ce qu'on appelle *indifférence*, n'exclut point les inclinations et les plaisirs prévenants. Il suffit donc qu'il n'y ait point de nécessité métaphysique dans l'action qu'on appelle libre, c'est-à-dire, il suffit qu'on choisisse entre plusieurs partis possibles.

233. Il poursuit encore (audit ch. 157, p. 893) : « Si Dieu n'est point déterminé à créer le « monde par un mouvement libre de sa bonté, « mais par les intérêts de sa gloire, qu'il aime « nécessairement, et qui est la seule chose qu'il « aime, car elle n'est point différente de sa substance; et si l'amour qu'il a pour lui-même l'a « nécessité à manifester sa gloire par le moyen « le plus convenable, et si la chute de l'homme « a été ce moyen-là, il est évident que cette « chute est arrivée de toute nécessité, et que « l'obéissance d'Ève et Adam aux ordres de « Dieu était impossible. » Toujours le même abus. L'amour que Dieu se porte lui est essentiel, mais l'amour de sa gloire, ou la volonté de la procurer, ne l'est nullement : l'amour qu'il a pour lui-même ne l'a point nécessité aux actions au dehors, elles ont été libres; et puisqu'il

y avait des plans possibles, où les premiers parents ne pécheraient point, leur péché n'était donc point nécessaire. Enfin, nous disons en effet ce que M. Bayle reconnaît ici, *que Dieu s'est déterminé à créer le monde par un mouvement libre de sa bonté;* et nous ajoutons, que ce même mouvement l'a porté au meilleur.

234. La même réponse a lieu contre ce que M. Bayle dit (ch. 165, p. 1071) : « Le moyen le « plus propre pour parvenir à une fin, est néces- « sairement unique (*c'est fort bien dit, au moins « dans les cas où Dieu a choisi*). Donc si Dieu « a été porté invinciblement à se servir de ce « moyen, il s'en est servi nécessairement. » [Il y a été porté certainement, il y a été déterminé, ou plutôt il s'y est déterminé; mais ce qui est certain n'est pas toujours nécessaire, ou absolument invincible; la chose pouvait aller autrement, mais cela n'est point arrivé, et pour cause. Dieu a choisi entre de différents partis tous possibles; ainsi métaphysiquement parlant, il pouvait choisir, ou faire ce qui ne fut point le meilleur; mais il ne le pouvait point, moralement parlant. Servons-nous d'une comparaison de géométrie. Le meilleur chemin d'un point à un autre (faisant abstraction des empêchements, et autres considérations accidentelles du milieu) est unique; c'est celui qui va par la ligne la plus courte, qui est la droite. Cependant il y a une infinité de chemins d'un point à un autre. Il n'y a donc point de nécessité qui m'oblige d'aller par la ligne droite; mais aussitôt que je choisis le meilleur, je suis déterminé à y aller, quoique ce ne soit qu'une nécessité morale dans le sage; c'est pourquoi les conséquences suivantes tombent]. *Donc il n'a pu faire que ce qu'il a fait. Donc ce qui n'est point arrivé ou n'arrivera jamais, est absolument impossible :* [ces conséquences tombent, dis-je; car puisqu'il y a bien des choses qui ne sont jamais arrivées et n'arriveront jamais, et qui cependant sont concevables distinctement, et n'impliquent aucune contradiction, comment peut-on dire qu'elles sont absolument impossibles ? M. Bayle a réfuté cela luimême, dans un endroit opposé aux spinosistes, que nous avons cité ci-dessus; et il a reconnu plusieurs fois qu'il n'y a d'impossible que ce qui implique contradiction : maintenant il change de style et de termes]. « Donc la persévérance d'Adam « dans l'innocence a été toujours impossible; donc « sa chute était absolument inévitable, et antécé- « demment même au décret de Dieu, car il im- « pliquerait contradiction que Dieu pût vouloir « une chose opposée à sa sagesse : c'est au fond « la même chose de dire : Cela est impossible à « Dieu, et de dire : Dieu le pourrait faire, s'il « voulait, mais il ne peut pas le vouloir. » [C'est abuser des termes en un sens, que de dire ici : On peut vouloir, on veut vouloir : la puissance se rapporte ici aux actions que l'on veut. Cependant il n'implique point contradiction que Dieu veuille (directement ou permissivement) une chose qui n'implique point, et dans ce sens il est permis de dire que Dieu peut la vouloir.]

235. En un mot, quand on parle de la possibilité d'une chose, il ne s'agit pas des causes qui doivent faire ou empêcher qu'elle existe actuellement : autrement on changerait la nature des termes, et on rendrait inutile la distinction entre le possible et l'actuel; comme faisait Abailard, et comme Wiclef paraît avoir fait après lui; ce qui les a fait tomber, sans aucun besoin, dans des expressions incommodes et choquantes. C'est pourquoi, lorsqu'on demande si une chose est possible ou nécessaire, et qu'on y fait entrer la considération de ce que Dieu veut ou choisit, on change de question. Car Dieu choisit parmi les possibles, et c'est pour cela qu'il choisit librement, et qu'il n'est point nécessité : il n'y aurait point de choix ni de liberté, s'il n'y avait qu'un seul parti possible.

236. Il faut encore répondre aux syllogismes de M. Bayle, afin de ne rien négliger de ce qu'un si habile homme a opposé : ils se trouvent au chap. 151 de sa Réponse aux questions d'un provincial, p. 900, 901, tom. 3.

PREMIER SYLLOGISME.

Dieu ne peut rien vouloir qui soit opposé à l'amour nécessaire qu'il a pour sa sagesse.

Or, le salut de tous les hommes est opposé à l'amour nécessaire que Dieu a pour sa sagesse.

Donc Dieu ne peut vouloir le salut de tous les hommes.

La majeure est évidente par elle-même; car on ne peut rien dont l'opposé soit nécessaire. Mais on ne peut point laisser passer la mineure; car quoique Dieu aime nécessairement sa sagesse, les actions où sa sagesse le porte ne laissent pas d'être libres, et les objets où sa sagesse ne le porte point, ne cessent point d'être possibles. Outre que sa sagesse l'a porté à vouloir le salut de tous les hommes, mais non pas d'une volonté conséquente et décrétoire. Et cette volonté conséquente n'étant qu'un résultat des volontés

libres antécédentes, ne peut manquer d'être libre aussi.

SECOND SYLLOGISME.

L'ouvrage le plus digne de la sagesse de Dieu comprend entre autres choses le péché de tous les hommes, et la damnation éternelle de la plus grande partie des hommes.

Or Dieu veut nécessairement l'ouvrage le plus digne de sa sagesse.

Il veut donc nécessairement l'ouvrage qui comprend entre autres le péché de tous les hommes, et la damnation éternelle de la plus grande partie des hommes.

Passe pour la majeure, mais on nie la mineure. Les décrets de Dieu sont toujours libres, quoique Dieu y soit toujours porté par des raisons qui consistent dans la vue du bien; car, être nécessité moralement par la sagesse, être obligé par la considération du bien, c'est être libre, c'est n'être point nécessité métaphysiquement. Et la nécessité métaphysique seule, comme nous avons remarqué tant de fois, est opposée à la liberté.

238. Je n'examine point les syllogismes que M. Bayle objecte dans le chapitre suivant (ch. 152), contre le système des supralapsaires, et particulièrement contre le discours que Théodore de Bèze fit dans le colloque de Montbéliard, l'an 1586. Ces syllogismes ont presque le même défaut que ceux que nous venons d'examiner; mais j'avoue que le système même de Bèze ne satisfait point. Ce colloque aussi ne servit qu'à augmenter les aigreurs des partis. « Dieu a créé « le monde à sa gloire; sa gloire n'est connue « (*selon Bèze*), si sa miséricorde et sa justice « n'est déclarée : pour cette cause il a déclaré « aucuns certains hommes de pure grâce à vie « éternelle, et aucuns par juste jugement à dam- « nation éternelle. La miséricorde présuppose la « misère, la justice présuppose la coulpe (*il « pouvait ajouter qu'encore* la misère *suppose « la* coulpe). Cependant Dieu étant bon, voire « la bonté même, il a créé l'homme bon et juste, « mais muable, et qui peut pécher de sa franche « volonté. L'homme n'est point chu à la volée ou « témérairement, ni par les causes ordonnées par « quelque autre dieu, selon les manichéens, « mais par la providence de Dieu; toutefois de « telle sorte que Dieu ne fut point enveloppé dans « la faute : par autant que l'homme n'a point été « contraint de pécher. »

239. Ce système n'est pas des mieux imaginés : il n'est pas fort propre à faire voir la sagesse, la bonté et la justice de Dieu, et heureusement il est presque abandonné aujourd'hui. S'il n'y avait point d'autres raisons plus profondes, capables de porter Dieu à la permission de la coulpe, source de la misère, il n'y aurait ni coulpe, ni misère dans le monde, car celles qu'on allègue ici ne suffisent point. Il déclarerait mieux sa miséricorde en empêchant la misère, et il déclarerait mieux sa justice en empêchant la coulpe, en avançant la vertu, en la récompensant. L'on ne voit pas aussi comment celui qui non-seulement fait qu'un homme puisse tomber, mais qui dispose les circonstances en sorte qu'elles contribuent à le faire tomber, n'en soit point coupable, s'il n'y a d'autres raisons qui l'y obligent. Mais lorsqu'on considère que Dieu, parfaitement bon et sage, doit avoir produit toute la vertu, bonté, félicité, dont le meilleur plan de l'univers est capable, et que souvent un mal dans quelques parties peut servir à un plus grand bien du tout, l'on juge aisément que Dieu peut avoir donné place à l'infélicité, et permis même la coulpe, comme il a fait, sans en pouvoir être blâmé. C'est l'unique remède qui remplit ce qui manque à tous les systèmes, de quelque manière qu'on range les décrets. Saint Augustin a déjà favorisé ces pensées, et l'on peut dire d'Ève, ce que le poëte dit de la main de Mutius Scævola :

Si non errasset, fecerat illa minus.

240. Je trouve que le célèbre prélat anglais, qui a fait un livre ingénieux de l'origine du mal, dont quelques passages ont été combattus par M. Bayle, dans le second tome de sa Réponse aux questions d'un provincial, quoiqu'il semble éloigné de quelques-uns des sentiments que j'ai soutenus ici, et paraisse recourir quelquefois à un pouvoir despotique, comme si la volonté de Dieu ne suivait pas les règles de la sagesse à l'égard du bien ou du mal, mais décernait arbitrairement qu'une telle ou telle chose doit passer pour bonne ou mauvaise; et comme si même la volonté de la créature, en tant que libre, ne choisissait pas, parce que l'objet lui paraît bon, mais par une détermination purement arbitraire, indépendante de la représentation de l'objet; cet évêque, dis-je, ne laisse pas de dire en d'autres endroits, des choses qui semblent plus favorables à ma doctrine qu'à ce qui y paraît contraire dans la sienne. Il dit

que ce qu'une cause infiniment sage et libre a choisi, est meilleur que ce qu'elle n'a point choisi. N'est-ce pas reconnaître que la bonté est l'objet et la raison de son choix ? Dans ce sens on dira fort bien ici :

Sic placuit superis ; quærere plura nefas.

TROISIEME PARTIE.

241. Nous voilà débarrassés enfin de la cause morale du mal moral : *le mal physique*, c'est-à-dire, les souffrances, les misères, nous embarrasseront moins, étant des suites du mal moral. *Pœna est malum passionis, quod infligitur ob malum actionis*, suivant Grotius. L'on pâtit, parce qu'on a agi; l'on souffre du mal, parce qu'on fait mal :

Nostrorum causa malorum
Nos sumus.

Il est vrai qu'on souffre souvent pour les mauvaises actions d'autrui; mais lorsqu'on n'a point de part au crime, l'on doit tenir pour certain que ces souffrances nous préparent un plus grand bonheur. La question du *mal physique*, c'est-à-dire, de l'origine des souffrances, a des difficultés communes avec celle de l'origine du *mal métaphysique*, dont les monstres et les autres irrégularités apparentes de l'univers fournissent des exemples. Mais il faut juger qu'encore les souffrances et les monstres sont dans l'ordre; et il est bon de considérer, non-seulement qu'il valait mieux admettre ces défauts et ces monstres, que de violer les lois générales, comme raisonne quelquefois le R. P. Malebranche; mais aussi que ces monstres mêmes sont dans les règles, et se trouvent conformes à des volontés générales, quoique nous ne soyons point capables de démêler cette conformité. C'est comme il y a quelquefois des apparences d'irrégularité dans les mathématiques, qui se terminent enfin dans un grand ordre, quand on a achevé de les approfondir : c'est pourquoi j'ai déjà remarqué ci-dessus, que dans mes principes tous les événements individuels, sans exception, sont des suites des volontés générales.

242. On ne doit point s'étonner que je tâche d'éclaircir ces choses par des comparaisons prises des mathématiques pures, ou tout va dans l'ordre, et où il y a moyen de les démêler par une méditation exacte, qui nous fait jouir, pour ainsi dire, de la vue des idées de Dieu. On peut proposer une suite où *series* de nombres tout à fait irrégulière en apparence, où les nombres croissent et diminuent variablement sans qu'il y paraisse aucun ordre; et cependant celui qui saura la clef du chiffre, et qui entendra l'origine et la construction de cette suite de nombres, pourra donner une règle, laquelle étant bien entendue, fera voir que la *series* est tout à fait régulière, et qu'elle a même de belles propriétés. On le peut rendre encore plus sensible dans les lignes : une ligne peut avoir des tours et des retours, des hauts et des bas, des points de rebroussement et des points d'inflexion, des interruptions, et d'autres variétés, de telle sorte qu'on n'y voie ni rime, ni raison, surtout en ne considérant qu'une partie de la ligne; et cependant il se peut qu'on en puisse donner l'équation et la construction, dans laquelle un géomètre trouverait la raison et la convenance de toutes ces prétendues irrégularités; et voilà comment il faut encore juger de celles des monstres, et d'autres prétendus défauts dans l'univers.

243. C'est dans ce sens qu'on peut employer ce beau mot de saint Bernard (Ep. 276, ad Eugen. III) : *Ordinatissimum est, minus interdum ordinate fieri aliquid :* Il est dans le grand ordre, qu'il y ait quelque petit désordre; et l'on peut même dire que ce petit désordre n'est qu'apparent dans le tout, et il n'est pas même apparent par rapport à la félicité de ceux qui se mettent dans la voie de l'ordre.

244. En parlant des monstres, j'entends encore quantité d'autres défauts apparents. Nous ne connaissons presque que la superficie de notre globe, nous ne pénétrons guère dans son intérieur, au delà de quelques centaines de toises : ce que nous trouvons dans cette écorce du globe paraît l'effet de quelques grands bouleversements. Il semble que ce globe a été un jour en feu, et que les rochers qui font la base de cette écorce

de la terre, sont des scories restées d'une grande fusion; on trouve dans leurs entrailles des productions de métaux et de minéraux, qui ressemblent fort à celles qui viennent de nos fourneaux: et la mer tout entière peut être une espèce d'*oleum per deliquium*, comme l'huile de tartre se fait dans un lieu humide. Car lorsque la surface de la terre s'était refroidie après le grand incendie, l'humidité que le feu avait poussée dans l'air, est retombée sur la terre, en a lavé la surface, et a dissous et imbibé le sel fixe resté dans les cendres, et a rempli enfin cette grande cavité de la surface de notre globe pour faire l'Océan plein d'une eau salée.

245. Mais après le feu, il faut juger que la terre et l'eau n'ont pas moins fait de ravages; peut-être que la croûte formée par le refroidissement, qui avait sous elle de grandes cavités, est tombée, de sorte que nous n'habitons que sur des ruines, comme entre autres M. Thomas Burnet, chapelain du feu roi de la Grande-Bretagne, a fort bien remarqué; et plusieurs déluges et inondations ont laissé des sédiments, dont on trouve des traces et des restes, qui font voir que la mer a été dans les lieux qui en sont les plus éloignés aujourd'hui. Mais ces bouleversements ont enfin cessé, et le globe a pris la forme que nous voyons. Moïse insinue ces grands changements en peu de mots: la séparation de la lumière et des ténèbres indique la fusion causée par le feu; et la séparation de l'humide et du sec marque les effets des inondations. Mais qui ne voit que ces désordres ont servi à mener les choses au point où elles se trouvent présentement, que nous leur devons nos richesses et nos commodités, et que c'est par leur moyen que ce globe est devenu propre à être cultivé par nos soins? Ces désordres sont allés dans l'ordre. Les désordres, vrais ou apparents, que nous voyons de loin, sont les taches du soleil et les comètes: mais nous ne savons pas les usages qu'elles apportent, ni ce qu'il y a de réglé. Il y a eu un temps que les planètes passaient pour des étoiles errantes, maintenant leur mouvement se trouve régulier: peut-être qu'il en est de même des comètes; la postérité le saura.

246. On ne compte point parmi les désordres l'inégalité des conditions, et M. Jaquelot a raison de demander à ceux qui voudraient que tout fût également parfait, pourquoi les rochers ne sont pas couronnés de feuilles et de fleurs; pourquoi les fourmis ne sont pas des paons; Et s'il fallait de l'égalité partout, le pauvre présenterait requête contre le riche, le valet contre le maître. Il ne faut pas que les tuyaux d'un jeu d'orgues soient égaux. M. Bayle dira, qu'il y a de la différence entre une privation du bien, et un désordre; entre un désordre dans les choses inanimées, qui est purement métaphysique, et un désordre dans les créatures raisonnables, qui consiste dans le crime et dans les souffrances. Il a raison de les distinguer, et nous avons raison de les joindre ensemble. Dieu ne néglige point les choses inanimées; elles sont insensibles, mais Dieu est sensible pour elles. Il ne néglige point les animaux; ils n'ont point d'intelligence, mais Dieu en a pour eux. Il se reprocherait le moindre défaut véritable qui serait dans l'univers, quand même il ne serait aperçu de personne.

247. Il semble que M. Bayle n'approuve point que les désordres qui peuvent être dans les choses inanimées, entrent en comparaison avec ceux qui troublent la paix et la félicité des créatures raisonnables; ni qu'on fonde en partie la permission du vice sur le soin d'éviter le dérangement des lois des mouvements. On en pourrait conclure, selon lui (Réponse posthume à M. Jaquelot, p. 183), « que Dieu n'a créé le monde « que pour faire voir sa science infinie de l'archi- « tecture et de la mécanique, sans que son at- « tribut de bon et d'ami de la vertu ait eu « aucune part à la construction de ce grand ou- « vrage. Ce Dieu ne se piquerait que de science; « il aimerait mieux laisser périr tout le genre « humain, que de souffrir que quelques atomes « aillent plus vite ou plus lentement que les lois « générales ne le demandent. » M. Bayle n'aurait point fait cette opposition, s'il avait été informé du système de l'harmonie générale que je conçois, et qui porte que le règne des causes efficientes, et celui des causes finales, sont parallèles entre eux; que Dieu n'a pas moins la qualité du meilleur monarque, que celle du plus grand architecte; que la matière est disposée en sorte que les lois du mouvement servent au meilleur gouvernement des esprits; et qu'il se trouvera par conséquent qu'il a obtenu le plus de bien qu'il est possible, pourvu qu'on compte les biens métaphysiques, physiques et moraux ensemble.

248. Mais (dira M. Bayle) Dieu pouvant détourner une infinité de maux par un petit miracle, pourquoi ne l'employait-il pas? il donne tant de secours extraordinaires aux hommes tombés; mais un petit secours de cette nature donné à Ève empêchait sa chute, et rendait la ten-

tation du serpent inefficace. Nous avons assez satisfait à ces sortes d'objections par cette réponse générale, que Dieu ne devait point faire choix d'un autre univers, puisqu'il en a choisi le meilleur, et n'a employé que les miracles qui y étaient nécessaires. On lui avait répondu que les miracles changent l'ordre naturel de l'univers : il réplique que c'est une illusion, et que le miracle des noces de Cana (par exemple) ne fit point d'autre changement dans l'air de la chambre, sinon qu'au lieu de recevoir dans ses pores quelques corpuscules d'eau, il recevait des corpuscules de vin. Mais il faut considérer que le meilleur plan des choses étant une fois choisi, rien n'y peut être changé.

249. Quant aux *miracles* (dont nous avons déjà dit quelque chose ci-dessus), ils ne sont pas tous peut-être d'une même sorte : il y en a beaucoup apparemment que Dieu procure par le ministère de quelques substances invisibles, telles que les anges, comme le R. P. Mallebranche le tient aussi ; et ces anges ou ces substances agissent selon les lois ordinaires de leur nature, étant jointes à des corps plus subtils et plus vigoureux que ceux que nous pouvons manier. Et de tels miracles ne le sont que comparativement, et par rapport à nous ; comme nos ouvrages passeraient pour miraculeux auprès des animaux, s'ils étaient capables de faire leurs remarques là-dessus. Le changement de l'eau en vin pourrait être un miracle de cette espèce. Mais la création, l'incarnation, et quelques autres actions de Dieu passent toute la force des créatures, et sont véritablement des miracles, ou même des mystères. Cependant si le changement de l'eau en vin à Cana était un miracle du premier rang, Dieu aurait changé par là tout le cours de l'univers, à cause de la connexion des corps ; ou bien il aurait été obligé d'empêcher encore miraculeusement cette connexion, et de faire agir les corps non intéressés dans le miracle, comme s'il n'en était arrivé aucun ; et après le miracle passé, il aurait fallu remettre toutes choses, dans les corps intéressés mêmes, dans l'état où elles seraient venues sans le miracle : après quoi tout serait retourné dans son premier canal. Ainsi ce miracle demandait plus qu'il ne paraît.

250. Pour ce qui est du mal physique des créatures, c'est-à-dire de leurs souffrances, M. Bayle combat fortement ceux qui tâchent de justifier par des raisons particulières la conduite que Dieu a tenue à cet égard. Je mets à part ici les souffrances des animaux, et je vois que M. Bayle insiste principalement sur celles des hommes, peut-être parce qu'il croit que les bêtes n'ont point de sentiment : et c'est par l'injustice qu'il y aurait dans les souffrances des bêtes, que plusieurs cartésiens ont voulu prouver qu'elles ne sont que des machines, *quoniam sub Deo justo nemo innocens miser est :* il est impossible qu'un innocent soit misérable sous un maître tel que Dieu. Le principe est bon, mais je ne crois pas qu'on en puisse inférer que les bêtes n'ont point de sentiment, parce que je crois, qu'à proprement parler, la perception ne suffit pas pour causer la misère, si elle n'est pas accompagnée de réflexion. Il en est de même de la félicité : sans la réflexion, il n'y en a point.

O fortunatos nimium, sua qui bona norint !

L'on ne saurait douter raisonnablement qu'il n'y ait de la douleur dans les animaux ; mais il paraît que leurs plaisirs et leurs douleurs ne sont pas aussi vifs que dans l'homme : car ne faisant point de réflexion, ils ne sont point susceptibles ni du chagrin qui accompagne la douleur, ni de la joie qui accompagne le plaisir. Les hommes sont quelquefois dans un état qui les approche des bêtes, et où ils agissent presque par le seul instinct, et par les seules impressions des expériences sensuelles : et dans cet état leurs plaisirs et leurs douleurs sont fort minces.

251. Mais laissons là les bêtes, et revenons aux créatures raisonnables. C'est par rapport à elles que M. Bayle agite cette question, s'il y a plus de mal physique que de bien physique, dans le monde ? Rép. aux questions d'un provinc., ch. 75, tom. 2. Pour la bien décider, il faut expliquer en quoi ces biens et ces maux consistent. Nous convenons que le mal physique n'est autre chose que le déplaisir ; et je comprends là-dessous la douleur, le chagrin, et toute autre sorte d'incommodité. Mais le bien physique consiste-t-il uniquement dans le plaisir ? M. Bayle paraît être dans ce sentiment ; mais je suis d'opinion qu'il consiste encore dans un état moyen, tel que celui de la santé. L'on est assez bien, quand on n'a point de mal : c'est un degré de la sagesse, de n'avoir rien de la folie :

Sapientia prima est,
Stultitia caruisse.

C'est comme on est fort louable, quand on ne saurait être blâmé avec justice :

Si non culpabor, sat mihi laudis erit.

Et sur ce pied-là, tous les sentiments qui ne nous déplaisent pas, tous les exercices de nos forces qui ne nous incommodent point, et dont l'empêchement nous incommoderait, sont des biens physiques, lors même qu'ils ne nous causent aucun plaisir; car leur privation est un mal physique. Aussi ne nous apercevons-nous du bien de la santé, et d'autres biens semblables, que lorsque nous en sommes privés. Et sur ce pied-là j'oserais soutenir que même en cette vie les biens surpassent les maux, que nos commodités surpassent nos incommodités, et que M. Descartes a eu raison d'écrire (tom. 1, lettre 9), « que la « raison naturelle nous apprend que nous avons « plus de biens que de maux en cette vie. »

252. Il faut ajouter que l'usage trop fréquent, et la grandeur des plaisirs, serait un très-grand mal. Il y en a qu'Hippocrate a comparés avec le haut mal, et Scioppius ne fit que semblant sans doute de porter envie aux passereaux, pour badiner agréablement dans un ouvrage savant, mais plus que badin. Les viandes de haut goût font tort à la santé, et diminuent la délicatesse d'un sentiment exquis; et généralement les plaisirs corporels sont une espèce de dépense en esprits, quoiqu'ils soient mieux réparés dans les uns que dans les autres.

253. Cependant, pour prouver que le mal surpasse le bien, on cite M. de la Mothe le Vayer (Lettre 734), qui n'eût point voulu revenir au monde, s'il eût fallu qu'il jouât le même rôle que la Providence lui avait déjà imposé. Mais j'ai déjà dit que je crois qu'on accepterait la proposition de celui qui pourrait renouer le fil de la Parque, si on nous promettait un nouveau rôle, quoiqu'il ne dût pas être meilleur que le premier. Ainsi, de ce que M. de la Mothe le Vayer a dit, il ne s'ensuit point qu'il n'eût point voulu du rôle qu'il avait déjà joué, s'il eût été nouveau, comme il semble que M. Bayle le prend.

254. Les plaisirs de l'esprit sont les plus purs et les plus utiles pour faire durer la joie. Cardan, déjà vieillard, était si content de son état, qu'il protesta avec serment qu'il ne le changerait pas avec celui d'un jeune homme des plus riches, mais ignorant. M. de la Mothe le Vayer le rapporte lui-même, sans le critiquer. Il paraît que le savoir a des charmes qui ne sauraient être conçus par ceux qui ne les ont point goûtés. Je n'entends pas un simple savoir des faits, sans celui des raisons, mais tel que celui de Cardan, qui était effectivement un grand homme avec tous ses défauts, et aurait été incomparable sans ces défauts.

Felix, qui potuit rerum cognoscere causas!
Ille metus omnes et inexorabile fatum
Subjecit pedibus.

Ce n'est pas peu de chose d'être content de Dieu et de l'univers; de ne point craindre ce qui nous est destiné, ni de se plaindre de ce qui nous arrive. La connaissance des vrais principes nous donne cet avantage, tout autre que celui que les stoïciens et les épicuriens tiraient de leur philosophie. Il y a autant de différence entre la véritable morale et la leur, qu'il y en a entre la joie et la patience: car leur tranquillité n'était fondée que sur la nécessité; la nôtre le doit être sur la perfection et sur la beauté des choses, sur notre propre félicité.

255. Mais que dirons-nous des douleurs corporelles? ne peuvent-elles pas être assez aigres pour interrompre cette tranquillité du sage? Aristote en demeure d'accord: les stoïciens étaient d'un autre sentiment, et même les épicuriens. M. Descartes a renouvelé celui de ces philosophes: il dit dans la Lettre qu'on vient de citer, « que même parmi les plus tristes acci« dents et les plus pressantes douleurs, on y peut « toujours être content, pourvu qu'on sache user « de la raison. » M. Bayle dit là-dessus (Rép. au prov., t. 3, ch. 157, pag. 991), « que c'est ne « rien dire, que c'est nous marquer un remède « dont presque personne ne sait la préparation. » Je tiens que la chose n'est point impossible, et que les hommes y pourraient parvenir à force de méditation et d'exercice. Car sans parler des vrais martyrs, et de ceux qui ont été assistés extraordinairement d'en haut, il y en a eu de faux qui les ont imités; et cet esclave espagnol qui tua le gouverneur carthaginois, pour venger son maître, et qui en témoigna beaucoup de joie dans les plus grands tourments, peut faire honte aux philosophes. Pourquoi n'irait-on pas aussi loin que lui? On peut dire d'un avantage, comme d'un désavantage:

Cuivis potest accidere, quod cuiquam potest.

256. Mais encore aujourd'hui des nations entières, comme les Hurons, les Iroquois, les Galibis, et autres peuples de l'Amérique, nous font une grande leçon là-dessus: l'on ne saurait lire sans étonnement, avec quelle intrépidité et presque insensibilité ils bravent leurs ennemis qui les rôtissent à petit feu, et les mangent par

tranches. Si de telles gens pouvaient garder les avantages du corps et du cœur, et les joindre à nos connaissances, ils nous passeraient de toutes les manières :

Extat ut in mediis turris aprica casis.

Ils seraient par rapport à nous, ce qu'un géant est à un nain, une montagne à une colline :

Quantus Eryx, et quantus Athos, gaudetque nivali
Vertice se attollens pater Apenninus ad auras.

257. Tout ce qu'une merveilleuse vigueur de corps et d'esprit fait dans ces sauvages entêtés d'un point d'honneur des plus singuliers, pourrait être acquis parmi nous par l'éducation, par des mortifications bien assaisonnées, par une joie dominante fondée en raisons, par un grand exercice à conserver une certaine présence d'esprit au milieu des distractions et des impressions les plus capables de le troubler. On raconte quelque chose d'approchant des anciens Assassins, sujets et élèves du Vieux, ou plutôt Seigneur (*Senior*) de la montagne. Une telle école (mais pour un meilleur but) serait bonne pour les missionnaires qui voudraient rentrer dans le Japon. Les gymnosophistes des anciens Indiens avaient peut-être quelque chose d'approchant; et ce Calanus, qui donna au grand Alexandre le spectacle de se faire brûler tout vif, avait sans doute été encouragé par de grands exemples de ses maîtres, et exercé par de grandes souffrances à ne point redouter la douleur. Les femmes de ces mêmes Indiens, qui demandent encore aujourd'hui d'être brûlées avec les corps de leurs maris, semblent tenir encore quelque chose du courage de ces anciens philosophes de leur pays. Je ne m'attends pas qu'on fonde si tôt un ordre religieux, dont le but soit d'élever l'homme à ce haut point de perfection : de telles gens seraient trop au-dessus des autres, et trop formidables aux puissances. Comme il est rare qu'on soit exposé aux extrémités où l'on aurait besoin d'une si grande force d'esprit, on ne s'avisera guère d'en faire provision aux dépens de nos commodités ordinaires, quoiqu'on y gagnerait incomparablement plus qu'on n'y perdrait.

258. Cependant cela même est une preuve que le bien surpasse déjà le mal, puisqu'on n'a pas besoin de ce grand remède. Euripide l'a dit aussi :

Πλείω τὰ χρηστὰ τῶν κακῶν εἶναι βροτοῖς.

Mala nostra longe judico vinci a bonis.

Homère et plusieurs autres poëtes étaient d'un autre sentiment, et le vulgaire est du leur. Cela vient de ce que le mal excite plutôt notre attention que le bien : mais cette même raison confirme que le mal est plus rare. Il ne faut donc pas ajouter foi aux expressions chagrines de Pline, qui fait passer la nature pour une marâtre, et qui prétend que l'homme est la plus misérable et la plus vaine de toutes les créatures. Ces deux épithètes ne s'accordent point : on n'est pas assez misérable, quand on est plein de soi-même. Il est vrai que les hommes ne méprisent que trop la nature humaine; apparemment parce qu'ils ne voient point d'autres créatures capables d'exciter leur émulation; mais ils ne s'estiment que trop, et ne se contentent que trop facilement en particulier. Je suis donc pour Méric Casaubon, qui dans ses notes sur le Xénophane de Diogène Laërce loue fort les beaux sentiments d'Euripide, jusqu'à lui attribuer d'avoir dit des choses, *quæ spirant* θεόπνευστον *pectus*. Sénèque (lib. 4, c. 5, de Benefic.) parle éloquemment des biens dont la nature nous a comblés. M. Bayle, dans son Dictionnaire, article Xénophane, y oppose plusieurs autorités, et entre autres celle du poëte Diphilus dans les Collections de Stobée, dont le grec pourrait être exprimé ainsi en latin :

Fortuna cyathis bibere nos datis jubens,
Infundit uno terna pro bono mala.

259. M. Bayle croit que s'il ne s'agissait que du mal de coulpe, ou du mal moral des hommes, le procès serait bientôt terminé à l'avantage de Pline, et qu'Euripide perdrait sa cause. En cela je ne m'y oppose pas; nos vices surpassent sans doute nos vertus, et c'est l'effet du péché originel. Il est pourtant vrai qu'encore là-dessus le vulgaire outre les choses, et que même quelques théologiens abaissent si fort l'homme, qu'ils font tort à la providence de l'auteur de l'homme. C'est pourquoi je ne suis pas pour ceux qui ont cru faire beaucoup d'honneur à notre religion, en disant que les vertus des païens n'étaient que *splendida peccata*, des vices éclatants. C'est une saillie de saint Augustin, qui n'a point de fondement dans la sainte Écriture, et qui choque la raison. Mais il ne s'agit ici que du bien et du mal physique, et il faut comparer particulièrement les prospérités et les adversités de cette vie. M. Bayle voudrait presque écarter la considération de la santé; il la compare aux corps raréfiés, qui ne se font guère sentir, comme l'air, par exemple; mais

il compare la douleur aux corps qui ont beaucoup de densité, et qui pèsent beaucoup en peu de volume. Mais la douleur même fait connaître l'importance de la santé, lorsque nous en sommes privés. J'ai déjà remarqué que trop de plaisirs corporels seraient un vrai mal, et la chose ne doit pas être autrement; il importe trop que l'esprit soit libre. Lactance (Divin. Instit., lib. 3, cap. 18) avait dit que les hommes sont si délicats, qu'ils se plaignent du moindre mal, comme s'il absorbait tous les biens dont ils ont joui. M. Bayle dit là-dessus, qu'il suffit que les hommes sont de ce sentiment, pour juger qu'ils sont mal, puisque c'est le sentiment qui fait la mesure du bien ou du mal. Mais je réponds que le présent sentiment n'est rien moins que la véritable mesure du bien et du mal passé et futur. Je lui accorde qu'on est mal, pendant qu'on fait ces réflexions chagrines; mais cela n'empêche point qu'on n'ait été bien auparavant, et que, tout compté et tout rabattu, le bien ne surpasse le mal.

260. Je ne m'étonne pas que les païens, peu contents de leurs dieux, se soient plaints de Prométhée et d'Épiméthée, de ce qu'ils avaient forgé un aussi faible animal que l'homme; et qu'ils aient applaudi à la fable du vieux Silène, nourricier de Bacchus, qui fut pris par le roi Midas, et pour le prix de sa délivrance lui enseigna cette prétendue belle sentence: que le premier et le plus grand des biens était de ne point naître, et le second, de sortir promptement de cette vie. (Cic. Tuscul., lib. 1.) Platon a cru que les âmes avaient été dans un état plus heureux, et plusieurs des anciens, et Cicéron entre autres dans sa Consolation (au rapport de Lactance), ont cru que pour leurs péchés elles ont été confinées dans les corps, comme dans une prison. Ils rendaient par là une raison de nos maux, et confirmaient leurs préjugés contre la vie humaine : il n'y a point de belle prison. Mais outre que même, selon ces mêmes païens, les maux de cette vie seraient contre-balancés et surpassés par les biens des vies passées et futures, j'ose dire qu'en examinant les choses sans prévention, nous trouverons que, l'un portant l'autre, la vie humaine est passable ordinairement; et y joignant les motifs de la religion, nous serons contents de l'ordre que Dieu y a mis. Et pour mieux juger de nos biens, et de nos maux, il sera bon de lire Cardan *de utilitate ex adversis capienda*, et Novarini *de occultis Dei beneficiis*.

261. M. Bayle s'étend sur les malheurs des grands, qui passent pour les plus heureux : l'usage continuel du beau côté de leur condition les rend insensibles au bien, mais très-sensibles au mal. Quelqu'un dira : Tant pis pour eux; s'ils ne savent pas jouir des avantages de la nature et de la fortune, est-ce la faute de l'une ou de l'autre? Il y a cependant des grands plus sages, qui savent mettre à profit les faveurs que Dieu leur a faites, qui se consolent facilement de leurs malheurs, et qui tirent même de l'avantage de leurs propres fautes. M. Bayle n'y prend point garde : et il aime mieux écouter Pline, qui croit qu'Auguste, prince des plus favorisés de la fortune, a senti pour le moins autant de mal que de J'avoue qu'il a trouvé de grands sujets de chagrin dans sa famille, et que le remords d'avoir opprimé la république, l'a peut-être tourmenté : mais je crois qu'il a été trop sage pour s'affliger du premier, et que Mécénas lui a fait concevoir apparemment, que Rome avait besoin d'un maître. Si Auguste n'avait point été converti sur ce point, Virgile n'aurait jamais dit d'un damné :

Vendidit hic auro patriam, Dominumque potentem
Imposuit, fixit leges pretio atque refixit.

Auguste aurait cru que lui et César étaient désignés par ces vers, qui parlent d'un maître donné à un État libre. Mais il y a de l'apparence qu'il en faisait aussi peu d'application à son règne, qu'il regardait comme compatible avec la liberté, et comme un remède nécessaire des maux publics, que les princes d'aujourd'hui s'appliquent ce qui se dit des rois blâmés dans le Télémaque de Monsieur de Cambray. Chacun croit être dans le bon droit. Tacite, auteur désintéressé, fait l'apologie d'Auguste en deux mots au commencement de ses Annales. Mais Auguste a pu mieux que personne juger de son bonheur : il paraît être mort content, par une raison qui prouve qu'il était content de sa vie; car en mourant il dit un vers grec à ses amis, qui signifie autant que ce *Plaudite* qu'on avait coutume de dire à l'issue d'une pièce de théâtre bien jouée. Suétone le rapporte :

Δότε κρότον καὶ πάντες ὑμεῖς μετὰ χαρᾶς κτυπήσατε.

262. Mais quand même il serait échu plus de mal que de bien au genre humain, il suffit par rapport à Dieu, qu'il y a incomparablement plus de bien que de mal dans l'univers. Le rabbin Maimonide (dont on ne reconnaît pas assez le

mérite, en disant qu'il est le premier des rabbins qui ait cessé de dire des sottises) a aussi fort bien jugé de cette question de la prévalence du bien sur le mal dans le monde. Voici ce qu'il dit dans son *Doctor perplexorum* (p. 3, cap. 12): « Il s'élève souvent des pensées dans les âmes « des personnes mal instruites, qui les font croire « qu'il y a plus de mal que de bien dans le « monde : et l'on trouve souvent dans les poésies « et dans les chansons des païens, que c'est « comme un miracle quand il arrive quelque « chose de bon, au lieu que les maux sont ordinaires et continuels. Cette erreur ne s'est pas « seulement emparée du vulgaire, ceux mêmes « qui veulent passer pour sages ont donné là-dedans. Et un auteur célèbre nommé *Alrasi*, « dans son Sepher Elohuth, ou Théosophie, y a « mis, entre beaucoup d'autres absurdités, qu'il y « a plus de maux que de biens, et qu'il se trouverait, en comparant les récréations et les « plaisirs dont l'homme jouit en temps de tranquillité, avec les douleurs, les tourments, les « troubles, les défauts, les soucis, les chagrins « et les afflictions, dont il est accablé, que notre « vie est un grand mal, et une véritable peine « qui nous est infligée pour nous punir. » Maimonide ajoute, que la cause de leur erreur extravagante est, qu'ils s'imaginent que la nature n'a été faite que pour eux, et qu'ils comptent pour rien ce qui est distinct de leur personne; d'où ils infèrent que quand il arrive quelque chose contre leur gré, tout va mal dans l'univers.

263. M. Bayle dit que cette remarque de Maimonide ne va point au but, parce que la question est, si parmi les hommes le mal surpasse le bien. Mais considérant les paroles du rabbin, je trouve que la question qu'il forme est générale, et qu'il a voulu réfuter ceux qui la décident par une raison particulière, tirée des maux du genre humain, comme si tout était fait pour l'homme : et il y a de l'apparence que l'auteur qu'il réfute a aussi parlé du bien et du mal en général. Maimonide a raison de dire, que si l'on considérait la petitesse de l'homme par rapport à l'univers, on comprendrait avec évidence, que la supériorité du mal, quand il se trouverait parmi les hommes, ne doit pas avoir lieu pour cela parmi les anges, ni parmi les corps célestes, ni parmi les éléments et les mixtes inanimés, ni parmi plusieurs espèces d'animaux. J'ai montré ailleurs, qu'en supposant que le nombre des damnés surpasse celui des sauvés (supposition qui n'est pourtant pas absolument certaine), on pourrait accorder qu'il y a plus de mal que de bien par rapport au genre humain qui nous est connu. Mais j'ai donné à considérer, que cela n'empêche point qu'il n'y ait incomparablement plus de bien que de mal moral et physique dans les créatures raisonnables en général, et que la cité de Dieu, qui comprend toutes ces créatures, ne soit le plus parfait État : comme en considérant le bien et le mal métaphysique, qui se trouve dans toutes les substances, soit douées, soit destituées d'intelligence, et qui pris dans cette latitude comprendrait le bien physique et le bien moral, il faut dire que l'univers, tel qu'il est actuellement, doit être le meilleur de tous les systèmes.

264. Au reste, M. Bayle ne veut point qu'on fasse entrer notre faute en ligne de compte, lorsqu'on parle de nos souffrances. Il a raison, quand il s'agit simplement d'estimer ces souffrances; mais il n'en est pas de même quand on demande s'il faut les attribuer à Dieu, ce qui est principalement le sujet des difficultés de M. Bayle, quand il oppose la raison ou l'expérience à la religion. Je sais qu'il a coutume de dire qu'il ne sert de rien de recourir à notre franc arbitre, puisque ses objections tendent encore à prouver que l'abus du franc arbitre ne doit pas moins être mis sur le compte de Dieu, qui l'a permis, et qui y a concouru; et il débite comme une maxime, que pour une difficulté de plus ou de moins, on ne doit pas abandonner un système. C'est ce qu'il avance particulièrement en faveur des méthodes des rigides et du dogme des supralapsaires. Car il s'imagine qu'on se peut tenir à leur sentiment, quoiqu'il laisse toutes les difficultés en leur entier, parce que les autres systèmes, quoiqu'ils en font cesser quelques-unes, ne peuvent pas les résoudre toutes. Je tiens que le véritable système que j'ai expliqué, satisfait à tout : cependant quand cela ne serait point, j'avoue que je ne saurais goûter cette maxime de M. Bayle, et je préférerais un système qui lèverait une grande partie des difficultés, à celui qui ne satisferait à rien. Et la considération de la méchanceté des hommes, qui leur attire presque tous leurs malheurs, fait voir au moins qu'ils n'ont aucun droit de se plaindre. Il n'y a point de justice qui doive se mettre en peine de l'origine de la malice d'un scélérat, quand il n'est question que de le punir : autre chose est, quand il s'agit de l'empêcher. L'on sait bien que le naturel, l'éducation, la conversation, et sou-

vent même le hasard, y ont beaucoup de part; en est-il moins punissable?

265. J'avoue qu'il reste encore une autre difficulté: car si Dieu n'est point obligé de rendre raison aux méchants de leur méchanceté, il semble qu'il se doit à soi-même, et à ceux qui l'honorent et qui l'aiment, la justification de son procédé à l'égard de la permission du vice et du crime. Mais Dieu y a déjà satisfait autant qu'il en est besoin ici-bas; et en nous donnant la lumière de la raison, il nous a fourni de quoi satisfaire à toutes les difficultés. J'espère de l'avoir montré dans ce discours, et d'avoir éclairci la chose dans la partie précédente de ces Essais, presque autant qu'il se peut faire par des raisons générales. Après cela, la permission du péché étant justifiée, les autres maux qui en sont une suite ne reçoivent plus aucune difficulté; et nous sommes en droit de nous borner ici au mal de coulpe, pour rendre raison du mal de peine, comme fait la sainte Écriture, et comme font presque tous les Pères de l'Église, et les prédicateurs. Et afin que l'on ne dise pas que cela n'est bon que *per la predica*, il suffit de considérer qu'après les solutions que nous avons données, rien ne doit paraître plus juste ni plus exact que cette méthode. Car Dieu ayant trouvé déjà parmi les choses possibles, avant ses décrets actuels, l'homme abusant de sa liberté, et se procurant son malheur, n'a pu se dispenser de l'admettre à l'existence, parce que le meilleur plan général le demandait; de sorte qu'on n'aura plus besoin de dire avec M. Jurieu, qu'il faut dogmatiser comme saint Augustin, et prêcher comme Pélage.

266. Cette methode de dériver le mal de peine du mal de coulpe, qui ne saurait être blâmée, sert surtout pour rendre raison du plus grand mal physique, qui est la damnation. Ernest Sonerus, autrefois professeur en philosophie à Altorf (université établie dans le pays de la république de Nuremberg), qui passait pour un excellent aristotélicien, mais qui a été reconnu enfin socinien caché, avait fait un petit discours intitulé, *Démonstration contre l'éternité des peines*. Elle était fondée sur ce principe assez rebattu, qu'il n'y a point de proportion entre une peine infinie et une coulpe finie. On me la communiqua, imprimée (ce semblait) en Hollande; et je répondis qu'il y avait une considération à faire, qui était échappée à feu M. Sonerus: c'était qu'il suffisait de dire que la durée de la coulpe causait la durée de la peine; que les damnés demeurant méchants, ils ne pouvaient être tirés de leur misère, et qu'ainsi on n'avait point besoin, pour justifier la continuation de leurs souffrances, de supposer que le péché est devenu d'une valeur infinie, par l'objet infini offensé, qui est Dieu; thèse que je n'avais pas assez examinée pour en prononcer. Je sais que l'opinion commune des scolastiques, après le maître des sentences, est, que dans l'autre vie il n'y a ni mérite ni démérite; mais je ne crois pas qu'elle puisse passer pour un article de foi, lorsqu'on la prend à la rigueur. M. Fechtius, théologien célèbre à Rostock, l'a fort bien réfutée dans son livre de l'État des damnés. Elle est très-fausse, dit-il, § 59. Dieu ne saurait changer sa nature: la justice lui est essentielle; la mort a fermé la porte de la grâce, et non pas celle de la justice.

267. J'ai remarqué que plusieurs habiles théologiens ont rendu raison de la durée des peines des damnés, comme je viens de faire. Jean Gerhard, théologien célèbre de la confession d'Augsbourg (*in locis theol., loco de Inferno*, § 60), allègue entre autres arguments, que les damnés ont toujours une mauvaise volonté, et manquent de la grâce qui la pourrait rendre bonne. Zacharias Ursinus, théologien de Heidelberg, ayant formé cette question, dans son Traité *de Fide*, pourquoi le péché mérite une peine éternelle, après avoir allégué la raison vulgaire, que l'offensé est infini, allègue aussi cette seconde raison, *quòd non cessante peccato non potest cessare pœna*. Et le Père Drexelius, jésuite, dit, dans son livre intitulé, *Nicetas*, ou *l'Incontinence triomphée* (liv. 2, ch. 11, § 9): « Nec « mirum damnatos semper torqueri, continuè « blasphemant, et sic quasi semper peccant, sem« per ergo plectuntur. » Il rapporte et approuve la même raison dans son ouvrage de l'Éternité, (liv. 2, ch. 15) en disant: « Sunt qui dicant, « nec displicet responsum: scelerati in locis « infernis semper peccant, ideò semper puniun« tur. » Et il donne à connaître par là que ce sentiment est assez ordinaire aux docteurs de l'Église romaine. Il est vrai qu'il allègue encore une raison plus subtile, prise du pape Grégoire le Grand (lib. 4, Dial., ch. 44), que les damnés sont punis éternellement, parce que Dieu a prévu par une espèce de science moyenne qu'ils auraient toujours péché s'ils avaient toujours vécu sur la terre. Mais c'est une hypothèse où il y a bien à dire. M. Fecht allègue encore plusieurs célèbres théologiens protestants pour le sentiment de M. Gerhard, quoiqu'il en

rapporte aussi qui sont d'une autre opinion.

268. M. Bayle même en divers endroits m'a fourni des passages de deux habiles théologiens de son parti, qui se rapportent assez à ce que je viens de dire. M. Jurieu, dans son livre de l'Unité de l'Église, opposé à celui que M. Nicole avait fait sur le même sujet, juge (p. 379) « que « la raison nous dit qu'une créature qui ne peut « cesser d'être criminelle, ne peut aussi cesser « d'être misérable. » M. Jaquelot, dans son livre de la Foi et de la Raison, p. 220, croit « que les damnés doivent subsister éternellement « privés de la gloire des bienheureux, et que « cette privation pourrait bien être l'origine et « la cause de toutes leurs peines, par les ré- « flexions que ces malheureuses créatures feront « sur leurs crimes qui les auront privées d'un « bonheur éternel. On sait quels cuisants re- « grets, quelle peine l'envie cause à ceux qui « se voient privés d'un bien, d'un bonheur con- « sidérable qu'on leur avait offert, et qu'ils ont « rejeté, surtout lorsqu'ils en voient d'autres qui « en sont revêtus. » Ce tour est un peu différent de celui de M. Jurieu, mais ils conviennent tous deux dans ce sentiment, que les damnés sont eux-mêmes la cause de la continuation de leurs tourments. L'origéniste de M. le Clerc ne s'en éloigne pas entièrement, lorsqu'il dit dans la Bibliothèque choisie (t. 7, p. 341): « Dieu, « qui a prévu que l'homme tomberait, ne le « damne pas pour cela, mais seulement parce « que pouvant se relever, il ne se relève pas, « c'est-à-dire, qu'il conserve librement ses mau- « vaises habitudes jusqu'à la fin de la vie. » S'il pousse ce raisonnement au delà de la vie, il attribuera la continuation des peines des méchants à la continuation de leur coulpe.

269. M. Bayle dit (Rép. au prov., ch. 175, pag. 1188) « que ce dogme de l'origéniste est « hérétique, en ce qu'il enseigne que la dam- « nation n'est pas simplement fondée sur le pé- « ché, mais sur l'impénitence volontaire: » mais cette impénitence volontaire n'est-elle pas une continuation du péché? Je ne voudrais pourtant pas dire simplement que c'est parce que l'homme pouvant se relever, ne se relève pas, et j'ajouterais que c'est parce que l'homme ne s'aide pas du secours de la grâce pour se relever. Mais après cette vie, quoiqu'on suppose que ce secours cesse, il y a toujours dans l'homme qui pèche, lors même qu'il est damné, une liberté qui le rend coupable, et une puissance, mais éloignée, de se relever, quoiqu'elle ne vienne jamais à l'acte. Et rien n'empêche qu'on ne puisse dire que ce degré de liberté, exempt de la nécessité, mais non exempt de la certitude, reste dans les damnés aussi bien que dans les bienheureux. Outre que les damnés n'ont point besoin d'un secours dont on a besoin dans cette vie, car ils ne savent que trop ce qu'il faut croire ici.

270. L'illustre prélat de l'Église anglicane, qui a publié depuis peu un livre de l'origine du mal, sur lequel M. Bayle a fait des remarques dans le second tome de sa Réponse aux questions d'un provincial, parle fort ingénieusement des peines des damnés. On représente le sentiment de ce prélat (après l'auteur des Nouvelles de la république des lettres, juin 1703) comme s'il faisait « des damnés tout autant de fous « qui sentiront vivement leurs misères, mais qui « s'applaudiront pourtant de leur conduite, et « qui aimeront mieux être, et être ce qu'ils sont, « que de ne point être du tout. Ils aimeront leur « état, tout malheureux qu'il sera, comme les « gens en colere, les amoureux, les ambitieux, « les envieux se plaisent dans les choses mêmes « qui ne font qu'accroître leur misère. On ajoute « que les impies auront tellement accoutumé leur « esprit aux faux jugements, qu'ils n'en feront « plus désormais d'autres, et passant perpétuel- « lement d'une erreur dans une autre, ils ne « pourront s'empêcher de désirer perpétuellement « des choses dont ils ne pourront jouir, et dont « la privation les jettera dans des désespoirs in- « concevables, sans que l'expérience les puisse « jamais rendre plus sages pour l'avenir, parce « que par leur propre faute ils auront entière- « ment corrompu leur entendement, et l'auront « rendu incapable de juger sainement d'aucune « chose. »

271. Les anciens ont déjà conçu que le diable demeure éloigné de Dieu volontairement au milieu de ses tourments, et qu'il ne voudrait point se racheter par une soumission. Ils ont feint qu'un anachorète étant en vision, tira parole de Dieu, qu'il recevrait en grâce le prince des mauvais anges, s'il voulait reconnaître sa faute; mais que le diable rebuta ce médiateur d'une étrange manière. Au moins les théologiens conviennent ordinairement que les diables et les damnés haïssent Dieu et le blasphèment; et un tel état ne peut manquer d'être suivi de la continuation de la misère. On peut lire sur cela le savant traité de M. Fechtius de l'État des damnés.

272. Il y a eu des temps qu'on a cru qu'il

n'était pas impossible qu'un damné fût délivré. Le conte qu'on a fait du pape Grégoire le Grand est connu, comme si par ses prières il avait tiré de l'enfer l'âme de l'empereur Trajan, dont la bonté était si célèbre, qu'on souhaitait aux nouveaux empereurs de surpasser Auguste en bonheur et Trajan en bonté. C'est ce qui attira au dernier la pitié du saint pape : Dieu déféra à ses prières, dit-on, mais il lui défendit d'en faire de semblables à l'avenir. Selon cette fable, les prières de saint Grégoire avaient la force des remèdes d'Esculape, qui fit revenir Hippolyte des enfers ; et s'il avait continué de faire de telles prières, Dieu s'en serait courroucé, comme Jupiter chez Virgile :

At Pater omnipotens aliquem indignatus ab umbris
Mortalem infernis ad lumina surgere vitæ,
Ipse repertorem medicinæ talis et artis
Fulmine Phœbigenam Stygias detrusit ad undas.

Godescalc, moine du neuvième siècle, qui a brouillé ensemble les théologiens de son temps, et même ceux du nôtre, voulait que les réprouvés devaient prier Dieu de rendre leurs peines plus supportables ; mais on n'a jamais droit de se croire réprouvé, tant qu'on vit. Le passage *de la messe des morts* est plus raisonnable, il demande la diminution des peines des damnés ; et, suivant l'hypothèse que nous venons d'exposer, il faudrait leur souhaiter *meliorem mentem*. Origène s'étant servi du passage du psaume LXXVII, verset 10, *Dieu n'oubliera pas d'avoir pitié, et ne supprimera pas toutes ses miséricordes dans sa colère ;* saint Augustin répond (Enchirid., c. 112) qu'il se peut que les peines des damnés durent éternellement, et qu'elles soient pourtant mitigées. Si le texte allait à cela, la diminution irait à l'infini, quant à la durée ; et néanmoins elle aurait un *non plus ultra*, quant à la grandeur de la diminution ; comme il y a des figures asymptotes dans la géométrie, où une longueur infinie ne fait qu'un espace fini. Si la parabole du mauvais riche représentait l'état d'un véritable damné, les hypothèses qui les font si fous et si méchants n'auraient point de lieu. Mais la charité qu'elle lui attribue pour ses frères ne paraît point convenir à ce degré de méchanceté qu'on donne aux damnés. Saint Grégoire le Grand (IX. Mor. 39) croit qu'il avait peur que leur damnation n'augmentât la sienne : mais cette crainte n'est pas assez conforme au naturel d'un méchant achevé. Bonaventure, sur le maître des sentences, dit que le mauvais riche aurait souhaité de voir damner tout le monde ; mais puisque cela ne devait point arriver, il souhaitait plutôt le salut de ses frères que celui des autres. Il n'y a pas trop de solidité dans cette réponse. Au contraire, la mission du Lazare qu'il souhaitait, aurait servi à sauver beaucoup de monde ; et celui qui se plaît tant à la damnation d'autrui, qu'il souhaite celle de tout le monde, souhaitera peut-être celle des uns plus que celle des autres ; mais, absolument parlant, il n'aura point de penchant à faire sauver quelqu'un. Quoi qu'il en soit, il faut avouer que tout ce détail est problématique, Dieu nous ayant révélé ce qu'il faut pour craindre le plus grand des malheurs, et non pas ce qu'il faut pour l'entendre.

273. Or, puisqu'il est permis désormais de recourir à l'abus du libre arbitre, et à la mauvaise volonté, pour rendre raison des autres maux, depuis que la permission divine de cet abus est justifiée d'une manière assez évidente, le système ordinaire des théologiens se trouve justifié en même temps. Et c'est à présent que nous pouvons chercher sûrement l'origine du mal dans la liberté des créatures. La première méchanceté nous est connue, c'est celle du diable et de ses anges : le diable pèche dès le commencement, et le fils de Dieu est apparu afin de défaire les œuvres du diable : 1, Jean III, 8. Le diable est le père de la méchanceté, meurtrier dès le commencement, et n'a point persévéré dans la vérité : Jean VIII, 44. Et pour cela Dieu n'a point épargné les anges qui ont péché ; mais les ayant abîmés avec des chaînes d'obscurité, il les a livrés pour être réservés pour le jugement : 2, Pierre II, 4. Il a réservé sous l'obscurité en des liens *éternels* (c'est-à-dire durables), jusqu'au jugement du grand jour, les anges qui n'ont point gardé leur origine (ou leur dignité), mais ont quitté leur propre demeure : Jud., V, 6. D'où il est aisé de remarquer qu'une de ces deux lettres doit avoir été vue par l'auteur de l'autre.

274. Il semble que l'auteur de l'Apocalypse a voulu éclaircir ce que les autres écrivains canoniques avaient laissé dans l'obscurité : il nous fait la narration d'une bataille qui se donna dans le ciel. Michael et ses anges combattaient contre le dragon, et le dragon combattait lui et ses anges. Mais ils ne furent pas les plus forts, et leur place ne fut plus trouvée dans le ciel. Et le grand dragon, le serpent ancien, appelé Diable et Satan, qui séduit tout le monde, fut jeté en terre, et ses anges furent jetés avec

lui : Apoc. XII, 7, 8, 9. Car quoiqu'on mette cette narration après la fuite de la femme dans le désert, et qu'on ait voulu indiquer par là quelque révolution favorable à l'Église, il paraît que le dessein de l'auteur a été de marquer en même temps et l'ancienne chute du premier ennemi, et une chute nouvelle d'un ennemi nouveau. Le mensonge ou la méchanceté vient de ce qui est propre au diable, ἐκ τῶν ἰδίων, de sa volonté, parce qu'il était écrit dans le livre des vérités éternelles, qui contient encore les possibles avant tout décret de Dieu, que cette créature se tournerait librement au mal, si elle était créée. Il en est de même d'Ève et d'Adam ; ils ont péché librement, quoique le diable les ait séduits. Dieu livre les méchants à un sens réprouvé, Rom. I, 28, en les abandonnant à eux-mêmes, et en leur refusant une grâce qu'il ne leur doit pas, et même qu'il doit leur refuser.

275. Il est dit dans l'Écriture que Dieu endurcit, Exod. IV, 21, et VII, 3, Es. LXIII, 17 ; que Dieu envoie un esprit de mensonge, 1 Reg., XXII, 23, une efficace d'erreur pour croire au mensonge, 2 Thess. II, 11 ; qu'il a déçu le prophète, Ezech., XIV, 9 ; qu'il a commandé à Semeï de maudire, 2 Sam., XVI, 10 ; que les enfants d'Éli ne voulurent point écouter la voix de leur père, parce que Dieu les voulait faire mourir, 1 Sam., II, 25 ; que Dieu a ôté son bien à Job, quoique cela ait été fait par la malice des brigands, Job, I, 21 ; qu'il a suscité Pharaon, pour montrer en lui sa puissance, Exode, IX, 16, Rom., IX, 17 ; qu'il est comme un potier qui fait un vaisseau à déshonneur, Rom., IX, 21 ; qu'il cache la vérité aux sages et aux entendus, Matth., XI, 25 ; qu'il parle par similitudes, afin que ceux qui sont dehors en voyant n'aperçoivent point, et en entendant ne comprennent point, parce qu'autrement ils se pourraient convertir, et leurs péchés leur pourraient être pardonnés, Marc, IV, 12, Luc, VIII, 10 ; que Jésus a été livré par le conseil défini, et par la providence de Dieu, Act., II, 23 ; que Ponce Pilate et Hérode, avec les Gentils et le peuple d'Israël ont fait ce que la main et le conseil de Dieu avaient auparavant déterminé, Act. IV, 27, 28 ; qu'il venait de l'Éternel, que les ennemis endurcissaient leur cœur, pour sortir en bataille contre Israël, afin qu'il les détruisît sans qu'il leur fît aucune grâce, Jos., XI, 20 ; que l'Éternel a versé au milieu d'Égypte un esprit de vertige, et l'a fait errer dans toutes ses œuvres, comme un homme ivre, Es. XIX, 14 ; que Roboam n'écouta point la parole du peuple, parce que cela était ainsi conduit par l'Éternel, 1 Rois, XII, 15 ; qu'il changea les cœurs des Égyptiens, de sorte qu'ils eurent son peuple en haine, Ps. CV, 25. Mais toutes ces expressions, et autres semblables, insinuent seulement que les choses que Dieu a faites servent d'occasion à l'ignorance, à l'erreur, à la malice et aux mauvaises actions, et y contribuent ; Dieu le prévoyant bien, et ayant dessein de s'en servir pour ses fins, puisque des raisons supérieures de la parfaite sagesse l'ont déterminé à permettre ces maux, et même à y concourir. *Sed non sineret bonus fieri male, nisi Omnipotens etiam de malo posset facere bene*, pour parler avec saint Augustin. Mais c'est ce que nous avons expliqué plus amplement dans la *seconde partie*.

276. Dieu a fait l'homme à son image, Gen. I, 20 ; il l'a fait droit, Eccl., VII. Mais aussi il l'a fait libre. L'homme en a mal usé, il est tombé ; mais il reste toujours une certaine liberté après la chute. Moïse dit de la part de Dieu : « Je prends « aujourd'hui à témoin les cieux et la terre con« tre vous, que j'ai mis devant toi la vie et la « mort, la bénédiction et la malédiction ; choisis « donc la vie : Deut., XXX, 19. Ainsi a dit « l'Éternel : Je mets devant vous le chemin de « la vie et le chemin de la mort : Jer. XXI, 8. « *Il a laissé l'homme* dans la puissance de son « conseil, lui donnant ses ordonnances et ses « commandements ; si tu veux, tu garderas les « commandements (*ou* ils te garderont.) Il a « mis devant toi le feu et l'eau, pour étendre « ta main où tu voudras : » Sirac, XV, 14, 15, 16. L'homme tombé, et non régénéré, est sous la domination du péché et de Satan, parce qu'il s'y plaît ; il est esclave volontaire par sa mauvaise concupiscence. C'est ainsi que le franc arbitre et le serf arbitre sont une même chose.

277. « Que nul ne dise : Je suis tenté de Dieu ; « mais chacun est tenté, quand il est attiré et « amorcé par sa propre concupiscence : Jac. I, « 14. *Et Satan y contribue*, il aveugle les en« tendements des incrédules : 2 Cor., IV, 1. » Mais l'homme s'est livré au démon par sa convoitise ; le plaisir qu'il trouve au mal est l'hameçon auquel il se laisse prendre. Platon l'a déjà dit, et Cicéron le répète. *Plato voluptatem dicebat escam malorum.* La grâce y oppose un plaisir plus grand, comme saint Augustin l'a remarqué. Tout *plaisir* est un sentiment de quelque perfection : l'on *aime* un objet, à mesure qu'on en sent les perfections ; rien ne surpasse les perfections divines ; d'où il suit que la

charité et l'amour de Dieu donnent le plus grand plaisir qui se puisse concevoir, à mesure qu'on est pénétré de ces sentiments, qui ne sont pas ordinaires aux hommes, parce qu'ils sont occupés et remplis des objets qui se rapportent à leurs passions.

278. Or, comme notre corruption n'est point absolument invincible, et comme nous ne péchons point nécessairement, lors même que nous sommes sous l'esclavage du péché, il faut dire de même que nous ne sommes pas aidés invinciblement; et quelque efficace que soit la grâce divine, il y a lieu de dire qu'on y peut résister. Mais lorsqu'elle se trouvera victorieuse en effet, il est certain et infaillible par avance qu'on cédera à ses attraits, soit qu'elle ait sa force d'elle-même, soit qu'elle trouve moyen de triompher par la congruité des circonstances. Ainsi il faut toujours distinguer entre l'infaillible et le nécessaire.

279. Le système de ceux qui s'appellent disciples de saint Augustin, ne s'en éloigne pas entièrement, pourvu qu'on écarte certaines choses odieuses, soit dans les expressions, soit dans les dogmes mêmes. *Dans les expressions*, je trouve que c'est principalement l'usage des termes, comme *nécessaire ou contingent, possible ou impossible*, qui donne quelquefois prise, et qui cause bien du bruit. C'est pourquoi, comme M. Lœscher le jeune l'a fort bien remarqué dans une savante dissertation sur les paroxysmes du décret absolu, Luther a souhaité dans son livre du serf arbitre, de trouver un mot plus convenable à ce qu'il voulait exprimer, que celui de *nécessité*. Généralement parlant, il paraît plus raisonnable et plus convenable de dire que l'obéissance aux préceptes de Dieu est toujours *possible*, même aux non régénérés; que la grâce est toujours *résistible*, même dans les plus saints; et que la *liberté* est exempte, non-seulement de la *contrainte*, mais encore de la *nécessité*, quoiqu'elle ne soit jamais sans la *certitude* infaillible, ou sans la *détermination* inclinante.

280. Cependant il y a de l'autre côté un sens dans lequel il serait permis de dire en certaines rencontres, que le *pouvoir* de bien faire manque souvent, même aux justes; que les péchés sont souvent *nécessaires*, même dans les régénérés; qu'il est *impossible* quelquefois qu'on ne pèche pas; que la grâce est *irrésistible*; que la liberté n'est point exempte de la *nécessité*. Mais ces expressions sont moins exactes et moins revenantes dans les circonstances où nous nous trouvons aujourd'hui; et absolument parlant, elles sont plus sujettes aux abus; et d'ailleurs elles tiennent quelque chose du populaire, où les termes sont employés avec beaucoup de latitude. Il y a pourtant des circonstances qui les rendent recevables, et même utiles, et il se trouve que des auteurs saints et orthodoxes, et même les saintes Écritures, se sont servis des phrases de l'un et de l'autre côté, sans qu'il y ait une véritable opposition, non plus qu'entre saint Jacques et saint Paul, et sans qu'il y ait de l'erreur de part et d'autre, à cause de l'ambiguïté des termes. Et l'on s'est tellement accoutumé à ces diverses manières de parler, que souvent on a de la peine à dire précisément quel sens est le plus naturel, et même le plus en usage (*quis sensus magis naturalis, obvius, intentus*), le même auteur ayant de différentes vues en différents endroits, et les mêmes manières de parler étant plus ou moins reçues ou recevables avant ou après la décision de quelque grand homme, ou de quelque autorité qu'on respecte et qu'on suit. Ce qui fait qu'on peut bien autoriser ou bannir dans l'occasion, et en certains temps, certaines expressions; mais cela ne fait rien au sens ni à la foi, si l'on n'ajoute des explications suffisantes des termes.

281. Il ne faut donc que bien entendre les distinctions, comme celle que nous avons pressée bien souvent entre le nécessaire et le certain, et entre la nécessité métaphysique et la nécessité morale. Et il en est de même de la possibilité et de l'impossibilité, puisque l'événement dont l'opposé est possible, est contingent; comme celui dont l'opposé est impossible, est nécessaire. On distingue aussi avec raison entre un pouvoir prochain et un pouvoir éloigné; et suivant ces différents sens, on dit tantôt qu'une chose se peut, et tantôt qu'elle ne se peut pas. L'on peut dire dans un certain sens qu'il est nécessaire que les bienheureux ne pèchent pas; que les diables et les damnés pèchent; que Dieu même choisisse le meilleur; que l'homme suive le parti qui après tout le frappe le plus. Mais cette nécessité n'est point opposée à la contingence; ce n'est pas celle qu'on appelle logique, géométrique ou métaphysique, dont l'opposé implique contradiction. M. Nicole s'est servi quelque part d'une comparaison qui n'est point mauvaise. L'on compte pour impossible qu'un magistrat sage et grave, qui n'a pas perdu le sens, fasse publiquement une grande extrava-

gance, comme serait, par exemple, de courir les rues tout nu, pour faire rire. Il en est de même, en quelque façon, des bienheureux ; ils sont encore moins capables de pécher, et la nécessité qui le leur défend est de la même espèce. Enfin je trouve encore que la *volonté* est un terme aussi équivoque que le pouvoir et la nécessité. Car j'ai déjà remarqué que ceux qui se servent de cet axiome, qu'on ne manque point de faire ce qu'on veut, quand on le peut, et qui en infèrent que Dieu ne veut donc point le salut de tous, entendent une *volonté décrétoire;* et ce n'est que dans ce sens qu'on peut soutenir cette proposition, que le sage ne veut jamais ce qu'il sait être du nombre des choses qui n'arriveront point. Au lieu qu'on peut dire, en prenant la volonté dans un sens plus général et plus conforme à l'usage, que la volonté du sage est *inclinée* antécédemment à tout bien, quoiqu'il *décerne* enfin de faire ce qui est le plus convenable. Ainsi on aurait grand tort de refuser à Dieu cette inclination sérieuse et forte de sauver tous les hommes que la sainte Écriture lui attribue ; et même de lui attribuer une aversion primitive qui l'éloigne d'abord du salut de plusieurs, *odium antecedaneum :* il faut plutôt soutenir que le sage tend à tout bien en tant que bien, à proportion de ses connaissances et de ses forces, mais qu'il ne produit que le meilleur faisable. Ceux qui admettent cela, et ne laissent pas de refuser à Dieu la volonté antécédente de sauver tous les hommes, ne manquent que par l'abus du terme, pourvu qu'ils reconnaissent d'ailleurs que Dieu donne à tous des assistances suffisantes pour pouvoir être sauvés, s'ils ont la volonté de s'en servir.

282. *Dans les dogmes* mêmes des disciples de saint Augustin, je ne saurais goûter la damnation des enfants non régénérés, ni généralement celle qui ne vient que du seul péché originel. Je ne saurais croire non plus que Dieu damne ceux qui manquent de lumières nécessaires. On peut croire avec plusieurs théologiens, que les hommes reçoivent plus de secours que nous ne savons, quand ce ne serait qu'à l'article de la mort. Il ne paraît point nécessaire non plus que tous ceux qui sont sauvés, le soient toujours par une grâce efficace par elle-même, indépendamment des circonstances. Je ne trouve pas aussi qu'il soit nécessaire de dire que toutes les vertus des païens étaient fausses, ni que toutes leurs actions étaient des péchés; quoiqu'il soit vrai que ce qui ne vient pas de la foi, ou de la droiture de l'âme devant Dieu, est infecté du péché, au moins virtuellement. Enfin je tiens que Dieu ne saurait agir comme au hasard par un décret absolument absolu, ou par une volonté indépendante de motifs raisonnables. Et je suis persuadé qu'il est toujours mû, dans la dispensation de ses grâces, par des raisons où entre la nature des objets ; autrement il n'agirait point suivant la sagesse : mais j'accorde cependant que ces raisons ne sont pas attachées nécessairement aux bonnes ou aux moins mauvaises qualités naturelles des hommes, comme si Dieu ne donnait jamais ses grâces que suivant ces bonnes qualités; quoique je tienne, comme je me suis déjà expliqué ci-dessus, qu'elles entrent en considération, comme toutes les autres circonstances : rien ne pouvant être négligé dans les vues de la suprême sagesse.

283. A ces points près, et quelque peu d'autres, où saint Augustin paraît obscur, ou même rebutant, il semble qu'on se peut accommoder de son système : il porte que de la substance de Dieu, il ne peut sortir qu'un Dieu, et qu'ainsi la créature est tirée du néant. *Augustin. de lib. arb. lib.* 1, *c.* 2. C'est ce qui la rend imparfaite, défectueuse, et corruptible. *De Genes. ad. lit. c.* 15, *contr. epistolam Manichæi, c.* 36. Le mal ne vient pas de la nature, mais de la mauvaise volonté, *August.* dans tout le livre *de la nature du bien.* Dieu ne peut rien commander qui soit impossible. *Firmissime creditur Deum justum et bonum impossibilia non potuisse præcipere. Lib. de nat. et grat., c.* 43, *c.* 69. *Nemo peccat in eo, quod caveri non potest. Lib.* 3 *de lib. arb., c.* 16, 17. *L.* 1 *retract., c.* 11, 13, 15. Sous un Dieu juste, personne ne peut être malheureux, s'il ne le mérite, *neque sub Deo justo miser esse quisquam, nisi mereatur, potest. Lib.* 1, *c.* 39. Le libre arbitre ne saurait accomplir les commandements de Dieu, sans le secours de la grâce. *Ep. ad Hilar. Cæsaraugustan.* Nous savons que la grâce ne se donne pas selon les mérites. *Ep.* 106, 107, 120. L'homme dans l'état de l'intégrité avait le secours nécessaire pour pouvoir bien faire, s'il voulait; mais le vouloir dépendait du libre arbitre, *habebat adjutorium, per quod posset, et sine quo non vellet, sed non adjutorium quo vellet. Lib. de corrupt.*, c. 11 et c. 10, 12. Dieu a laissé essayer aux anges et aux hommes ce qu'ils pouvaient par leur libre arbitre, et puis ce que pouvait sa grâce et sa justice, *d. c.* 10, 11, 12. Le péché a détourné l'homme de Dieu, pour le tourner vers les créa-

tures. *Lib.* 1, *qu.* 2 *ad Simpl.* Se plaire à pécher est la liberté d'un esclave. *Enchir. c.* 103. *Liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent maxime omnes, qui cum delectatione peccant.* Lib. 1, ad Bonifac., c. 2, 3.

284. Dieu dit à Moïse : « Je ferai miséricorde « à celui à qui je ferai miséricorde, et j'aurai pi- « tié de celui de qui j'aurai pitié : Exod. XXXIII, « 19. Ce n'est donc pas du voulant, ni du cou- « rant, mais de Dieu, qui fait miséricorde : » Rom. IX, 15, 16. Ce qui n'empêche pas que tous ceux qui ont bonne volonté, et qui y persévèrent, ne soient sauvés. Mais « Dieu leur « donne le vouloir et le faire. Il fait *donc* misé- « ricorde à celui à qui il veut, et il endurcit qui « il veut : » Rom. IX, 29. Et cependant le même apôtre dit, que « Dieu veut que tous les hommes « soient sauvés, et parviennent à la connais- « sance de la vérité ; » ce que je ne voudrais pas interpréter suivant quelques endroits de saint Augustin, comme s'il signifiait qu'il n'y a point de sauvés que ceux dont il veut le salut, ou comme s'il voulait sauver *non singulos generum, sed genera singulorum*. Mais j'aime mieux dire qu'il n'y en a aucun dont il ne veuille le salut, autant que de plus grandes raisons le permettent, qui font que Dieu ne sauve que ceux qui reçoivent la foi qu'il leur a offerte, et qui s'y rendent par la grâce qu'il leur a donnée, suivant ce qui convenait à l'intégrité du plan de ses ouvrages, qui ne saurait être mieux conçu.

285. Quant à la prédestination au salut, elle comprend aussi, selon saint Augustin, l'ordonnance des moyens qui mèneront au salut. *Prædestinatio sanctorum nihil aliud est, quàm præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicunque liberantur. Lib. de persev., c.* 14. Il ne la conçoit donc point en cela comme un décret absolu ; il veut qu'il y ait une grâce qui n'est rejetée d'aucun cœur endurci, parce qu'elle est donnée pour ôter surtout la dureté des cœurs. *Lib. de Prædest., c.* 8. *Lib. de Grat. c.* 13, 14. Je ne trouve pourtant pas que saint Augustin exprime assez que cette grâce qui soumet le cœur, est toujours efficace par elle-même. Et je ne sais si l'on n'aurait pas pu soutenir sans le choquer, qu'un même degré de grâce interne est victorieux dans l'un, où il est aidé par les circonstances, et ne l'est pas dans l'autre.

286. La volonté est proportionnée au sentiment que nous avons du bien, et en suit la prévalence. *Si utrumque tantumdem diligimus, nihil horum dabimus.* Item, *quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est,* in c. 5, ad Gal. J'ai expliqué déjà comment avec tout cela nous avons véritablement un grand pouvoir sur notre volonté. Saint Augustin le prend un peu autrement, et d'une manière qui ne mène pas fort loin, comme lorsqu'il dit qu'il n'y a rien qui soit tant en notre puissance, que l'action de notre volonté, dont il rend une raison qui est un peu identique. Car, dit-il, cette action est prête au moment que nous voulons. *Nihil tam in nostra potestate est, quàm ipsa voluntas, ea enim mox ut volumus præsto est.* Lib. 3 de Lib. Arb., c. 3 ; lib. 5 de civ. Dei, c. 10. Mais cela signifie seulement que nous voulons lorsque nous voulons, et non pas que nous voulons ce que nous souhaitons de vouloir. Il y a plus de sujet de dire avec lui : *Aut voluntas non est aut libera dicenda est*, d. l. 3, c. 3, et que ce qui porte la volonté au bien infailliblement ou certainement ne l'empêche point d'être libre. *Perquàm absurdum est, ut ideò dicamus non pertinere ad voluntatem* (libertatem) *nostram, quod beati esse volumus, quia id omnino nolle non possumus nescio qua bonâ constrictione naturæ. Nec dicere audemus ideò Deum non voluntatem* (libertatem), *sed necessitatem habere justitiæ, quia non potest velle peccare. Certe Deus ipse numquid quia peccare non potest, ideò liberum arbitrium habere negandum est?* de Nat. et Grat., c. 46, 47, 48, 49. Il dit aussi fort bien que Dieu donne le premier bon mouvement, mais que par après l'homme agit aussi. *Aguntur ut agant, non ut ipsi nihil agant,* de Corrupt., c. 2.

287. Nous avons établi que le libre arbitre est la cause prochaine du mal de coulpe, et ensuite du mal de peine ; quoiqu'il soit vrai que l'imperfection originale des créatures qui se trouve représentée dans les idées éternelles, en est la première et la plus éloignée. Cependant M. Bayle s'oppose toujours à cet usage du libre arbitre, il ne veut pas qu'on lui attribue la cause du mal : il faut écouter ses objections ; mais auparavant il sera bon d'éclaircir encore davantage la nature de la liberté. Nous avons fait voir que la liberté, telle qu'on la demande dans les écoles théologiques, consiste dans l'*intelligence*, qui enveloppe une connaissance distincte de l'objet de la délibération ; dans la *spontanéité*, avec laquelle nous nous déterminons ; et dans la *contingence*,

c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique. L'intelligence est comme l'âme de la liberté, et le reste en est comme le corps et la base. La substance libre se détermine par elle-même, et cela suivant le motif du bien aperçu par l'entendement qui l'incline sans la nécessiter : et toutes les conditions de la liberté sont comprises dans ce peu de mots. Il est bon cependant de faire voir que l'imperfection qui se trouve dans nos connaissances et dans notre spontanéité, et la détermination infaillible qui est enveloppée dans notre contingence, ne détruisent point la liberté ni la contingence.

288. Notre connaissance est de deux sortes, distincte, ou confuse. La connaissance distincte, ou *l'intelligence*, a lieu dans le véritable usage de la raison ; mais les sens nous fournissent des pensées confuses. Et nous pouvons dire que nous sommes exempts d'esclavage, en tant que nous agissons avec une connaissance distincte ; mais que nous sommes asservis aux passions, en tant que nos perceptions sont confuses. C'est dans ce sens que nous n'avons pas toute la liberté d'esprit qui serait à souhaiter, et que nous pouvons dire avec saint Augustin, qu'étant assujettis au péché, nous avons la liberté d'un esclave. Cependant un esclave, tout esclave qu'il est, ne laisse pas d'avoir la liberté de choisir conformément à l'état où il se trouve, quoiqu'il se trouve le plus souvent dans la dure nécessité de choisir entre deux maux, parce qu'une force supérieure ne le laisse pas arriver aux biens où il aspire. Et ce que les liens et la contrainte font en un esclave, se fait en nous par les passions, dont la violence est douce, mais n'en est pas moins pernicieuse. Nous ne voulons, à la vérité, que ce qui nous plaît : mais par malheur ce qui nous plaît à présent, est souvent un vrai mal, qui nous déplairait, si nous avions les yeux de l'entendement ouverts. Cependant ce mauvais état où est l'esclave, et celui où nous sommes, n'empêche pas que nous ne fassions un choix libre (aussi bien que lui) de ce qui nous plaît le plus, dans l'état où nous sommes réduits, suivant nos forces et nos connaissances présentes.

289. Pour ce qui est de la *spontanéité*, elle nous appartient en tant que nous avons en nous le principe de nos actions, comme Aristote l'a fort bien compris. Il est vrai que les impressions des choses extérieures nous détournent souvent de notre chemin, et qu'on a cru communément, qu'au moins à cet égard, une partie des principes de nos actions était hors de nous ; et j'avoue qu'on est obligé de parler ainsi, en s'accommodant au langage populaire, ce qu'on peut faire dans un certain sens, sans blesser la vérité : mais quand il s'agit de s'expliquer exactement, je maintiens que notre spontanéité ne souffre point d'exception, et que les choses extérieures n'ont point d'influence physique sur nous, à parler dans la rigueur philosophique.

290. Pour mieux entendre ce point, il faut savoir qu'une spontanéité exacte nous est commune avec toutes les substances simples, et que dans la substance intelligente ou libre, elle devient un empire sur ses actions. Ce qui ne peut être mieux expliqué que par *le système de l'harmonie préétablie*, que j'ai proposé il y a déjà plusieurs années. J'y fais voir que naturellement chaque substance simple a de la perception, et que son individualité consiste dans la loi perpétuelle qui fait la suite des perceptions qui lui sont affectées, et qui naissent naturellement les unes des autres, pour représenter le corps qui lui est assigné, et par son moyen l'univers entier, suivant le point de vue propre à cette substance simple, sans qu'elle ait besoin de recevoir aucune influence physique du corps : comme le le corps aussi de son côté s'accommode aux volontés de l'âme par ses propres lois, et par conséquent ne lui obéit qu'autant que ces lois le portent. D'où il s'ensuit que l'âme a donc en elle-même une parfaite spontanéité, en sorte qu'elle ne dépend que de Dieu et d'elle-même dans ses actions.

291. Comme ce système n'a pas été connu auparavant, on a cherché d'autres moyens de sortir de ce labyrinthe, et les cartésiens mêmes ont été embarrassés au sujet du libre arbitre. Ils ne se payaient plus des facultés de l'école, et ils considéraient que toutes les actions de l'âme paraissent être déterminées par ce qui vient de dehors, suivant les impressions des sens ; et qu'enfin tout est dirigé dans l'univers par la providence de Dieu : mais il en naissait naturellement cette objection, qu'il n'y a donc point de liberté. A cela M. Descartes répondait que nous sommes assurés de cette providence par la raison, mais que nous sommes assurés aussi de notre liberté par l'expérience intérieure que nous en avons ; et qu'il faut croire l'une et l'autre, quoique nous ne voyions pas le moyen de les concilier.

292. C'était couper le nœud gordien, et répondre à la conclusion d'un argument, non pas en le résolvant, mais en lui opposant un argu-

ment contraire ; ce qui n'est point conforme aux lois des combats philosophiques. Cependant, la plupart des cartésiens s'en sont accommodés, quoiqu'il se trouve que l'expérience intérieure qu'ils allèguent ne prouve pas ce qu'ils prétendent, comme M. Bayle l'a fort bien montré. M. Régis (Philos. T. I. Métaph. liv. 2, part. 2, c. 22) paraphrase ainsi la doctrine de M. Descartes : « La plupart des philosophes, dit-« il, sont tombés en erreur, en ce que les uns ne « pouvant comprendre le rapport qui est entre « les actions libres et la providence de Dieu, « ont nié que Dieu fût la cause efficiente pre-« mière des actions du libre arbitre, ce qui est « un sacrilége : et les autres, ne pouvant conce-« voir le rapport qui est entre l'efficacité de Dieu « et les actions libres, ont nié que l'homme fût « doué de liberté, ce qui est une impiété. Le mi-« lieu qu'on trouve entre ces deux extrémités, « est de dire (*id. ibid.*, pag. 485) que quand « nous ne pourrions pas comprendre tous les « rapports qui sont entre la liberté et la provi-« dence de Dieu, nous ne laisserions pas d'être « obligés à reconnaître que nous sommes libres, « et dépendants de Dieu, parce que ces deux « vérités sont également connues, l'une par « l'expérience, et l'autre par la raison, et que « la prudence ne veut pas qu'on abandonne « des vérités dont on est assuré, parce qu'on ne « peut pas concevoir tous les rapports qu'elles « ont avec d'autres vérités qu'on connaît. »

293. M. Bayle y remarque fort bien à la marge, « que ces expressions de M. Régis « n'indiquent point que nous connaissons des « rapports entre les actions de l'homme et la « providence de Dieu, qui nous paraissent in-« compatibles avec notre liberté. » Il ajoute que ce sont des expressions ménagées, qui affaiblissent l'état de la question. « Les auteurs suppo-« sent, dit-il, que la difficulté vient uniquement « de ce qu'il nous manque des lumières ; au lieu « qu'ils devraient dire qu'elle vient principale-« ment des lumières que nous avons, et que « nous ne pouvons accorder (*au sentiment de* « *M. Bayle*) avec nos mystères. » C'est justement ce que j'ai dit au commencement de cet ouvrage, que si les mystères étaient irréconciliables avec la raison, et s'il y avait des objections insolubles, bien loin de trouver le mystère incompréhensible, nous en comprendrions la fausseté. Il est vrai qu'ici il ne s'agit d'aucun mystère, mais seulement de la religion naturelle.

294. Voici cependant comment M. Bayle combat ces expériences internes, sur lesquelles les cartésiens établissent la liberté : mais il commence par des réflexions dont je ne saurais convenir. « Ceux qui n'examinent pas à fond (dit-« il, *Dictionn. art. Helen.*, *let.* TΔ) ce qui se « passe en eux, se persuadent facilement qu'ils « sont libres, et que si leur volonté se porte au « mal, c'est leur faute, c'est par un choix dont ils « sont les maîtres. Ceux qui font un autre juge-« ment, sont des personnes qui ont étudié avec « soin les ressorts et les circonstances de leurs « actions, et qui ont bien réfléchi sur le progrès « du mouvement de leur âme. Ces personnes-là « pour l'ordinaire doutent de leur franc arbitre, « et viennent même jusqu'à se persuader que « leur raison et leur esprit sont des esclaves qui « ne peuvent résister à la force qui les entraîne « où ils ne voudraient pas aller. C'étaient prin-« cipalement ces sortes de personnes qui attri-« buaient aux dieux la cause de leurs mauvaises « actions. »

295. Ces paroles me font souvenir de celles du chancelier Bacon, qui dit que la philosophie goûtée médiocrement nous éloigne de Dieu, mais qu'elle y ramène ceux qui l'approfondissent. Il en est de même de ceux qui réfléchissent sur leurs actions : il leur paraît d'abord que tout ce que nous faisons n'est qu'impulsion d'autrui ; et que tout ce que nous concevons vient de dehors par les sens, et se trace dans le vide de notre esprit, *tanquam in tabula rasa.* Mais une méditation plus profonde nous apprend que tout (même les perceptions et les passions) nous vient de notre propre fonds, avec une pleine spontanéité.

296. Cependant M. Bayle cite des poëtes qui prétendent disculper les hommes en rejetant la faute sur les dieux. Médée parle ainsi chez Ovide :

Frustra, Medea, repugnas,
Nescio quis Deus obstat, ait.

Et un peu après, Ovide lui fait ajouter :

Sed trahit invitam nova vis, aliudque cupido,
Mens aliud suadet : video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Mais on y pouvait opposer Virgile, chez qui Nisus dit avec bien plus de raison :

. . Dine hunc ardorem mentibus addunt,
Euryale, an sua cuique Deus fit dira cupido.»

297. M. Wittichius paraît avoir cru qu'en effet notre indépendance n'est qu'apparente. Car dans sa dissertation *de Providentia Dei actuali* (n° 61), il fait consister le libre arbitre en ce que nous sommes portés de telle façon vers les objets qui se présentent à notre âme, pour être affirmés ou niés, aimés ou haïs, que nous *ne sentons point* qu'aucune force extérieure nous détermine. Il ajoute, quand Dieu produit lui-même nos volitions, qu'alors nous agissons le plus librement ; et que plus l'action de Dieu est efficace et puissante sur nous, plus sommes-nous les maîtres de nos actions. *Quia enim Deus operatur ipsum velle, quo efficacius operatur, eo magis volumus; quod autem, cum volumus, facimus, id maxime habemus in nostra potestate.* Il est vrai que lorsque Dieu produit une volonté en nous, il produit une action libre : mais il me semble qu'il ne s'agit point ici de la cause universelle, ou de cette production de la volonté qui lui convient en tant qu'elle est une créature, dont ce qui est positif est en effet créé continuellement par le concours de Dieu, comme toute autre réalité absolue des choses. Il s'agit ici des raisons de vouloir, et des moyens dont Dieu se sert lorsqu'il nous donne une bonne volonté, ou nous permet d'en avoir une mauvaise. C'est nous toujours qui la produisons, bonne ou mauvaise, car c'est notre action : mais il y a toujours des raisons qui nous font agir, sans faire tort à notre spontanéité ni à notre liberté. La grâce ne fait que donner des impressions qui contribuent à faire vouloir par des motifs convenables, tels que seraient une attention, un *dic cur hic*, un plaisir prévenant. Et l'on voit clairement que cela ne donne aucune atteinte à la liberté, non plus que pourrait faire un ami, qui conseille et qui fournit des motifs. Ainsi M. Wittichius n'a pas bien répondu à la question, non plus que M. Bayle, et le recours à Dieu ne sert de rien ici.

298. Mais donnons un autre passage bien plus raisonnable du même M. Bayle, où il combat mieux le prétendu sentiment vif de la liberté, qui la doit prouver chez les cartésiens. Ses paroles sont en effet pleines d'esprit, et dignes de considération, et se trouvent dans la Réponse aux questions d'un provinc., ch. 140 (tom. III, p. 761, seqq.) Les voici : « Par le sentiment clair « et net que nous avons de notre existence, nous « ne discernons pas si nous existons par nous-« mêmes, ou si nous tenons d'un autre ce que « nous sommes. Nous ne discernons cela que par « la voie des réflexions ; c'est-à-dire qu'en méditant sur l'impuissance où nous sommes de « nous conserver autant que nous voudrions, et « de nous délivrer de la dépendance des êtres « qui nous environnent, etc. Il est même sûr que « que les païens [il faut dire la même chose des « sociniens, puisqu'ils nient la création] ne sont « jamais parvenus à la connaissance de ce dogme « véritable que nous avons été faits de rien, et « que nous sommes tirés du néant à chaque mo-« ment de notre durée. Ils ont donc cru fausse-« ment que tout ce qu'il y a de substances dans « l'univers, existent par elles-mêmes, et qu'elles « ne peuvent jamais être anéanties : et qu'ainsi « elles ne dépendent d'aucune autre chose qu'à « l'égard de leurs modifications, sujettes à être « détruites par l'action d'une cause externe. Cette « erreur ne vient-elle pas de ce que nous ne sen-« tons point l'action créatrice qui nous conserve, « et que nous sentons seulement que nous exis-« tons ; que nous le sentons, dis-je, d'une ma-« nière qui nous tiendrait éternellement dans « l'ignorance de la cause de notre être, si d'au-« tres lumières ne nous secouraient ? Disons « aussi que le sentiment clair et net que nous « avons des actes de notre volonté, ne nous « peut pas faire discerner si nous nous les don-« nons nous-mêmes, ou si nous les recevons de « la même cause qui nous donne l'existence. Il « faut recourir à la réflexion ou à la médita-« tion, afin de faire ce discernement. Or, je mets « en fait que, par des méditations purement phi-« losophiques, on ne peut jamais parvenir à une « certitude bien fondée que nous sommes la « cause efficiente de nos volitions : car toute « personne qui examinera bien les choses, con-« naîtra évidemment que si nous n'étions qu'un « sujet passif à l'égard de la volonté, nous au-« rions les mêmes sentiments d'expérience que « nous avons lorsque nous croyons être libres. « Supposez, par plaisir, que Dieu ait réglé de « telle sorte les lois de l'union de l'âme et du « corps, que toutes les modalités de l'âme, sans « en excepter aucune, soient liées nécessairement « entre elles avec l'interposition des modalités du « cerveau, vous comprendrez qu'il ne nous ar-« rivera que ce que nous éprouvons : il y aura « dans notre âme la même suite de pensées, « depuis la perception des objets des sens qui est « la première démarche, jusqu'aux volitions les « plus fixes, qui sont sa dernière démarche. Il « y aura dans cette suite le sentiment des idées, « celui des affirmations, celui des irrésolutions,

« celui des velléités et celui des volitions. Car, « soit que l'acte de vouloir nous soit imprimé par « une cause extérieure, soit que nous le produisions nous-mêmes, il sera également vrai que « nous voulons, et que nous sentons que nous « voulons; et comme cette cause extérieure peut « mêler autant de plaisir qu'elle veut dans la « volition qu'elle nous imprime, nous pourrons « sentir quelquefois que les actes de notre vo« lonté nous plaisent infiniment, et qu'ils nous « mènent selon la pente de nos plus fortes incli« nations. Nous ne sentirons point de contrainte: « vous savez la maxime : *Voluntas non potest* « *cogi*. Ne comprenez-vous pas clairement qu'une « girouette à qui l'on imprimerait toujours tout « à la fois [en sorte pourtant que la priorité de « nature, ou si l'on veut même une priorité « d'instant réel, conviendrait au désir de se « mouvoir] le mouvement vers un certain point « de l'horizon, et l'envie de se tourner de ce « côté-là, serait persuadée qu'elle se mouvrait « d'elle-même pour exécuter les désirs qu'elle « formerait? Je suppose qu'elle ne saurait point « qu'il y eût des vents, ni qu'une cause exté« rieure fît changer tout à la fois et sa situation « et ses désirs. Nous voilà naturellement dans « cet état: nous ne savons point si une cause « invisible nous fait passer successivement d'une « pensée à une autre. Il est donc naturel que les « hommes se persuadent qu'ils se déterminent « eux-mêmes. Mais il reste à examiner s'ils se « trompent en cela comme en une infinité d'au« tres choses qu'ils affirment par une espèce « d'instinct, et sans avoir employé les médita« tions philosophiques. Puis donc qu'il y a deux « hypothèses sur ce qui se passe dans l'homme, « l'une, qu'il n'est qu'un sujet passif, l'autre, « qu'il a des vertus actives, on ne peut raison« nablement préférer la seconde à la première, « pendant que l'on ne peut alléguer que des « preuves de sentiment: car nous sentirions avec « égale force que nous voulons ceci ou cela, soit « que toutes nos volitions fussent imprimées à « notre âme par une cause extérieure et in« visible, soit que nous les formassions nous« mêmes. »

299. Il y a ici des raisonnements fort beaux, qui ont de la force contre les systèmes ordinaires; mais ils cessent par rapport au système de l'harmonie préétablie, qui nous mène plus loin que nous ne pouvions aller auparavant. M. Bayle met en fait, par exemple, « que par « des méditations purement philosophiques, on « ne peut jamais parvenir à une certitude bien « fondée, que nous sommes la cause efficiente de « nos volitions; » mais c'est un point que je ne lui accorde pas: car l'établissement de ce système montre indubitablement, que dans le cours de la nature chaque substance est la cause unique de toutes ses actions, et qu'elle est exempte de toute influence physique de toute autre substance, excepté le concours ordinaire de Dieu. Et c'est ce système qui fait voir que notre spontanéité est vraie, et non pas seulement apparente, comme M. Wittichius l'avait cru. M. Bayle soutient aussi par les mêmes raisons (ch. 170, p. 1132), que s'il y avait un *fatum astrologicum*, il ne détruirait point la liberté; et je le lui accorderais, si elle ne consistait que dans une spontanéité apparente.

300. La spontanéité de nos actions ne peut donc plus être révoquée en doute, comme Aristote l'a bien définie, en disant qu'une action est *spontanée*, quand son principe est dans celui qui agit. *Spontaneum est, cujus principium est in agente*. Et c'est ainsi que nos actions et nos volontés dépendent entièrement de nous. Il est vrai que nous ne sommes pas les maîtres de notre volonté directement, quoique nous en soyons la cause; car nous ne choisissons pas les volontés, comme nous choisissons nos actions par nos volontés. Cependant nous avons un certain pouvoir encore sur notre volonté, parce que nous pouvons contribuer indirectement à vouloir une autre fois ce que nous voudrions vouloir présentement, comme j'ai montré ci-dessus; ce qui n'est pourtant pas *velléité*, à proprement parler: et c'est encore en cela que nous avons un empire particulier, et sensible même, sur nos actions et sur nos volontés, mais qui résulte de la spontanéité, jointe à l'intelligence.

301. Jusqu'ici nous avons expliqué les deux conditions de la liberté dont Aristote a parlé, c'est-à-dire la *spontanéité et l'intelligence*, qui se trouvent jointes en nous dans la délibération; au lieu que les bêtes manquent de la seconde condition. Mais les scolastiques en demandent encore une troisième, qu'ils appellent l'*indifférence*. Et en effet il faut l'admettre, si l'indifférence signifie autant que *contingence;* car j'ai déjà dit ci-dessus, que la liberté doit exclure une nécessité absolue et métaphysique ou logique. Mais, comme je me suis déjà expliqué plus d'une fois, cette indifférence, cette contingence, cette *non-nécessité*, si j'ose parler ainsi, qui est un attribut caractéristique de la liberté, n'em-

pêche pas qu'on n'ait des inclinations plus fortes pour le parti qu'on choisit; et elle ne demande nullement qu'on soit absolument et également indifférent pour les deux partis opposés.

302. Je n'admets donc l'indifférence que dans un sens, qui la fait signifier autant que *contingence*, ou *non-nécessité*. Mais, comme je me suis expliqué plus d'une fois, je n'admets point une *indifférence d'équilibre*, et je ne crois pas qu'on choisisse jamais, quand on est absolument indifférent. Un tel choix serait une espèce de pur hasard, sans raison déterminante, tant apparente que cachée. Mais un tel hasard, une telle casualité absolue et réelle, est une chimère qui ne se trouve jamais dans la nature. Tous les sages conviennent que le hasard n'est qu'une chose apparente, comme la fortune : c'est l'ignorance des causes qui le fait. Mais s'il y avait une telle indifférence vague, ou bien si l'on choisissait sans qu'il y eût rien qui nous portât à choisir, le hasard serait quelque chose de réel, semblable à ce qui se trouvait dans ce petit détour des atomes, arrivant sans sujet et sans raison, au sentiment d'Épicure, qui l'avait introduit pour éviter la nécessité, dont Cicéron s'est tant moqué avec raison.

303. Cette déclinaison avait une cause finale dans l'esprit d'Épicure, son but étant de nous exempter du destin; mais elle n'en peut avoir d'efficiente dans la nature des choses, c'est une chimère des plus impossibles. M. Bayle la réfute lui-même fort bien, comme nous dirons tantôt; et cependant il est étonnant qu'il paraît admettre lui-même ailleurs quelque chose de semblable à cette prétendue déclinaison. Car voici ce qu'il dit en parlant de l'âne de Buridan (Diction. art. Buridan, Cit. 13) : « Ceux qui tiennent le franc arbitre proprement dit, admettent « dans l'homme une puissance de se déterminer, « ou du côté droit, ou du côté gauche, lors « même que les motifs sont parfaitement égaux « de la part des deux objets opposés. Car ils pré« tendent que notre âme peut dire, sans avoir « d'autre raison que celle de faire usage de sa li« berté : J'aime mieux ceci que cela, encore que « je ne voie rien de plus digne de mon choix dans « ceci que dans cela. »

304. Tous ceux qui admettent un libre arbitre proprement dit, n'accorderont pas pour cela à M. Bayle cette détermination venue d'une cause indéterminée. S. Augustin et les thomistes jugent que tout est déterminé. Et l'on voit que leurs adversaires recourent aussi aux circonstances qui contribuent à notre choix. L'expérience ne favorise nullement la chimère d'une indifférence d'équilibre; et l'on peut employer ici le raisonnement que M. Bayle employait lui-même contre la manière des cartésiens de prouver la liberté par le sentiment vif de notre indépendance. Car quoique je ne voie pas toujours la raison d'une inclination qui me fait choisir entre deux partis qui paraissent égaux, il y aura toujours quelque impression, quoique imperceptible, qui nous détermine. Vouloir faire simplement usage de sa liberté, n'a rien de spécifiant, ou qui nous détermine au choix de l'un ou de l'autre parti.

305. M. Bayle poursuit : « Il y a pour le moins « deux voies, par lesquelles l'homme se peut dé« gager des piéges de l'équilibre. L'une est celle « que j'ai déjà alléguée : c'est pour se flatter de « l'agréable imagination, qu'il est le maître « chez lui, et qu'il ne dépend pas des objets. » Cette voie se trouve bouchée : on a beau vouloir faire le maître chez soi, cela ne fournit rien de déterminant, et ne favorise pas un parti plus que l'autre. M. Bayle poursuit : « Il ferait cet « acte : Je veux préférer ceci à cela, parce qu'il « me plaît d'en user ainsi. » Mais ces mots, « parce qu'il me plaît, parce que tel est mon « plaisir », renferment déjà un penchant vers *l'objet* qui plaît.

306. On n'a donc point droit de continuer ainsi : « Et alors ce qui le déterminerait, ne se« rait pas pris de l'objet; le motif ne serait tiré « que des idées qu'ont les hommes de leurs pro« pres perfections, ou de leurs facultés naturelles. « L'autre voie est celle du sort ou du hasard : « la courte paille déciderait. » Cette voie a issue, mais elle ne va pas au but : c'est changer de question, car ce n'est pas alors l'homme qui décide; ou bien si l'on prétend que c'est toujours l'homme qui décide par le sort, l'homme même n'est plus dans l'équilibre, parce que le sort ne l'est point, et l'homme s'y est attaché. Il y a toujours des raisons dans la nature, qui sont cause de ce qui arrive par hasard ou par le sort. Je m'étonne un peu, qu'un esprit aussi pénétrant que celui de M. Bayle ait pu tellement prendre le change ici. J'ai expliqué ailleurs la véritable réponse qui satisfait au sophisme de *Buridan;* c'est que le cas du parfait équilibre est impossible, l'univers ne pouvant jamais être mi-parti, en sorte que toutes les impressions soient équivalentes de part et d'autre.

307. Voyons ce que M. Bayle lui-même dit

ailleurs contre l'indifférence chimérique ou absolument indéfinie. Cicéron avait dit (dans son livre *de Fato*) que Carnéade avait trouvé quelque chose de plus subtil que la déclinaison des atomes, en attribuant la cause d'une prétendue indifférence absolument indéfinie aux mouvements volontaires des âmes, parce que ces mouvements n'ont point besoin d'une cause externe, venant de notre nature. Mais M. Bayle (Dictionn. artic. Épicure, p. 1143) réplique fort bien, que tout ce qui vient de la nature d'une chose est déterminé : ainsi la détermination reste toujours, et l'échappatoire de Carnéade ne sert de rien.

308. Il montre ailleurs (Rép. an provinc., ch. 90, t. 2, p. 229) « qu'une liberté fort éloi« gnée de cet équilibre prétendu est incompara« blement plus avantageuse. J'entends, dit-il, « une liberté qui suive toujours les jugements de « l'esprit, et qui ne puisse résister à des objets « clairement connus comme bons. Je ne connais « point de gens qui ne conviennent que la vérité « clairement connue nécessite (détermine plutôt, « à moins qu'on ne parle d'une nécessité morale) « le consentement de l'âme; l'expérience nous « l'enseigne. On enseigne constamment dans les « écoles, que comme le vrai est l'objet de l'enten« dement, le bien est l'objet de la volonté; « et que comme l'entendement ne peut ja« mais affirmer que ce qui se montre à lui sous « l'apparence de la vérité, la volonté ne peut « jamais rien aimer qui ne lui paraisse bon. On « ne croit jamais le faux en tant que faux, et on « n'aime jamais le mal en tant que mal. Il y a « dans l'entendement une détermination natu« relle au vrai en général, et à chaque vérité « particulière clairement connue. Il y a dans la « volonté une détermination naturelle au bien en « général : d'où plusieurs philosophes concluent « que dès que les biens particuliers nous sont « connus clairement, nous sommes nécessités à « les aimer. L'entendement ne suspend ces actes « que quand les objets se montrent obscurément, « de sorte qu'il y a lieu de douter s'ils sont faux « ou véritables : et de là plusieurs concluent que « la volonté ne demeure en équilibre que lors« que l'âme est incertaine si l'objet qu'on lui « présente est un bien à son égard : mais « qu'aussi, dès qu'elle se range à l'affirmative, « elle s'attache nécessairement à cet objet-là, « jusqu'à ce que d'autres jugements de l'esprit la « déterminent d'une autre manière. Ceux qui « expliquent de cette sorte la liberté, y croient « trouver une assez ample matière de mérite et « de démérite, parce qu'ils supposent que ces « jugements de l'esprit procèdent d'une applica« tion libre de l'âme à examiner les objets, à les « comparer ensemble, et à en faire le discerne« ment. Je ne dois pas oublier qu'il y a de « fort savants hommes (comme Bellarmin, lib. 3, « de Gratia et libero arbitrio, c. 8 et 9; et Cameron, « in responsione ad epistolam viri docti, id est « episcopi) qui soutiennent par des raisons très« pressantes, que la volonté suit toujours néces« sairement le dernier acte pratique de l'enten« dement. »

309. Il faut faire quelques remarques sur ce discours. Une connaissance bien claire du meilleur *détermine* la volonté; mais elle ne la nécessite point, à proprement parler. Il faut toujours distinguer entre le nécessaire et le certain ou l'infaillible, comme nous avons déjà remarqué plus d'une fois; et distinguer la nécessité métaphysique de la nécessité morale. Je crois aussi qu'il n'y a que la volonté de Dieu, qui suive toujours le jugement de l'entendement : toutes les créatures intelligentes sont sujettes à quelques passions, ou à des perceptions au moins, qui ne consistent pas entièrement en ce que j'appelle *idées adéquates*. Et quoique ces passions tendent toujours au vrai bien dans les bienheureux, en vertu des lois de la nature et du système des choses préétablies par rapport à eux, ce n'est pas pourtant toujours en sorte qu'ils en aient une parfaite connaissance. Il en est d'eux comme de nous, qui n'entendons pas toujours la raison de nos instincts. Les *anges* et les *bienheureux* sont des créatures aussi bien que nous, où il y a toujours quelque perception confuse mêlée avec des connaissances distinctes. Suarès a dit quelque chose d'approchant à leur sujet. Il croit (Traité de l'Oraison, liv. 1, ch. 11) que Dieu a réglé les choses par avance, en sorte que leurs prières, quand elles se font avec une volonté pleine, réussissent toujours : c'est un échantillon d'une *harmonie préétablie*. Quant à nous, outre le jugement de l'entendement, dont nous avons une connaissance expresse, il s'y mêle des perceptions confuses des sens, qui font naître des passions et même des inclinations insensibles, dont nous ne nous apercevons pas toujours. Ces mouvements traversent souvent le jugement de l'entendement pratique.

310. Et quant au parallèle entre le rapport de l'entendement au vrai, et de la volonté au bien, il faut savoir qu'une perception claire et distincte d'une vérité contient en elle actuelle-

ment l'affirmation de cette vérité : ainsi l'entendement est nécessité par là. Mais quelque perception qu'on ait du bien, l'effort d'agir après le jugement, qui fait à mon avis *l'essence de la volonté*, en est distingué : ainsi, comme il faut du temps pour porter cet effort à son comble, il peut être suspendu, et même changé, par une nouvelle perception ou inclination qui vient à la traverse, qui en détourne l'esprit, et qui lui fait même faire quelquefois un jugement contraire. C'est ce qui fait que notre âme a tant de moyens de résister à la vérité qu'elle connaît, et qu'il y a un si grand trajet de l'esprit au cœur : surtout lorsque l'entendement ne procède en bonne partie que par des *pensées sourdes*, peu capables de toucher, comme je l'ai expliqué ailleurs. Ainsi la liaison entre le jugement et la volonté n'est pas si nécessaire qu'on pourrait penser.

311. M. Bayle poursuit fort bien (p. 221) : « Déjà ce ne peut pas être un défaut dans l'âme « de l'homme, que de n'avoir point la liberté « d'indifférence quant au bien, en général ; ce « serait plutôt un désordre, une imperfection « extravagante, si l'on pouvait dire véritablement : Peu m'importe d'être heureux, ou malheureux ; je n'ai pas plus de détermination « à aimer le bien qu'à le haïr ; je puis faire « également l'un et l'autre. Or si c'est une qualité louable et avantageuse que d'être déterminé quant au bien en général, ce ne peut « pas être un défaut que de se trouver nécessité « quant à chaque bien particulier reconnu manifestement pour notre bien. Il semble même que « ce soit une conséquence nécessaire, que si « l'âme n'a point de liberté d'indifférence quant « au bien en général, elle n'en ait point quant « aux biens particuliers, pendant qu'elle juge « contradictoirement que ce sont des biens pour « elle. Que penserions-nous d'une âme, qui ayant « formé ce jugement-là, se vanterait avec raison « d'avoir la force de ne pas aimer ces biens, et « même de les haïr, et qui dirait : Je connais « clairement que ce sont des biens pour moi, j'ai « toutes les lumières nécessaires sur ce point-là ; « cependant je ne veux point les aimer, je veux « les haïr ; mon parti est pris, je l'exécute ; « ce n'est pas qu'aucune raison (c'est-à-dire, « quelque autre raison que celle qui est fondée « sur tel est mon bon plaisir) m'y engage, mais « il me plaît d'en user ainsi : que penserions-nous, « dis-je, d'une telle âme ? Ne la trouverions-nous « pas plus imparfaite, et plus malheureuse, que si « elle n'avait pas cette liberté d'indifférence ?

312. « Non-seulement la doctrine qui soumet « la volonté aux derniers actes de l'entendement, donne une idée plus avantageuse de « l'état de l'âme, mais elle montre aussi qu'il « est plus facile de conduire l'homme au bonheur par ce chemin-là, que par celui de l'indifférence : car il suffira de lui éclairer l'esprit sur ses véritables intérêts, et tout aussitôt « sa volonté se conformera aux jugements que la « raison aura prononcés. Mais s'il a une liberté « indépendante de la raison, et de la qualité des « objets clairement connus, il sera le plus indisciplinable de tous les animaux, et l'on ne « pourra jamais s'assurer de lui faire prendre le « bon parti. Tous les conseils, tous les raisonnements du monde pourront être très-inutiles : « vous lui éclairerez, vous lui convaincrez l'esprit, et néanmoins sa volonté fera la fière, et « demeurera immobile comme un rocher. Virgil. « Æn., lib. 6, v. 470 :

Non magis incœpto vultum sermone movetur,
Quàm si dura silex, aut stet Marpesia cautes.

« Une quinte, un vain caprice la fera roidir contre toutes sortes de raisons ; il ne lui plaira pas « d'aimer son bien clairement connu, il lui « plaira de le haïr. Trouvez-vous, Monsieur, « qu'une telle faculté soit le plus riche présent « que Dieu ait pu faire à l'homme, et l'instrument unique de notre bonheur ? N'est-ce pas « plutôt un obstacle à notre félicité ? Est-ce de « quoi se glorifier, que de pouvoir dire : J'ai « méprisé tous les jugements de ma raison, et « j'ai suivi une route toute différente, par le « seul motif de mon bon plaisir ? De quels « regrets ne serait-on pas déchiré en ce cas-là, si « la détermination qu'on aurait prise était dommageable ? Une telle liberté serait donc plus « nuisible qu'utile aux hommes ; parce que « l'entendement ne représenterait pas assez bien « toute la bonté des objets, pour ôter à la volonté la force de la rejection. Il vaudrait donc « infiniment mieux à l'homme qu'il fût toujours « nécessairement déterminé par le jugement de « l'entendement, que de permettre à la volonté « de suspendre son action : car par ce moyen il « parviendrait plus facilement et plus certainement à son but. »

313. Je remarque encore sur ce discours, qu'il est très-vrai qu'une liberté d'indifférence indéfinie, et qui fût sans aucune raison déterminante, serait aussi nuisible et même choquante, qu'elle est impraticable et chimérique. L'homme

qui voudrait en user ainsi, ou faire au moins comme s'il agissait sans sujet, passerait à coup sûr pour un extravagant. Mais il est très-vrai aussi que la chose est impossible, quand on la prend dans la rigueur de la supposition; et aussitôt qu'on en vent donner un exemple, ou s'en écarte, et on tombe dans le cas d'un homme qui ne se détermine pas sans sujet, mais qui se détermine plutôt par inclination ou par passion, que par jugement. Car aussitôt que l'on dit : « Je « méprise les jugements de ma raison par le seul « motif de mon bon plaisir, il me plaît d'en user « ainsi »; c'est autant que si l'on disait : Je préfère mon inclination à mon intérêt, mon plaisir à mon utilité.

314. C'est comme si quelque homme capricieux, s'imaginant qu'il lui est honteux de suivre l'avis de ses amis ou de ses serviteurs, préférait la satisfaction de les contredire, à l'utilité qu'il pourrait retirer de leur conseil. Il peut pourtant arriver que dans une affaire de peu de conséquence, un homme sage même agisse irrégulièrement et contre son intérêt, pour contrecarrer un autre qui le veut contraindre, ou qui le veut gouverner, ou pour confondre ceux qui observent ses démarches. Il est bon même quelquefois d'imiter Brutus en cachant son esprit, et même de contrefaire l'insensé, comme fit David devant le roi des Philistins.

315. M. Bayle ajoute encore bien de belles choses, pour faire voir que d'agir contre le jugement de l'entendement, serait une grande imperfection. Il observe (p. 225) « que même selon « les molinistes, l'entendement qui s'acquitte « bien de son DEVOIR, marque ce qui est LE « MEILLEUR. » Il introduit Dieu (ch. 91, p. 227) disant à nos premiers pères dans le jardin d'Éden : « Je vous ai donné ma connaissance, « la faculté de juger des choses, et un plein « pouvoir de disposer de vos volontés. Je vous « donnerai des instructions et des ordres : mais « le franc arbitre que je vous ai communiqué est « d'une telle nature, que vous avez une force « égale (selon les occasions) de m'obéir et de « me désobéir. On vous tentera : si vous faites « un bon usage de votre liberté, vous serez « heureux; et si vous en faites un mauvais « usage, vous serez malheureux. C'est à vous de « voir si vous voulez me demander comme une « nouvelle grâce, ou que je vous permette d'abu- « ser de votre liberté, lorsque vous en formerez « la résolution, ou que je vous en empêche. « Songez-y bien, je vous donne vingt-quatre « heures....... Ne comprenez-vous pas claire- « ment (ajoute M. Bayle) que leur raison, qui « n'avait pas été encore obscurcie par le péché, « leur eût fait conclure qu'il fallait demander à « Dieu, comme le comble des faveurs dont il les « avait honorés, de ne point permettre qu'ils se « perdissent par le mauvais usage de leurs for- « ces? Et ne faut-il pas avouer que si Adam, par « un faux point d'honneur de se conduire lui- « même, eût refusé une direction divine qui eût « mis sa félicité à couvert, il aurait été l'original « des Phaétons et des Icares? Il aurait été pres- « que aussi impie que l'Ajax de Sophocle, qui « voulait vaincre sans l'assistance des dieux, et « qui disait que les plus poltrons feraient fuir « leurs ennemis avec une telle assistance. »

316. M. Bayle fait voir aussi (chap. 80) qu'on ne se félicite pas moins, ou même qu'on s'applaudit davantage d'avoir été assisté d'en haut, que d'être redevable de son bonheur à son choix. Et si on se trouve bien d'avoir préféré un instinct tumultueux qui s'était élevé tout d'un coup, à des raisons mûrement examinées, on en conçoit une joie extraordinaire; car on s'imagine, ou que Dieu, ou que notre ange gardien, ou qu'un je ne sais quoi, qu'on se représente sous le nom vague de *fortune*, nous a poussés à cela. En effet, Sylla et César se glorifiaient plus de leur fortune que de leur conduite. Les païens, et particulièrement les poëtes (Homère surtout), déterminaient leurs héros par l'impulsion divine. Le héros de l'Énéide ne marche que sous la direction d'un dieu. C'était un éloge très-fin de dire aux empereurs, qu'ils vainquaient et par leurs troupes, et par leurs dieux qu'ils prêtaient à leurs généraux : *Te copias, te consilium et tuos præbente divos*, dit Horace. Les généraux combattaient sous les *auspices* des empereurs, comme se reposant sur leur fortune, car les auspices n'appartenaient pas aux subalternes. On s'applaudit d'être favori du ciel; on s'estime davantage d'être heureux que d'être habile. Il n'y a point de gens qui se croient plus heureux que les mystiques, qui s'imaginent se tenir en repos, et que Dieu agit en eux.

317. De l'autre côté, comme M. Bayle ajoute, ch. 83 : « Un philosophe stoïcien, qui attache à « tout une fatale nécessité, est aussi sensible « qu'un autre homme au plaisir d'avoir bien « choisi. Et tout homme de jugement trouvera « que bien loin de se plaire qu'on ait délibéré « longtemps, et choisi enfin le parti le plus hou-

« nête, c'est une satisfaction incroyable que de « se persuader que l'on est si affermi dans l'a« mour de la vertu, que sans résister le moins « du monde on rejetterait une tentation. Un hom« me, à qui l'on propose de faire une action op« posée à son devoir, à son honneur et à sa « conscience, et qui répond sur le champ qu'il « est incapable d'un tel crime, et qui, en effet, « ne s'en trouve point capable, est bien plus con« tent de sa personne que s'il demandait du temps « pour y songer, et s'il se sentait irrésolu pen« dant quelques heures quel parti prendre. On « est bien fâché en plusieurs rencontres de ne « se pouvoir déterminer entre deux partis, et « l'on serait bien aise que le conseil d'un bon « ami, ou quelque secours d'en haut, nous pous« sât à faire un bon choix. » Tout cela nous fait voir l'avantage qu'un jugement déterminé a sur cette indifférence vague qui nous laisse dans l'incertitude. Mais enfin nous avons assez prouvé qu'il n'y a que l'ignorance ou la passion qui puisse tenir en suspens, et que c'est pour cela que Dieu ne l'est jamais. Plus on approche de lui, plus la liberté est parfaite, et plus elle se détermine par le bien et par la raison. Et l'on préférera toujours le naturel de Caton, dont Velleius disait qu'il lui était impossible de faire une action malhonnête, à celui d'un homme qui sera capable de balancer.

318. Nous avons été bien aises de représenter et d'appuyer ces raisonnements de M. Bayle contre l'indifférence vague, tant pour éclaircir la matière, que pour l'opposer à lui-même, et pour faire voir qu'il ne devait donc point se plaindre de la prétendue nécessité imposée à Dieu de choisir le mieux qu'il est possible. Car ou Dieu agira par une indifférence vague et au hasard, ou bien il agira par caprice ou par quelque autre passion, ou enfin il doit agir par une inclination prévalante de la raison qui le porte au meilleur. Mais les passions, qui viennent de la perception confuse d'un bien apparent, ne sauraient avoir lieu en Dieu; et l'indifférence vague est quelque chose de chimérique. Il n'y a donc que la plus forte raison qui puisse régler le choix de Dieu. C'est une imperfection de notre liberté, qui fait que nous pouvons choisir le mal au lieu du bien, un plus grand mal au lieu du moindre mal, le moindre bien au lieu du plus grand bien. Cela vient des apparences du bien et du mal, qui nous trompent; au lieu que Dieu est toujours porté au vrai et au plus grand bien, c'est-à-dire, au vrai bien absolument, qu'il ne saurait manquer de connaître.

319. Cette fausse idée de la liberté, formée par ceux qui, non contents de l'exempter, je ne dis pas de la contrainte, mais de la nécessité même, voudraient encore l'exempter de la certitude et de la détermination, c'est-à-dire, de la raison et de la perfection, n'a pas laissé de plaire à quelques scolastiques, gens qui s'embarrassent souvent dans leurs subtilités, et prennent la paille des termes pour le grain des choses. Ils conçoivent quelque notion chimérique, dont ils se figurent de tirer des utilités, et qu'ils tâchent de maintenir par des chicanes. La pleine indifférence est de cette nature : l'accorder à la volonté, c'est lui donner un privilége semblable à celui que quelques cartésiens et quelques mystiques trouvent dans la nature divine, de pouvoir faire l'impossible, de pouvoir produire des absurdités, de pouvoir faire que deux propositions contradictoires soient vraies en même temps. Vouloir qu'une détermination vienne d'une pleine indifférence absolument indéterminée, est vouloir qu'elle vienne naturellement de rien. L'on suppose que Dieu ne donne pas cette détermination: elle n'a donc point de source dans l'âme, ni dans le corps, ni dans les circonstances, puisque tout est supposé indéterminé : et la voilà pourtant qui paraît et qui existe, sans préparation, sans que rien s'y dispose, sans qu'un ange, sans que Dieu même puisse voir ou faire voir comment elle existe. C'est non-seulement sortir de rien, mais même c'est en sortir par soi-même. Cette doctrine introduit quelque chose d'aussi ridicule que la déclinaison des atomes d'Épicure dont nous avons déjà parlé, qui prétendait qu'un de ces petits corps allant en ligne droite, se détournait tout d'un coup de son chemin sans aucun sujet, seulement parce que la volonté le commande. Et notez qu'il n'y a eu recours que pour sauver cette prétendue liberté de pleine indifférence, dont il paraît que la chimère a été bien ancienne; et l'on peut dire avec raison : *Chimæra chimæram parit.*

320. Voici comme M. Marchetti l'a exprimé dans sa jolie traduction de Lucrèce en vers italiens, à laquelle on n'a pas encore voulu laisser voir le jour [1] : lib. 2 :

Mà ch'i principii non corran punto
Della lor dritta via, chi veder puote?
Si finalmente ogni lor moto sempre

[1] Elle a été imprimée depuis la première édition de cet ouvrage, à Londres en 1717.

Insieme s'aggruppa, e dall' antico
Sempre con ordin certo il nuovo nasce;
Ne tracciando i primi semi, fanno
Di moto un tal principio, il qual poi rompa
I decreti del fato; acciò non segua
L'una causa dell' altra in infinito;
Onde han questa, dich' io, del fato sciolta
Libera volontà, *per cui ciascuno*
Va dove più l'agrada? I moti ancora
Si declinan sovente, e non in tempo
Certo, ne certa region, mà solo
Quando e dove commanda il nostro arbitrio;
Poiche senz' alcun dubbio à queste cose
Dà sol principio il voler proprio, e quindi
Van poi scorrendo per le membra i moti.

Il est plaisant qu'un homme comme Épicure, après avoir écarté les dieux et toutes les substances incorporelles, a pu s'imaginer que la volonté, que lui-même compose d'atomes, a pu avoir un empire sur les atomes, et les détourner de leur chemin, sans qu'il soit possible de dire comment.

321. Carnéade, sans aller jusqu'aux atomes, a voulu trouver d'abord dans l'âme de l'homme la raison de la prétendue indifférence vague, prenant pour la raison de la chose, cela même dont Épicure cherchait la raison. Carnéade n'y gagnait rien, sinon qu'il trompait plus aisément des gens peu attentifs, en transférant l'absurdité d'un sujet, où elle est un peu trop manifeste, à un autre sujet, où il est plus aisé d'embrouiller les choses, c'est-à-dire, du corps sur l'âme; parce que la plupart des philosophes avaient des notions peu distinctes de la nature de l'âme. Épicure, qui la composait d'atomes, avait raison au moins de chercher l'origine de sa détermination dans ce qu'il croyait l'origine de l'âme même. C'est pourquoi Cicéron et M. Bayle ont eu tort de le tant blâmer, et d'épargner, et même de louer Carnéade, qui n'est pas moins déraisonnable; et je ne comprends pas comment M. Bayle, qui était si clairvoyant, s'est laissé payer d'une absurdité déguisée, jusqu'à l'appeler le plus grand effort que l'esprit humain puisse faire sur ce sujet; comme si l'âme, qui est le siége de la raison, était plus capable que le corps d'agir sans être déterminée par quelque raison ou cause interne ou externe; ou comme si le grand principe, qui porte que rien ne se fait sans cause, ne regardait que les corps.

322. Il est vrai que la forme ou l'âme a cet avantage sur la matière, qu'elle est la source de l'action, ayant en soi le principe du mouvement ou du changement; en un mot, τὸ αὐτοκίνητον, comme Platon l'appelle; au lieu que la matière est seulement passive, et a besoin d'être poussée pour agir, *agitur, ut agat.* Mais si l'âme est active par elle-même (comme elle l'est en effet), c'est pour cela même qu'elle n'est pas de soi absolument indifférente à l'action, comme la matière, et qu'elle doit trouver en soi de quoi se déterminer. Et selon le système de l'harmonie préétablie, l'âme trouve en elle-même, et dans sa nature idéale antérieure à l'existence, les raisons de ses déterminations, réglées sur tout ce qui l'environnera. Par là elle était déterminée de toute éternité dans son état de pure possibilité à agir librement, comme elle fera dans le temps, lorsqu'elle parviendra à l'existence.

323. M. Bayle remarque fort bien lui-même que la liberté d'indifférence (telle qu'il faut l'admettre) n'exclut point les inclinations, et ne demande point l'équilibre. Il fait voir assez amplement (Rép. au provincial, chap. 139, p. 748 et suiv.) qu'on peut comparer l'âme à une balance, où les raisons et les inclinations tiennent lieu de poids. Et selon lui, on peut expliquer ce qui se passe dans nos résolutions, par l'hypothèse que la volonté de l'homme est comme une balance qui se tient en repos, quand les poids de ses deux bassins sont égaux, et qui penche toujours, ou d'un côté ou de l'autre, selon que l'un des bassins est plus chargé. Une nouvelle raison fait un poids supérieur, une nouvelle idée rayonne plus vivement que la vieille, la crainte d'une grosse peine l'emporte sur quelque plaisir; quand deux passions se disputent le terrain, c'est toujours la plus forte qui demeure la maîtresse, à moins que l'autre ne soit aidée par la raison, ou par quelque autre passion combinée. Lorsqu'on jette les marchandises pour se sauver, l'action que les écoles appellent mixte, est volontaire et libre; et cependant l'amour de la vie l'emporte indubitablement sur l'amour du bien. Le chagrin vient du souvenir des biens qu'on perd; et l'on a d'autant plus de peine à se déterminer, que les raisons opposées approchent plus de l'égalité, comme l'on voit que la balance se détermine plus promptement, lorsqu'il y a une grande différence entre les poids.

324. Cependant, comme bien souvent il y a plusieurs partis à prendre, on pourrait, au lieu de la balance, comparer l'âme avec une force qui fait effort en même temps de plusieurs côtés, mais qui n'agit que là où elle trouve le plus de facilité ou le moins de résistance. Par exemple, l'air étant comprimé trop fortement dans un récipient de verre, le cassera pour sortir. Il fait

effort sur chaque partie, mais il se jette enfin sur la plus faible. C'est ainsi que les inclinations de l'âme vont sur tous les biens qui se présentent; ce sont des volontés antécédentes; mais la volonté conséquente, qui en est le résultat, se détermine vers ce qui touche le plus.

325. Cependant cette prévalence des inclinations n'empêche point que l'homme ne soit le maître chez lui, pourvu qu'il sache user de son pouvoir. Son empire est celui de la raison; il n'a qu'à se préparer de bonne heure pour s'opposer aux passions, et il sera capable d'arrêter l'impétuosité des plus furieuses. Supposons qu'Auguste, prêt à donner des ordres pour faire mourir Fabius Maximus, se serve à son ordinaire du conseil qu'un philosophe lui avait donné, de réciter l'alphabet grec avant que de rien faire dans le mouvement de sa colère: cette réflexion sera capable de sauver la vie de Fabius et la gloire d'Auguste. Mais sans quelque réflexion heureuse, dont on est redevable quelquefois à une bonté divine toute particulière, ou sans quelque adresse acquise par avance, comme celle d'Auguste, propre à nous faire faire les réflexions convenables en temps et lieu, la passion l'emportera sur la raison. Le cocher est le maître des chevaux, s'il les gouverne comme il doit, et comme il peut; mais il y a des occasions où il se néglige, et alors il faudra pour un temps abandonner les rênes:

Fertur equis auriga, nec audit currus habenas.

326. Il faut avouer qu'il y a toujours assez de pouvoir en nous sur notre volonté, mais on ne s'avise pas toujours de l'employer. Cela fait voir, comme nous l'avons remarqué plus d'une fois, que le pouvoir de l'âme sur ses inclinations est une puissance qui ne peut être exercée que d'une manière *indirecte;* à peu près comme Bellarmin voulait que les papes eussent droit sur le temporel des rois. A la vérité, les actions externes qui ne surpassent point nos forces, dépendent absolument de notre volonté; mais nos volitions ne dépendent de la volonté que par certains détours adroits qui nous donnent moyen de suspendre nos résolutions, ou de les changer. Nous sommes les maîtres chez nous, non pas comme Dieu l'est dans le monde, qui n'a qu'à parler, mais comme un prince sage l'est dans ses États, ou comme un bon père de famille l'est dans son domestique. M. Bayle le prend autrement quelquefois, comme si c'était un pouvoir absolu, indépendant des raisons et des moyens, que nous devrions avoir chez nous, pour nous vanter d'un franc arbitre. Mais Dieu même ne l'a point, et ne le doit point avoir dans ce sens par rapport à sa volonté; il ne peut point changer sa nature, ni agir autrement qu'avec ordre; et comment l'homme pourrait-il se transformer tout d'un coup? Je l'ai déjà dit, l'empire de Dieu, l'empire du sage, est celui de la raison. Il n'y a que Dieu cependant qui ait toujours les volontés les plus désirables, et par conséquent il n'a point besoin du pouvoir de les changer.

327. Si l'âme est maîtresse chez soi (dit M. Bayle, p. 753), elle n'a qu'à vouloir, et aussitôt ce chagrin et cette peine qui accompagnent la victoire sur les passions, s'évanouiront. Pour cet effet, il suffirait à son avis de se donner de l'indifférence pour les objets des passions (pag. 758). « Pourquoi donc les hommes ne se donnent-« ils pas cette indifférence, dit-il, s'ils sont les « maîtres chez eux? » Mais cette objection est justement comme si je demandais pourquoi un père de famille ne se donne pas de l'or, quand il en a besoin. Il en peut acquérir, mais par adresse, et non pas comme au temps des fées, ou du roi Midas, par un simple commandement de la volonté, ou par un attouchement. Il ne suffirait pas d'être le maître chez soi, il faudrait être le maître de toutes choses, pour se donner tout ce que l'on veut, car on ne trouve pas tout chez soi. En travaillant aussi sur soi, il faut faire comme en travaillant sur autre chose; il faut connaître la constitution et les qualités de son objet, et y accommoder ses opérations. Ce n'est donc pas en un moment, et par un simple acte de la volonté, qu'on se corrige, et qu'on acquiert une meilleure volonté.

328. Il est bon cependant de remarquer que les chagrins et les peines qui accompagnent la victoire sur les passions, tournent en quelques-uns en plaisir, par le grand contentement qu'ils trouvent dans le sentiment vif de la force de leur esprit et de la grâce divine. Les ascétiques et les vrais mystiques en peuvent parler par expérience; et même un véritable philosophe en peut dire quelque chose. On peut parvenir à cet heureux état, et c'est un des principaux moyens dont l'âme se peut servir pour affermir son empire.

329. Si les scotistes et les molinistes paraissent favoriser l'*indifférence vague* (ils le paraissent, dis-je, car je doute qu'ils le fassent tout de bon, après l'avoir bien connue), les thomistes et les augustiniens sont pour la pré-

détermination. Car il faut nécessairement l'un ou l'autre. Thomas d'Aquin est un auteur qui a coutume d'aller au solide; et le subtile Scot, cherchant à le contredire, obscurcit souvent les choses, au lieu de les éclaircir. Les thomistes suivent ordinairement leur maître, et n'admettent point que l'âme se détermine sans qu'il y ait quelque prédétermination qui y contribue. Mais la prédétermination des nouveaux thomistes n'est peut-être pas justement celle dont on a besoin. Durand de Saint-Pourçain, qui faisait assez souvent bande à part, et qui a été contre le concours spécial de Dieu, n'a pas laissé d'être pour une certaine prédétermination; et il a cru que Dieu voyait dans l'état de l'âme, et de ce qui l'environne, la raison de ses déterminations.

330. Les anciens stoïciens ont été à peu près en cela du sentiment des thomistes, ils ont été en même temps pour la détermination, et contre la nécessité, quoiqu'on leur ait imputé qu'ils rendaient tout nécessaire. Cicéron dit dans son livre *de Fato*, que Démocrite, Héraclite, Empédocles, Aristote, ont cru que le destin emportait une nécessité; que d'autres s'y sont opposés (il entend peut-être Épicure et les académiciens), et que Chrysippe a cherché un milieu. Je crois que Cicéron se trompe à l'égard d'Aristote, qui a fort bien reconnu la contingence et la liberté, et est allé même trop loin, en disant (par inadvertance, comme je crois) que les propositions sur les contingents futurs n'avaient point de vérité déterminée; en quoi il a été abandonné avec raison par la plupart des scolastiques. Cléanthe même, le maître de Chrysippe, quoiqu'il fût pour la vérité déterminée des événements futurs, en niait la nécessité. Si les scolastiques, si bien persuadés de cette détermination des futurs contingents (comme l'étaient, par exemple, les Pères de Coïmbre, auteurs d'un Cours célèbre de philosophie), avaient vu la liaison des choses, telle que le système de l'Harmonie générale l'a fait connaître, ils auraient jugé qu'on ne saurait admettre la certitude préalable, ou la détermination de la futurition, sans admettre une prédétermination de la chose dans ses causes et dans ses raisons.

331. Cicéron a tâché de nous expliquer le milieu de Chrysippe; mais Juste Lipse a remarqué dans sa philosophie stoïcienne, que le passage de Cicéron était tronqué, et qu'Aulu-Gelle nous a conservé tout le raisonnement du philosophe stoïcien (Noct. Att., lib. 6, c. 2): le voici en abrégé: Le destin est la connexion inévitable et éternelle de tous les événements. On y oppose, qu'il s'ensuit que les actes de la volonté seraient nécessaires, et que les criminels étant forcés au mal, ne doivent point être punis Chrysippe répond, que le mal vient de la première constitution des âmes, qui fait une partie de la suite fatale; que celles qui sont bien faites naturellement, résistent mieux aux impressions des causes externes; mais que celles dont les défauts naturels n'avaient pas été corrigés par la discipline, se laissaient pervertir. Puis il distingue (suivant Cicéron) entre les causes principales et les causes accessoires; et se sert de la comparaison d'un cylindre, dont la volubilité et la vitesse, ou la facilité dans le mouvement, vient principalement de sa figure; au lieu qu'il serait retardé, s'il était raboteux. Cependant il a besoin d'être poussé, comme l'âme a besoin d'être sollicitée par les objets des sens, et reçoit cette impression selon la constitution où elle se trouve.

332. Cicéron juge que Chrysippe s'embarrasse d'une telle manière, que bon gré mal gré il confirme la nécessité du destin. M. Bayle est à peu près du même sentiment (Dictionn. artic. Chrysippe, let. H). Il dit que ce philosophe ne se tire point du bourbier, puisque le cylindre est uni ou raboteux, selon que l'ouvrier l'a fait; et qu'ainsi Dieu, la providence, le destin, seront les causes du mal, d'une manière qui le rendra nécessaire. Juste Lipse répond que, selon les stoïciens, le mal venait de la matière; c'est (à mon avis) comme s'il avait dit que la pierre sur laquelle l'ouvrier a travaillé était quelquefois trop grossière et trop inégale pour donner un bon cylindre. M. Bayle cite contre Chrysippe les fragments d'Onomaüs et de Diogénianus, qu'Eusèbe nous a conservés dans la Préparation évangélique (lib. 6, c. 7, 8), et surtout il fait fond sur la réfutation de Plutarque, dans son livre contre les stoïciens, rapportée artic. Pauliciens, let. G. Mais cette réfutation n'est pas grand'chose. Plutarque prétend qu'il vaudrait mieux ôter la puissance à Dieu, que de lui laisser permettre les maux; et il ne veut point admettre que le mal puisse servir à un plus grand bien. Au lieu que nous avons déjà fait voir que Dieu ne laisse pas d'être tout-puissant, quoiqu'il ne puisse point faire mieux que de produire le meilleur, lequel contient la permission du mal; et nous avons montré plus d'une fois, que ce qui est un inconvénient dans une partie prise à part, peut servir à la perfection du tout.

333. Chrysippe en avait déjà remarqué quel-

que chose, non-seulement dans son 4[e] livre de la Providence, chez Aulu-Gelle (lib. 6, c. 1), où il prétend que le mal sert à faire connaître le bien (raison qui n'est pas suffisante ici), mais encore mieux, quand il se sert de la comparaison d'une pièce de théâtre, dans son second livre de la Nature (comme Plutarque le rapporte lui-même), disant qu'il y a quelquefois des endroits dans une comédie, qui ne valent rien par eux-mêmes, et qui ne laissent pas de donner de la grâce à tout le poëme. Il appelle ces endroits des épigrammes ou inscriptions. Nous ne connaissons pas assez la nature de l'ancienne comédie, pour bien entendre ce passage de Chrysippe; mais puisque Plutarque demeure d'accord du fait, il y a lieu de croire que cette comparaison n'était pas mauvaise. Plutarque répond premièrement, que le monde n'est pas comme une pièce de récréation; mais c'est mal répondre : la comparaison consiste seulement dans ce point, qu'une mauvaise partie peut rendre le tout meilleur. Il répond en deuxième lieu, que ce mauvais endroit n'est qu'une petite partie de la comédie, au lieu que la vie humaine fourmille de maux. Cette réponse ne vaut rien non plus; car il devait considérer que ce que nous connaissons est aussi une très-petite partie de l'univers.

334. Mais revenons au cylindre de Chrysippe. Il a raison de dire que le vice vient de la constitution originaire de quelques esprits. On lui objecte que Dieu les a formés, et il ne pouvait répliquer que par l'imperfection de la *matière*, qui ne permettait pas à Dieu de mieux faire. Cette réplique ne vaut rien; car la matière en elle-même est indifférente pour toutes les formes, et Dieu l'a faite. Le mal vient plutôt des formes mêmes, mais abstraites, c'est-à-dire, des idées que Dieu n'a point produites par un acte de sa volonté, non plus que les nombres et les figures, et non plus (en un mot) que toutes les essences possibles, qu'on doit tenir pour éternelles et nécessaires; car elles se trouvent dans la région idéale des possibles, c'est-à-dire, dans l'entendement divin. Dieu n'est donc point auteur des essences, en tant qu'elles ne sont que des possibilités; mais il n'y a rien d'actuel, à quoi il n'ait décerné et donné l'existence; et il a permis le mal, parce qu'il est enveloppé dans le meilleur plan qui se trouve dans la région des possibles, que la sagesse suprême ne pouvait manquer de choisir. C'est cette notion qui satisfait en même temps à la sagesse, à la puissance et à la bonté de Dieu, et ne laisse pas de donner lieu à l'entrée du mal. Dieu donne de la perfection aux créatures, autant que l'univers en peut recevoir. On pousse le cylindre, mais ce qu'il a de raboteux dans sa figure donne des bornes à la promptitude de son mouvement. Cette comparaison de Chrysippe n'est pas fort différente de la nôtre, qui était prise d'un bateau chargé, que le courant de la rivière fait aller, mais d'autant plus lentement que la charge est plus grande. Ces comparaisons tendent au même but; et cela fait voir que si nous étions assez informés des sentiments des anciens philosophes, nous y trouverions plus de raison qu'on ne croit.

335. M. Bayle loue lui-même le passage de Chrysippe (artic. Chrysippe, let. T), qu'Aulu-Gelle rapporte au même endroit, où ce philosophe prétend que le mal est venu *par concomitance*. Cela s'éclaircit aussi par notre système; car nous avons montré que le mal que Dieu a permis, n'était pas un objet de sa volonté, comme fin ou comme moyen, mais seulement comme condition, puisqu'il devait être enveloppé dans le meilleur. Cependant il faut avouer que le cylindre de Chrysippe ne satisfait point à l'objection de la nécessité. Il fallait ajouter premièrement, que c'est par le choix libre de Dieu, que quelques-uns des possibles existent; et secondement, que les créatures raisonnables agissent librement aussi, suivant leur nature originelle qui se trouvait déjà dans les idées éternelles, et enfin, que le motif du bien incline la volonté, sans la nécessiter.

336. L'avantage de la liberté qui est dans la créature, est sans doute éminemment en Dieu; mais cela se doit entendre autant qu'il est véritablement un avantage, et autant qu'il ne présuppose point une imperfection. Car de pouvoir se tromper et s'égarer, est un désavantage; et d'avoir un empire sur les passions, est un avantage à la vérité, mais qui présuppose une imperfection, savoir la passion même, dont Dieu est incapable. Scot a eu raison de dire que si Dieu n'était point libre et exempt de la nécessité, aucune créature ne le serait. Mais Dieu est incapable d'être indéterminé en quoi que ce soit : il ne saurait ignorer, il ne saurait douter, il ne saurait suspendre son jugement; sa volonté est toujours arrêtée, et elle ne le saurait être que par le meilleur. Dieu ne saurait jamais avoir une volonté particulière primitive, c'est-à-dire, indépendante des lois ou des volontés générales; elle serait déraisonnable. Il ne saurait se déterminer sur Adam, sur Pierre, sur Judas, sur aucun individu, sans qu'il y ait une raison de cette

détermination; et cette raison mène nécessairement à quelque énonciation générale. Le sage agit toujours *par principes;* il agit toujours par *règles*, et jamais par *exceptions*, que lorsque les règles concourent entre elles par des tendances contraires, où la plus forte l'emporte; autrement, ou elles s'empêcheront mutuellement, ou il en résultera quelque troisième partie; et dans tous ces cas, une règle sert d'exception à l'autre, sans qu'il y ait jamais *d'exceptions originales*, auprès de celui qui agit toujours régulièrement.

337. S'il y a des gens qui croient que l'élection et la réprobation se font du côté de Dieu par un pouvoir absolu despotique, non-seulement sans aucune raison qui paraisse, mais véritablement sans aucune raison, même cachée, ils soutiennent un sentiment qui détruit également la nature des choses, et les perfections divines. Un tel *décret absolument absolu* (pour parler ainsi) serait sans doute insupportable; mais Luther et Calvin en ont été bien éloignés; le premier espère que la vie future nous fera comprendre les justes raisons du choix de Dieu; et le second proteste expressément que ces raisons sont justes et saintes, quoiqu'elles nous soient inconnues. Nous avons déjà cité pour cela le traité de Calvin de la Prédestination, dont voici les propres paroles: « Dieu, avant la chute d'Adam, « avait délibéré ce qu'il avait à faire, et ce pour « des causes qui nous sont cachées.... Il reste « donc qu'il ait eu de justes causes pour réprouver « une partie des hommes, mais à nous INCONNUES. »

338. Cette vérité, que tout ce que Dieu fait est raisonnable, et ne saurait être mieux fait, frappe d'abord tout homme de bon sens, et extorque, pour ainsi dire, son approbation. Et cependant, c'est une fatalité aux philosophes les plus subtils, d'aller choquer quelquefois sans y penser, dans le progrès et dans la chaleur des disputes, les premiers principes du bon sens, enveloppés sous des termes qui les font méconnaître. Nous avons vu ci-dessus, comme l'excellent M. Bayle, avec toute sa pénétration, n'a pas laissé de combattre ce principe que nous venons de marquer, et qui est une suite certaine de la perfection suprême de Dieu; il a cru défendre par là la cause de Dieu, et l'exempter d'une nécessité imaginaire, en lui laissant la liberté de choisir entre plusieurs biens le moindre. On a déjà parlé de M. Diroys et d'autres, qui ont donné aussi dans cette étrange opinion, qui n'est que trop suivie. Ceux qui la soutiennent ne remarquent pas que c'est vouloir conserver, ou plutôt donner à Dieu une fausse liberté, qui est la liberté d'agir déraisonnablement. C'est rendre ses ouvrages sujets à la correction, et nous mettre dans l'impossibilité de dire, ou même d'espérer, qu'on puisse dire quelque chose de raisonnable sur la permission du mal.

339. Ce travers a fait beaucoup de tort aux raisonnements de M. Bayle, et lui a ôté le moyen de sortir de bien des embarras. Cela paraît encore par rapport aux lois du règne de la nature: il les croit arbitraires et indifférentes, et il objecte que Dieu eût pu mieux parvenir à son but dans le règne de la grâce, s'il ne se fût point attaché à ces lois, s'il se fût dispensé plus souvent de les suivre, ou même s'il en avait fait d'autres. Il le croyait surtout à l'égard de la loi de l'union de l'âme et du corps. Car il est persuadé, avec les cartésiens modernes, que les idées des qualités sensibles, que Dieu donne (selon eux) à l'âme, à l'occasion des mouvements du corps, n'ont rien qui représente ces mouvements, ou qui leur ressemble; de sorte qu'il était purement arbitraire que Dieu nous donnât les idées de la chaleur, du froid, de la lumière, et autres que nous expérimentons, ou qu'il nous en donnât de tout autres à cette même occasion. J'ai été étonné bien souvent que de si habiles gens aient été capables de goûter des sentiments si peu philosophiques, et si contraires aux maximes fondamentales de la raison. Car rien ne marque mieux l'imperfection d'une philosophie, que la nécessité où le philosophe se trouve, d'avouer qu'il se passe quelque chose, suivant son système, dont il n'y a aucune raison; et cela vaut bien la déclinaison des atomes d'Épicure. Soit que Dieu, ou que la nature opère, l'opération aura toujours ses raisons. Dans les opérations de la nature, ces raisons dépendront ou des vérités nécessaires, ou des lois que Dieu a trouvées les plus raisonnables; et dans les opérations de Dieu, elles dépendront du choix de la suprême raison qui le fait agir.

340. M. Regis, célèbre cartésien, avait soutenu dans sa métaphysique (part. 2, liv. 2, c. 29), que les facultés que Dieu a données à l'homme, sont les plus excellentes dont il ait été capable suivant l'ordre général de la nature. « A ne « considérer, dit-il, que la puissance de Dieu, « et la nature de l'homme en elles-mêmes, il est « très-facile de concevoir que Dieu a pu rendre « l'homme plus parfait; mais si l'on veut consi- « dérer l'homme, non en lui-même, et séparé- « ment du reste des créatures, mais comme un

« membre de l'univers, et une partie qui est soumise aux lois générales des mouvements, on « sera obligé de reconnaître que l'homme est « aussi parfait qu'il l'a pu être. » Il ajoute, « que « nous ne concevons pas que Dieu ait pu employer « aucun autre moyen plus propre que la douleur, « pour conserver notre corps. » M. Regis a raison en général, de dire que Dieu ne saurait mieux faire qu'il a fait, par rapport au tout. Et quoiqu'il y ait apparemment en quelques endroits de l'univers des animaux raisonnables, plus parfaits que l'homme, l'on peut dire que Dieu a eu raison de créer toute sorte d'espèces, les unes plus parfaites que les autres. Il n'est peut-être point impossible qu'il y ait quelque part une espèce d'animaux fort ressemblants à l'homme, qui soient plus parfaits que nous. Il se peut même que le genre humain parvienne avec le temps à une plus grande perfection que celle que nous pouvons nous imaginer présentement. Ainsi les lois du mouvement n'empêchent point que l'homme ne soit plus parfait; mais la place que Dieu a assignée à l'homme dans l'espace et dans le temps, borne les perfections qu'il a pu recevoir.

341. Je doute aussi, avec M. Bayle, que la douleur soit nécessaire pour avertir les hommes du péril. Mais cet auteur le pousse trop loin (Rép. au provinc., ch. 77, tom. 2, p. 104). Il semble croire qu'un sentiment de plaisir pouvait avoir le même effet, et que pour empêcher un enfant de s'approcher trop près du feu, Dieu pouvait lui donner des idées de plaisir à mesure de son éloignement. Cet expédient ne paraît pas bien praticable à l'égard de tous les maux, si ce n'est par miracle : il est plus dans l'ordre que ce qui causerait un mal, s'il était trop proche, cause quelque pressentiment du mal, lorsqu'il l'est un peu moins. Cependant j'avoue que ce pressentiment pourra être quelque chose de moins que la douleur, et ordinairement il en est ainsi. De sorte qu'il paraît en effet que la douleur n'est point nécessaire pour faire éviter le péril présent; elle a coutume de servir plutôt de châtiment de ce qu'on s'est engagé effectivement dans le mal, et d'admonition de n'y pas retomber une autre fois. Il y a aussi beaucoup de maux dolorifiques, qu'il ne dépend pas de nous d'éviter; et comme une solution de la continuité de notre corps est une suite de beaucoup d'accidents qui nous peuvent arriver, il était naturel que cette imperfection du corps fût représentée par quelque sentiment d'imperfection dans l'âme. Cependant je ne voudrais pas répondre qu'il n'y eût des animaux dans l'univers, dont la structure fût assez artificieuse, pour faire accompagner cette solution d'un sentiment indifférent, comme lorsqu'on coupe un membre gangrené ; ou même d'un sentiment de plaisir, comme si l'on ne faisait que se gratter ; parce que l'imperfection qui accompagne la solution du corps pourrait donner lieu au sentiment d'une perfection plus grande, qui était suspendue ou arrêtée par la continuité qu'on fait cesser; et à cet égard le corps serait comme une prison.

342. Rien n'empêche aussi qu'il n'y ait des animaux dans l'univers, semblables à celui que Cyrano de Bergerac rencontra dans le soleil ; le corps de cet animal étant une manière de fluide composé d'une infinité de petits animaux, capables de se ranger suivant les désirs du grand animal, qui par ce moyen se transformait en un moment comme bon lui semblait, et la solution de la continuité lui nuisait aussi peu, qu'un coup de rame est capable de nuire à la mer. Mais enfin ces animaux ne sont pas des hommes, ils ne sont pas dans notre globe, au siècle où nous sommes; et le plan de Dieu ne l'a point laissé manquer ici-bas d'un animal raisonnable revêtu de chair et d'os, dont la structure porte qu'il soit susceptible de la douleur.

343. Mais M. Bayle s'y oppose encore par un autre principe : c'est celui que j'ai déjà touché. Il semble qu'il croie que les idées que l'âme conçoit par rapport aux sentiments du corps sont arbitraires. Ainsi Dieu pouvait faire que la solution de continuité nous donnât du plaisir. Il veut même que les lois du mouvement soient entièrement arbitraires. « Je voudrais savoir, dit-il « (chap. 166, t. III, p. 1080), si Dieu a établi « par un acte de sa liberté d'indifférence les lois « générales de la communication des mouve« ments, et les lois particulières de l'union de « l'âme humaine avec un corps organisé. En ce « cas, il pouvait établir de tout autres lois, et « adopter un système dont les suites n'enfermas« sent ni le mal moral, ni le mal physique. Mais « si l'on répond que Dieu a été nécessité par la « souveraine sagesse à établir les lois qu'il a éta« blies, voilà le *Fatum* des stoïciens, à pur et « à plein. La sagesse aura marqué un chemin à « Dieu, dont il lui aura été aussi impossible de « s'écarter que de se détruire soi-même. » Cette objection a été assez détruite : ce n'est qu'une nécessité morale; et c'est toujours une heureuse nécessité d'être obligé d'agir suivant les règles de la parfaite sagesse.

344. D'ailleurs, il me paraît que la raison

qui fait croire à plusieurs que les lois du mouvement sont arbitraires, vient de ce que peu de gens les ont bien examinées. L'on sait à présent que M. Descartes s'est fort trompé en les établissant. J'ai fait voir d'une manière démonstrative, que la conservation de la même quantité de mouvement ne saurait avoir lieu; mais je trouve qu'il se conserve la même quantité de la force, tant absolue que directive et que respective, totale et partiale. Mes principes, qui portent cette matière où elle peut aller, n'ont pas encore été publiés entièrement; mais j'en ai fait part à des amis très-capables d'en juger, qui les ont fort goûtés, et ont converti quelques autres personnes d'un savoir et d'un mérite reconnu. J'ai découvert en même temps, que les lois du mouvement qui se trouvent effectivement dans la nature, et sont vérifiées par les expériences, ne sont pas à la vérité absolument démontrables, comme serait une proposition géométrique: mais il ne faut pas aussi qu'elles le soient. Elles ne naissent pas entièrement du principe de la nécessité, mais elles naissent du principe de la perfection et de l'ordre; elles sont un effet du choix et de la sagesse de Dieu. Je puis démontrer ces lois de plusieurs manières, mais il faut toujours supposer quelque chose qui n'est pas d'une nécessité absolument géométrique. De sorte que ces belles lois sont une preuve merveilleuse d'un être intelligent et libre, contre le système de la nécessité absolue et brute de Straton ou de Spinosa.

345. J'ai trouvé qu'on peut rendre raison de ces lois, en supposant que l'effet est toujours égal en force à sa cause, ou, ce qui est la même chose, que la même force se conserve toujours: mais cet axiome d'une philosophie supérieure ne saurait être démontré géométriquement. On peut encore employer d'autres principes de pareille nature; par exemple, ce principe, que l'action est toujours égale à la réaction, lequel suppose dans les choses une répugnance au changement externe, et ne saurait être tiré ni de l'étendue, ni de l'impénétrabilité; et cet autre principe, qu'un mouvement simple a les mêmes propriétés que pourrait avoir un mouvement composé qui produirait les mêmes phénomènes de translation. Ces suppositions sont très-plausibles, et réussissent heureusement pour expliquer les lois du mouvement: il n'y a rien de si convenable, d'autant plus qu'elles se rencontrent ensemble; mais on n'y trouve aucune nécessité absolue qui nous force de les admettre, comme on est forcé d'admettre les règles de la logique, de l'arithmétique et de la géométrie.

346. Il semble, en considérant l'indifférence de la matière au mouvement et au repos, que le plus grand corps en repos pourrait être emporté sans aucune résistance par le moindre corps qui serait en mouvement; auquel cas il y aurait action sans réaction, et un effet plus grand que sa cause. Il n'y a aussi nulle nécessité de dire du mouvement d'une boule qui court librement sur un plan horizontal uni, avec un certain degré de vitesse appelé A, que ce mouvement doit avoir les propriétés de celui qu'elle aurait, si elle allait moins vite dans un bateau mû lui-même du même côté, avec le reste de la vitesse, pour faire que le globe regardé du rivage avançât avec le même degré A. Car quoique la même apparence de vitesse et de direction résulte par ce moyen du bateau, ce n'est pas que ce soit la même chose. Cependant il se trouve que les effets des concours des globes dans le bateau, dont le mouvement en chacun à part, joint à celui du bateau, donne l'apparence de ce qui se fait hors du bateau, donnent aussi l'apparence des effets que ces mêmes globes concourants feraient hors du bateau. Ce qui est beau, mais on ne voit point qu'il soit absolument nécessaire. Un mouvement dans les deux côtés du triangle rectangle compose un mouvement dans l'hypoténuse; mais il ne s'ensuit point qu'un globe mû dans l'hypoténuse doit faire l'effet de deux globes de sa grandeur mus dans les deux côtés: cependant cela se trouve véritable. Il n'y a rien de si convenable que cet événement, et Dieu a choisi des lois qui le produisent: mais on n'y voit aucune nécessité géométrique. Cependant c'est ce défaut même de la nécessité qui relève la beauté des lois que Dieu a choisies, où plusieurs beaux axiomes se trouvent réunis, sans qu'on puisse dire lequel y est le plus primitif.

347. J'ai encore fait voir qu'il s'y observe cette belle *loi de la continuité*, que j'ai peut-être mise le premier en avant, et qui est une espèce de pierre de touche, dont les règles de M. Descartes, du P. Fabry, du P. Pardies, du P. Mallebranche et d'autres, ne sauraient soutenir l'épreuve: comme j'ai fait voir en partie autrefois dans les Nouvelles de la république des lettres de M. Bayle. En vertu de cette loi, il faut qu'on puisse considérer le repos comme un mouvement évanouissant après avoir été continuellement diminué; et de même l'égalité, comme une inégalité qui s'évanouit aussi, comme il ar-

riverait par la diminution continuelle du plus grand de deux corps inégaux, pendant que le moindre garde sa grandeur; et il faut qu'ensuite de cette considération, la règle générale des corps inégaux, ou des corps en mouvement, soit applicable aux corps égaux, ou aux corps dont l'un est en repos, comme à un cas particulier de la règle; ce qui réussit dans les véritables lois des mouvements, et ne réussit point dans certaines lois inventées par M. Descartes et par quelques autres habiles gens, qui se trouvent déjà par cela seul mal concertées; de sorte qu'on peut prédire que l'expérience ne leur sera point favorable.

348. Ces considérations font bien voir que les lois de la nature qui règlent les mouvements ne sont ni tout à fait nécessaires, ni entièrement arbitraires. Le milieu qu'il y a à prendre, est qu'elles sont un choix de la plus parfaite sagesse. Et ce grand exemple des lois du mouvement fait voir le plus clairement du monde, combien il y a de différence entre ces trois cas, savoir premièrement, *une nécessité absolue*, métaphysique ou géométrique, qu'on peut appeler *aveugle*, et qui ne dépend que des causes efficientes; en second lieu, *une nécessité morale*, qui vient du choix libre de la sagesse par rapport aux causes finales; et enfin en troisième lieu, quelque chose *d'arbitraire absolument*, dépendant d'une indifférence d'équilibre qu'on se figure, mais qui ne saurait exister où il n'y a aucune raison suffisante ni dans la cause efficiente, ni dans la finale. Et par conséquent on a tort de confondre, ou ce qui est *absolument nécessaire*, avec ce qui est *déterminé par la raison du meilleur;* ou la *liberté qui se détermine par la raison*, avec une *indifférence vague*.

349. C'est ce qui satisfait aussi justement à la difficulté de M. Bayle, qui craint que si Dieu est toujours déterminé, la nature se pourrait passer de lui, et faire le même effet, qui lui est attribué, par la nécessité de l'ordre des choses. Cela serait vrai, si par exemple les lois du mouvement, et tout le reste, avait sa source dans une nécessité géométrique de causes efficientes; mais il se trouve que dans la dernière analyse, on est obligé de recourir à quelque chose qui dépend des causes finales, ou de la convenance. C'est aussi ce qui ruine le fondement le plus spécieux des naturalistes. Le docteur Jean-Joachim Becherus, médecin allemand, connu par des livres de chimie, avait fait une prière qui pensa lui faire des affaires. Elle commençait : *O sancta mater natura, æterne rerum ordo.* Et elle aboutissait à dire que cette nature lui devait pardonner ses défauts, puisqu'elle en était cause elle-même. Mais la nature des choses prise sans intelligence et sans choix, n'a rien d'assez déterminant. M. Becher ne considérait pas assez qu'il faut que l'auteur des choses (*Natura naturans*) soit bon et sage, et que nous pouvons être mauvais, sans qu'il soit complice de nos méchancetés. Lorsqu'un méchant existe, il faut que Dieu ait trouvé dans la région des possibles l'idée d'un tel homme, entrant dans la suite des choses, de laquelle le choix était demandé par la plus grande perfection de l'univers, et où les défauts et les péchés ne sont pas seulement châtiés, mais encore réparés avec avantage, et contribuent au plus grand bien.

350. M. Bayle cependant a un peu trop étendu le choix libre de Dieu; et parlant du péripatéticien Straton (Rép. au provincial, ch. 180, p. 1239, tom. III), qui soutenait que tout avait été produit par la nécessité d'une nature destituée d'intelligence, il veut que ce philosophe étant interrogé, « pourquoi un arbre n'a point « la force de former des os et des veines, *aurait* « *dû demander à son tour*, pourquoi la matière « a précisément trois dimensions, pourquoi deux « ne lui auraient point suffi, pourquoi elle n'en « a pas quatre? Si l'on avait répondu, qu'il ne « peut y avoir ni plus ni moins de trois dimen- « sions, il eût demandé la cause de cette impos- « sibilité. » Ces paroles font juger que M. Bayle a soupçonné que le nombre des dimensions de la matière dépendait du choix de Dieu, comme il a dépendu de lui de faire ou de ne point faire que les arbres produisissent des animaux. En effet, que savons-nous, s'il n'y a point des globes planétaires, ou des terres placées dans quelque endroit plus éloigné de l'univers, où la fable des Bernacles d'Écosse (oiseaux qu'on disait naître des arbres) se trouve véritable, et s'il n'y a pas même des pays où l'on pourrait dire :

> ..... *populos umbrosa creavit*
> *Fraxinus, et fœta viridis puer excidit alno?*

Mais il n'en est pas ainsi des dimensions de la matière : le nombre ternaire est déterminé, non pas par la raison du meilleur, mais par une nécessité géométrique : c'est parce que les géomètres ont pu démontrer qu'il n'y a que trois lignes droites perpendiculaires entre elles, qui se puissent couper dans un même point. On ne pou-

vait rien choisir de plus propre à montrer la différence qu'il y a entre la nécessité morale qui fait le choix du sage, et la nécessité brute de Straton et des spinosistes, qui refusent à Dieu l'entendement et la volonté, que de faire considérer la différence qu'il y a entre la raison des lois du mouvement, et la raison du nombre ternaire des dimensions : la première consistant dans le choix du meilleur, et la seconde dans une nécessité géométrique et aveugle.

351. Après avoir parlé des lois des corps, c'est-à-dire des règles du mouvement, venons aux lois de l'union de l'âme et du corps, où M. Bayle pense encore trouver quelque indifférence vague, quelque chose d'absolument arbitraire. Voici comme il en parle dans sa Réponse aux questions d'un provincial (ch. 84, p. 163, tom. II) : « C'est une question embarrassante, si « les corps ont quelque vertu naturelle de faire « du mal ou du bien à l'âme de l'homme. Si l'on « répond qu'oui, l'on s'engage dans un furieux « labyrinthe : car puisque l'âme de l'homme est « une substance immatérielle, il faudra dire que « le mouvement local de certains corps est une « cause efficiente des pensées d'un esprit, ce qui « est contraire aux notions les plus évidentes que « la philosophie nous donne. Si l'on répond que « non, on sera contraint d'avouer que l'influence « de nos organes sur nos pensées ne dépend ni « des qualités intérieures de la matière, ni des « lois du mouvement, mais d'une *institution arbitraire*, du Créateur. Il faudra donc qu'on « avoue qu'il a dépendu absolument de la liberté « de Dieu de lier telles pensées de notre âme à « telles et à telles modifications de notre corps, « après avoir même fixé toutes les lois de l'action « des corps les uns sur les autres. D'où il résulte « qu'il n'y a dans l'univers aucune portion de la « matière, dont le voisinage nous puisse nuire, « qu'autant que Dieu le veut bien ; et par conséquent, que la terre est aussi capable qu'un « autre lieu, d'être le séjour de l'homme heureux..... Enfin, il est évident que pour empêcher les mauvais choix de la liberté, il n'est point « besoin de transporter l'homme hors de la terre. « Dieu pourrait faire sur la terre à l'égard de « tous les actes de la volonté, ce qu'il fait quant « aux bonnes œuvres des prédestinés, lorsqu'il en « fixe l'événement, soit par des grâces efficaces, « soit par des grâces suffisantes, qui sans faire « nul préjudice à la liberté sont toujours suivies « du consentement de l'âme. Il lui serait aussi « aisé de produire sur la terre que dans le ciel la « détermination de nos âmes à un bon choix. »

352. Je demeure d'accord avec M. Bayle, que Dieu pouvait mettre un tel ordre aux corps et aux âmes sur ce globe de la terre, soit par des voies naturelles, soit par des grâces extraordinaires, qu'il aurait été un paradis perpétuel, et un avant-goût de l'état céleste des bienheureux ; et rien n'empêche même qu'il n'y ait des terres plus heureuses que la nôtre : mais Dieu a eu de bonnes raisons pour vouloir que la nôtre soit telle qu'elle est. Cependant pour prouver qu'un meilleur état eût été possible ici, M. Bayle n'avait point besoin de recourir au système des causes occasionnelles, tout plein de miracles, et tout plein de suppositions, dont les auteurs mêmes avouent qu'il n'y a aucune raison ; ce sont deux défauts d'un système, qui l'éloignent le plus de la véritable philosophie. Il y a lieu de s'étonner d'abord que M. Bayle ne s'est point souvenu du *système de l'harmonie préétablie*, qu'il avait examiné autrefois, et qui venait si à propos ici. Mais comme dans ce système tout est lié et harmonique, tout va par raisons, et rien n'est laissé en blanc ou à la téméraire discrétion de la pure et pleine indifférence ; il semble que cela n'accommodait point M. Bayle, prévenu un peu ici de ces indifférences, qu'il combattait pourtant si bien en d'autres occasions. Car il passait aisément du blanc au noir, non pas dans une mauvaise intention, ou contre sa conscience, mais parce qu'il n'y avait encore rien d'arrêté dans son esprit sur la question dont il s'agissait. Il s'accommodait de ce qui lui convenait pour contre-carrer l'adversaire qu'il avait en tête ; son but n'étant que d'embarrasser les philosophes, et faire voir la faiblesse de notre raison : et je crois que jamais Arcésilas ni Carnéade n'ont soutenu le pour et le contre avec plus d'éloquence et plus d'esprit. Mais enfin il ne faut point douter pour douter ; il faut que les doutes nous servent de planche pour parvenir à la vérité. C'est ce que je disais souvent à feu l'abbé Foucher, dont quelques échantillons font voir qu'il avait dessein de faire en faveur des académiciens, ce que Lipse et Scioppius avaient fait pour les stoïciens, et M. Gassendi pour Épicure, et ce que M. Dacier a si bien commencé de faire pour Platon. Il ne faut point qu'on puisse reprocher aux vrais philosophes, ce que le fameux Casaubon répondit à ceux qui lui montrèrent la salle de la Sorbonne, et lui dirent qu'on y avait disputé durant quelques siècles : *Qu'y a-t-on conclu ?* leur dit-il.

353. M. Bayle poursuit (p. 166) : « Il est vrai « que depuis que les lois du mouvement ont été « établies telles que nous les voyons dans le « monde, il faut de toute nécessité qu'un mar- « teau qui frappe une noix, la casse, et qu'une « pierre tombée sur le pied d'un homme, y cause « quelque contusion, ou quelque dérangement « des parties. Mais voilà tout ce qui peut suivre « de l'action de cette pierre sur le corps humain. « Si vous voulez qu'outre cela elle excite un senti- « ment de douleur, il faut supposer l'établissement « d'un autre code que celui qui règle l'action « et la réaction des corps les uns sur les autres ; « il faut, dis-je, recourir au système particulier « des lois de l'union de l'âme avec certains corps. « Or, comme ce système n'est point nécessaire- « ment lié avec l'autre, l'indifférence de Dieu « ne cesse point par rapport à l'un, depuis le « choix qu'il a fait de l'autre. Il a donc combiné « ces deux systèmes avec une pleine liberté, « comme deux choses qui ne s'entre-suivaient « point naturellement. C'est donc par un établis- « sement arbitraire, qu'il a ordonné que les bles- « sures du corps excitassent de la douleur dans « l'âme, qui est unie à ce corps. Il n'a tenu donc « qu'à lui de choisir un autre système de l'union « de l'âme et du corps : il a donc pu en choisir « un, selon lequel les blessures n'excitassent que « l'idée du remède, et un désir vif, mais agréa- « ble, de l'appliquer. Il a pu établir que tous les « corps qui seraient prêts à casser la tête d'un « homme, ou à lui percer le cœur, excitassent « une vive idée du péril, et que cette idée fût « cause que le corps se transportât promptement « hors de la portée du coup. Tout cela se serait « fait sans miracle, puisqu'il y aurait eu des lois « générales sur ce sujet. Le système que nous « connaissons par expérience, nous apprend que « la détermination du mouvement de certains « corps change en vertu de nos désirs. Il a donc « été possible qu'il se fît une combinaison entre « nos désirs, et le mouvement de certains corps, « par laquelle les sucs nutritifs se modifiassent « de telle sorte que la bonne disposition de nos « organes ne fût jamais altérée. »

354. L'on voit que M. Bayle croit que tout ce qui se fait par des lois générales, se fait sans miracle. Mais j'ai assez montré, que si la loi n'est point fondée en raisons, et ne sert pas à expliquer l'événement par la nature des choses, elle ne peut être exécutée que par miracle. Comme, par exemple, si Dieu avait ordonné que les corps dussent se mouvoir en ligne circulaire, il aurait eu besoin de miracles perpétuels, ou du ministère des anges, pour exécuter cet ordre ; car il est contraire à la nature du mouvement, où le corps quitte naturellement la ligne circulaire, pour continuer dans la droite tangente, si rien ne le retient. Il ne suffit donc pas que Dieu ordonne simplement qu'une blessure excite un sentiment agréable, il faut trouver des moyens naturels pour cela. Le vrai moyen par lequel Dieu fait que l'âme a des sentiments de ce qui se passe dans le corps, vient de la nature de l'âme, qui est représentative des corps, et faite en sorte par avance, que les représentations qui naîtront en elle les unes des autres par une suite naturelle de pensées, répondent au changement des corps.

355. La représentation a un rapport naturel à ce qui doit être représenté. Si Dieu faisait représenter la figure ronde d'un corps par l'idée d'un carré, ce serait une représentation peu convenable ; car il y aurait des angles ou éminences dans la représentation, pendant que tout serait égal et uni dans l'original. La représentation supprime souvent quelque chose dans les objets, quand elle est imparfaite ; mais elle ne saurait rien ajouter : cela la rendrait, non pas plus que parfaite, mais fausse. Outre que la suppression n'est jamais entière dans nos perceptions, et qu'il y a dans la représentation, en tant que confuse, plus que nous n'y voyons. Ainsi il y a lieu de juger que les idées de la chaleur, du froid, des couleurs, etc., ne font aussi que représenter les petits mouvements excités dans les organes, lorsqu'on sent ces qualités, quoique la multitude et la petitesse de ces mouvements en empêchent la représentation distincte. A peu près comme il arrive que nous ne discernons pas le bleu et le jaune qui entrent dans la représentation, aussi bien que dans la composition du vert, lorsque le microscope fait voir que ce qui paraît vert est composé de parties jaunes et bleues.

356. Il est vrai que la même chose peut être représentée différemment ; mais il doit toujours y avoir un rapport exact entre la représentation et la chose, et par conséquent entre les différentes représentations d'une même chose. Les projections de perspective, qui reviennent dans le cercle aux sections coniques, font voir qu'un même cercle peut être représenté par une ellipse, par une parabole, et par une hyperbole, et même par un autre cercle et par une ligne droite, et par un point. Rien ne paraît si différent, ni si dis-

semblable, que ces figures; et cependant il y a un rapport exact de chaque point à chaque point. Aussi faut-il avouer que chaque âme se représente l'univers suivant son point de vue, et par un rapport qui lui est propre; mais une parfaite harmonie y subsiste toujours. Et Dieu voulant faire représenter la solution de continuité du corps par un sentiment agréable dans l'âme, n'aurait point manqué de faire que cette solution même eût servi à quelque perfection dans le corps, en lui donnant quelque dégagement nouveau, comme lorsqu'on est déchargé de quelque fardeau, ou détaché de quelque lien. Mais ces sortes de corps organisés, quoique possibles, ne se trouvent point sur notre globe, qui manque sans doute d'une infinité d'inventions que Dieu peut avoir pratiquées ailleurs : cependant c'est assez qu'eu égard à la place que notre terre tient dans l'univers, on ne peut rien faire de mieux pour elle que ce que Dieu y fait. Il use le mieux qu'il est possible des lois de la nature qu'il a établies, et (comme M. Regis l'a reconnu aussi au même endroit) *les lois que Dieu a établies dans la nature, sont les plus excellentes qu'il est possible de concevoir.*

357. Joignons-y la remarque du Journal des Savants du 16 mars 1705, que M. Bayle a insérée dans le chap. 162 de sa Réponse à un provincial (tom. 3, p. 1030). Il s'agit de l'extrait d'un livre moderne très-ingénieux de l'origine du mal, dont nous avons parlé ci-dessus. L'on dit : « que la solution générale à l'égard du mal « physique, que ce livre donne, est, qu'il faut « regarder l'univers comme un ouvrage composé « de diverses pièces, qui font un tout : que sui- « vant les lois établies dans la nature, quelques « parties ne sauraient être mieux, que d'autres « ne fussent plus mal, et qu'il n'en résultât un « système entier moins parfait. Ce principe, dit- « on, est bon : mais si l'on n'y ajoute rien, il ne « paraît pas suffisant. Pourquoi Dieu a-t-il éta- « bli des lois, d'où naissent tant d'inconvé- « nients? diront des philosophes un peu difficiles. « N'en a-t-il point pu établir d'autres, qui ne « fussent sujettes à aucuns défauts? Et pour « trancher plus net, d'où vient qu'il s'est pres- « crit des lois? que n'agit-il sans lois générales, « selon toute sa puissance et toute sa bonté? « L'auteur n'a pas poussé la difficulté jusque-là : « ce n'est pas qu'en démêlant ses idées on n'y « trouvât peut-être de quoi la résoudre; mais « il n'y a rien là-dessus de développé chez lui. »

358. Je m'imagine que l'habile auteur de cet extrait, lorsqu'il a cru qu'on pourrait résoudre la difficulté, a eu dans l'esprit quelque chose d'approchant en cela de mes principes; et s'il avait voulu s'expliquer dans cet endroit, il aurait répondu apparemment comme M. Regis, que les lois que Dieu a établies étaient les plus excellentes qu'on pouvait établir; et il aurait reconnu en même temps, que Dieu ne pouvait manquer d'établir des lois, et de suivre des règles, parce que les lois et les règles sont ce qui fait l'ordre et la beauté; qu'agir sans règles, serait agir sans raison; et que c'est parce que Dieu a fait *agir toute sa bonté*, que l'exercice de sa toute-puissance a été conforme aux lois de la sagesse, pour obtenir le plus de bien qu'il était possible d'atteindre : enfin, que l'existence de certains inconvénients particuliers qui nous frappent, est une marque certaine que le meilleur plan ne permettait pas qu'on les évitât, et qu'ils servent à l'accomplissement du bien total; raisonnement dont M. Bayle demeure d'accord lui-même en plus d'un endroit.

359. Maintenant que nous avons assez fait voir que tout se fait par des raisons déterminées, il ne saurait y avoir plus aucune difficulté sur ce fondement de la prescience de Dieu : car quoique ces déterminations ne nécessitent point, elles ne laissent pas d'être certaines, et de faire prévoir ce qui arrivera. Il est vrai que Dieu voit tout d'un coup toute la suite de cet univers, lors qu'il le choisit; et qu'ainsi il n'a pas besoin de la liaison des effets avec les causes, pour prévoir ces effets. Mais sa sagesse lui faisant choisir une suite parfaitement bien liée, il ne peut manquer de voir une partie de la suite dans l'autre. C'est une des règles de mon système de l'harmonie générale, *que le présent est gros de l'avenir*, et que celui qui voit tout, voit dans ce qui est ce qui sera. Qui plus est, j'ai établi d'une manière démonstrative, que Dieu voit dans chaque partie de l'univers, l'univers tout entier, à cause de la parfaite connexion des choses. Il est infiniment plus pénétrant que Pythagore, qui jugea de la taille d'Hercule par la mesure du vestige de son pied. Il ne faut donc point douter que les effets ne s'ensuivent de leurs causes d'une manière déterminée, nonobstant la contingence, et même la liberté, qui ne laissent pas de subsister avec la certitude ou détermination.

360. Durand de Saint-Porcien entre autres l'a fort bien remarqué, lorsqu'il dit que les futurs contingents se voient d'une manière déterminée dans leurs causes, et que Dieu qui sait tout,

voyant tout ce qui pourra inviter ou rebuter la volonté, verra là-dedans le parti qu'elle prendra. Je pourrais alléguer beaucoup d'autres auteurs qui ont dit la même chose, et la raison ne permet pas qu'on en puisse juger autrement. M. Jaquelot insinue aussi (Conform., p. 318 et seqq.), comme M. Bayle le remarque (Rép. au provincial, ch. 142, tom. 3, p. 796), que les dispositions du cœur humain, et celles des circonstances, font connaître à Dieu infailliblement le choix que l'homme fera. M. Bayle ajoute que quelques molinistes le disent aussi, et renvoie à ceux qui sont rapportés dans le *Suavis Concordia* de Pierre de Saint-Joseph, feuillant, p. 579, 580.

361. Ceux qui ont confondu cette détermination avec la nécessité, ont forgé des monstres pour les combattre. Pour éviter une chose raisonnable qu'ils avaient masquée d'une figure hideuse, ils sont tombés dans de grandes absurdités. Crainte d'être obligés d'admettre une nécessité imaginaire, ou du moins autre que celle dont il s'agit, ils ont admis quelque chose qui arrive sans qu'il y en ait aucune cause, ni aucune raison; ce qui est équivalent à la déclinaison ridicule des atomes, qu'Épicure faisait arriver sans aucun sujet. Cicéron, dans son livre de la Divination, a fort bien vu que si la cause pouvait produire un effet pour lequel elle fût entièrement indifférente, il y aurait un vrai hasard, une fortune réelle, un cas fortuit effectif, c'est-à-dire qui le serait non-seulement par rapport à nous et à notre ignorance, suivant laquelle on peut dire :

Sed te
Nos facimus, fortuna, deam, cœloque locamus,

mais même par rapport à Dieu, et à la nature des choses; et par conséquent il serait impossible de prévoir les événements, en jugeant de l'avenir par le passé. Il dit encore fort bien au même endroit : *Qui potest provideri, quicquam futurum esse, quod neque causam habet ullam, neque notam, cur futurum sit?* Et un peu après : *Nihil est tam contrarium rationi et constantiæ, quàm fortuna; ut mihi ne in Deum quidem cadere videatur, ut sciat quid casu et fortuitò futurum sit. Si enim scit, certè illud eveniet : sin certè eveniet, nulla fortuna est :* Si le futur est certain, il n'y a point de fortune. Mais il ajoute fort mal : *Est autem fortuna; rerum igitur fortuitarum nulla præsensio est :* Il y a une fortune, donc les événements futurs ne sauraient être prévus. Il devait conclure plutôt, que les événements étant prédéterminés et prévus, il n'y a point de fortune. Mais il parlait alors contre les stoïciens, sous la personne d'un académicien.

362. Les stoïciens tiraient déjà des décrets de Dieu la prévision des événements. Car, comme Cicéron dit dans le même livre : *Sequitur porro nihil Deos ignorare, quòd omnia ab iis sint constituta.* Et suivant mon système, Dieu ayant vu le monde possible qu'il a résolu de créer, y a tout prévu; de sorte qu'on peut dire que la science divine de vision ne diffère point de la science de simple intelligence, qu'en ce qu'elle ajoute à la première la connaissance du décret effectif de choisir cette suite des choses que la simple intelligence faisait déjà connaître, mais seulement comme possible; et ce décret fait maintenant l'univers actuel.

363. Ainsi les sociniens ne sauraient être excusables de refuser à Dieu la science certaine des choses futures, et surtout des résolutions futures d'une créature libre. Car quand même ils se seraient imaginé qu'il y a une liberté de pleine indifférence, en sorte que la volonté puisse choisir sans sujet, et qu'ainsi cet effet ne pourrait point être vu dans sa cause (ce qui est une grande absurdité), ils devaient toujours considérer que Dieu avait pu prévoir cet événement dans l'idée du monde possible qu'il a résolu de créer. Mais l'idée qu'ils ont de Dieu est indigne de l'auteur des choses, et répond peu à l'habileté et à l'esprit que les écrivains de ce parti font souvent paraître en quelques discussions particulières. L'auteur du Tableau du socinianisme n'a pas tout à fait tort de dire que le dieu des sociniens serait ignorant, impuissant, comme le dieu d'Épicure, démonté chaque jour par les événements, vivant au jour la journée, s'il ne sait que par conjecture ce que les hommes voudront.

364. Toute la difficulté n'est donc venue ici que d'une fausse idée de la contingence et de la liberté, qu'on croyait avoir besoin d'une indifférence pleine ou d'équilibre : chose imaginaire, dont il n'y a ni idée ni exemple, et il n'y en saurait jamais avoir. Apparemment M. Descartes en avait été imbu dans sa jeunesse dans le collége de la Flèche : c'est ce qui lui a fait dire (1re part. de ses Principes, art. 41) : « Notre pensée « est finie, et la science et toute-puissance de Dieu, « par laquelle il a non-seulement connu de toute « éternité tout ce qui est, ou qui peut être, mais

« aussi l'a voulu, est infinie; ce qui fait que « nous avons bien assez d'intelligence pour con- « naître clairement et distinctement que cette « puissance et cette science est en Dieu; mais « que nous n'en avons pas assez pour compren- « dre tellement leur étendue, que nous puis- « sions savoir comment elles laissent les actions « des hommes entièrement libres et indétermi- « nées. » La suite a déjà été rapportée ci-dessus. *Entièrement libres*, cela va bien; mais on gâte tout, en ajoutant *entièrement indéterminées*. On n'a pas besoin de science infinie pour voir que la prescience et la providence de Dieu laissent la liberté à nos actions, puisque Dieu les a prévues dans ses idées, telles qu'elles sont, c'est-à-dire, libres. Et quoique Laurent Valle, dans son dialogue contre Boëce (dont nous rapporterons tantôt le précis), qui entreprend fort bien de concilier la liberté avec la prescience, n'ose espérer de la concilier avec la providence, il n'y a pourtant pas plus de difficulté, parce que le décret de faire exister cette action n'en change pas plus la nature que la simple connaissance qu'on en a. Mais il n'y a point de science, quelque infinie qu'elle soit, qui puisse concilier la science et la providence de Dieu avec des actions d'une cause indéterminée, c'est-à-dire, avec un être chimérique et impossible. Celles de la volonté se trouvent déterminées de deux manières, par la prescience ou providence de Dieu, et aussi par les dispositions de la cause particulière prochaine, qui consistent dans les inclinations de l'âme. M. Descartes était pour les thomistes sur ce point; mais il écrivait avec ses ménagements ordinaires, pour ne se point brouiller avec quelques autres théologiens.

365. M. Bayle rapporte (Rép. au provincial, ch. 142, p. 804, t. 3) que le P. Gibieuf, de l'Oratoire, publia un traité latin de la liberté de Dieu et de la créature, l'an 1630; qu'on se récria contre lui, et qu'on lui fit voir un recueil de soixante-dix contradictions tirées du premier livre de son ouvrage, et que vingt ans après, le P. Annat, confesseur du roi de France, lui reprocha dans son livre *de incoacta libertate* (ed. rom., 1654, in-4°), le silence qu'il gardait encore. Qui ne croirait (ajoute M. Bayle), après le fracas des congrégations *de auxiliis*, que les thomistes enseignent des choses touchant la nature du franc arbitre, entièrement opposées au sentiment des jésuites? et néanmoins quand on considère les passages que le P. Annat a extraits des ouvrages des thomistes (dans un livre intitulé *Jansenius à thomistis, gratiæ per se ipsam efficacis defensoribus, condemnatus*, imprimé à Paris, l'an 1654, in-4°), on ne saurait voir au fond que des disputes de mots entre les deux sectes. La grâce efficace par elle-même des uns laisse au franc arbitre tout autant de force de résister, que les grâces congrues des autres. M. Bayle croit qu'on en peut dire presque autant de Jansénius lui-même. C'était, dit-il, un habile homme, d'un esprit systématique et fort laborieux. Il a travaillé vingt-deux ans à son *Augustinus*. L'une de ses vues a été de réfuter les jésuites sur le dogme du franc arbitre; cependant on n'a pu encore décider s'il rejette ou s'il adopte la liberté d'indifférence. On tire de son ouvrage une infinité d'endroits pour et contre ce sentiment, comme le P. Annat a fait voir lui-même dans l'ouvrage qu'on vient de citer, *de incoacta libertate*. Tant il est aisé de répandre des ténèbres sur cet article, comme M. Bayle le dit en finissant ce discours. Quant au P. Gibieuf, il faut avouer qu'il change souvent la signification des termes, et que par conséquent il ne satisfait point à la question en tout, quoiqu'il dise souvent de bonnes choses.

366. En effet, la confusion ne vient le plus souvent que de l'équivoque des termes et du peu de soin qu'on prend de s'en faire des notions distinctes. Cela fait naître ces contestations éternelles, et le plus souvent mal entendues, sur la nécessité et sur la contingence, sur le possible et sur l'impossible. Mais pourvu qu'on conçoive que la nécessité et la possibilité, prises métaphysiquement et à la rigueur, dépendent uniquement de cette question, si l'objet en lui-même, ou ce qui lui est opposé, implique contradiction ou non; et qu'on considère que la contingence s'accorde fort bien avec les inclinations, ou raisons qui contribuent à faire que la volonté se détermine; pourvu encore qu'on sache bien distinguer entre la nécessité et entre la détermination ou certitude, entre la nécessité métaphysique, qui ne laisse lieu à aucun choix, ne présentant qu'un seul objet possible, et entre la nécessité morale, qui oblige le plus sage à choisir le meilleur; enfin pourvu qu'on se défasse de la chimère de la pleine indifférence, qui ne se saurait trouver que dans les livres des philosophes, et sur le papier (car ils n'en sauraient pas même concevoir la notion dans leurs têtes, ni en faire voir la réalité par aucun exemple dans les choses), on sortira aisément d'un labyrinthe dont l'esprit humain a été le dédale malheureux, et qui a

causé une infinité de désordres, tant chez les anciens que chez les modernes, jusqu'à porter les hommes à la ridicule erreur du sophisme paresseux, qui ne diffère guère du destin à la turque. Je ne m'étonne pas si dans le fond les thomistes et les jésuites, et même les molinistes et les jansénistes, conviennent entre eux sur ce sujet plus qu'on ne croit. Un thomiste et même un janséniste sage se contentera de la détermination certaine, sans aller à la nécessité; et si quelqu'un y va, l'erreur peut-être ne sera que dans le mot. Un moliniste sage se contentera d'une indifférence opposée à la nécessité, mais qui n'exclura point les inclinations prévalantes.

367. Ces difficultés cependant ont fort frappé M. Bayle, plus porté à les faire valoir qu'à les résoudre, quoiqu'il y eût peut-être pu réussir autant que personne, s'il avait voulu tourner son esprit de ce côté-là. Voici ce qu'il en dit dans son Dictionnaire, artic. Jansénius, let. G, p. 1626 : « Quelqu'un a dit que les matières de « la grâce sont un océan, qui n'a ni rive ni fond. « Peut-être aurait-il parlé plus juste, s'il les avait « comparées au phare de Messine, où l'on est tou- « jours en danger de tomber dans un écueil, « quand on tâche d'en éviter un autre.

Dextrum Scylla latus, lævum implacata Charybdis Obsidet.

« Tout se réduit enfin à ceci : Adam a-t-il péché « librement ? Si vous répondez que oui, Donc, « vous dira-t-on, sa chute n'a pas été prévue. « Si vous répondez que non, Donc, vous dira- « t-on, il n'est point coupable. Vous écrirez cent « volumes contre l'une ou l'autre de ces consé- « quences, et néanmoins vous avouerez, ou que la « prévision infaillible d'un événement contingent « est un mystère qu'il est impossible de concevoir ; « que la manière dont une créature, qui agit « sans liberté, pèche pourtant, est tout à fait in- « compréhensible. »

368. Je me trompe fort, ou ces deux prétendues incompréhensibilités cessent entièrement par nos solutions. Plût à Dieu qu'il fût aussi aisé de répondre à la question, comment il faut bien guérir les fièvres, et comment il faut éviter les écueils de deux maladies chroniques qui peuvent naître, l'une en ne guérissant point la fièvre, l'autre en la guérissant mal. Lorsqu'on prétend qu'un événement libre ne saurait être prévu, on confond la liberté avec l'indétermination, ou avec l'indifférence pleine et l'équilibre ; et lorsqu'on veut que le défaut de la liberté empêcherait l'homme d'être coupable, l'on entend une liberté exempte, non pas de la détermination ou de la certitude, mais de la nécessité et de la contrainte, ce qui fait voir que le dilemme n'est pas bien pris, et qu'il y a un passage large entre les deux écueils. On répondra donc qu'Adam a péché librement, et que Dieu l'a vu péchant dans l'état d'Adam possible, qui est devenu actuel, suivant le décret de la permission divine. Il est vrai qu'Adam s'est déterminé à pécher ensuite de certaines inclinations prévalantes : mais cette détermination ne détruit point la contingence, ni la liberté ; et la détermination certaine qu'il y a dans l'homme à pécher, ne l'empêche point de pouvoir ne point pécher (absolument parlant), et puisqu'il pèche, d'être coupable et de mériter la punition ; d'autant que cette punition peut servir à lui ou à d'autres, pour contribuer à les déterminer une autre fois à ne point pécher. Pour ne point parler de la justice vindicative, qui va au delà du dédommagement et de l'amendement, et dans laquelle il n'y a rien aussi qui soit choqué par la détermination certaine des résolutions contingentes de la volonté. L'on peut dire au contraire que les peines et les récompenses seraient en partie inutiles, et manqueraient l'un de leurs buts, qui est l'amendement, si elles ne pouvaient point contribuer à déterminer la volonté à mieux faire une autre fois.

369. M. Bayle continue : « Sur la matière de « la liberté il n'y a que deux partis à prendre : « l'un est de dire que toutes les causes distinctes « de l'âme qui concourent avec elle, lui laissent « la force d'agir ou de n'agir pas ; l'autre est de « dire qu'elles la déterminent de telle sorte à « agir, qu'elle ne saurait s'en défendre. Le pre- « mier parti est celui des molinistes, l'autre « est celui des thomistes et des jansénistes et des « protestants de la confession de Genève. Ce- « pendant les thomistes ont soutenu à cor et à « cri, qu'ils n'étaient point jansénistes ; et ceux- « ci ont soutenu avec la même chaleur, que sur « la matière de la liberté ils n'étaient point cal- « vinistes. D'autre côté, les molinistes ont pré- « tendu que saint Augustin n'a point enseigné « le jansénisme. Ainsi les uns ne voulant point « avouer qu'ils fussent conformes à des gens qui « passaient pour hérétiques, et les autres ne vou- « lant point avouer qu'ils fussent contraires à un « saint docteur, dont les sentiments ont toujours « passé pour orthodoxes, ont joué cent tours de « souplesse, etc. »

370. Les deux partis que M. Bayle distingue ici n'excluent point un tiers parti, qui dira que la détermination de l'âme ne vient pas uniquement du concours de toutes les *causes distinctes de l'âme*, mais encore de l'état de l'âme même et de ses inclinations qui se mêlent avec les impressions des sens, et les augmentent ou les affaiblissent. Or, toutes les causes internes et externes prises ensemble font que l'âme se détermine certainement, mais non pas qu'elle se détermine nécessairement: car il n'impliquerait point de contradiction, qu'elle se déterminât autrement; la volonté pouvant être inclinée, et ne pouvant pas être nécessitée. Je n'entre point dans la discussion de la différence qu'il y a entre les jansénistes et les réformés sur cette matière. Ils ne sont pas peut-être toujours bien d'accord avec eux-mêmes, quant aux choses, ou quant aux expressions, sur une matière où l'on se perd souvent dans des subtilités embarrassées. Le P. Théophile Raynaud, dans son livre intitulé, *Calvinismus religio bestiarum*, a voulu piquer les dominicains sans les nommer. De l'autre côté, ceux qui se disaient sectateurs de saint Augustin reprochaient aux molinistes le pélagianisme, ou du moins le sémi-pelagianisme; et l'on outrait les choses quelquefois des deux côtés', soit en défendant *une indifférence vague*, et donnant trop à l'homme, soit en enseignant *determinationem ad unum secundùm qualitatem actus, licet non quoad ejus substantiam*, c'est-à-dire, une détermination au mal dans les non régénérés, comme s'ils ne faisaient que pécher. Au fond, je crois qu'il ne faut reprocher qu'aux sectateurs de Hobbes et de Spinosa, qu'ils détruisent la liberté et la contingence; car ils croient que ce qui arrive est seul possible, et doit arriver par une nécessité brute et géométrique. Hobbes rendait tout matériel, et le soumettait aux seules lois mathématiques; Spinosa aussi ôtait à Dieu l'intelligence et le choix, lui laissant une puissance aveugle, de laquelle tout émane nécessairement. Les théologiens des deux partis protestants sont également zélés pour réfuter une nécessité insupportable: et quoique ceux qui sont attachés au synode de Dordrecht, enseignent quelquefois qu'il suffit que la liberté soit exempte de la contrainte, il semble que la nécessité qu'ils lui laissent n'est qu'hypothétique, ou bien ce qu'on appelle plus proprement certitude et infaillibilité; de sorte qu'il se trouve que bien souvent les difficultés ne consistent que dans les termes. J'en dis autant des jansénistes, quoique je ne veuille point excuser tous ces gens-là en tout.

371. Chez les cabalistes hébreux, *Malcuth* ou le Règne, la dernière des Sephiroth, signifiait que Dieu gouverne tout irrésistiblement, mais doucement et sans violence, en sorte que l'homme croit suivre sa volonté pendant qu'il exécute celle de Dieu. Ils disaient que le péché d'Adam avait été *truncatio Malcuth à cœteris plantis*; c'est-à-dire, qu'Adam avait retranché la dernière des sephires, en se faisant un empire dans l'empire de Dieu, et en s'attribuant une liberté indépendante de Dieu; mais que sa chute lui avait appris qu'il ne pouvait point subsister par lui-même, et que les hommes avaient besoin d'être relevés par le Messie. Cette doctrine peut recevoir un bon sens. Mais Spinosa, qui était versé dans la cabale des auteurs de sa nation, et qui dit (*Tr. polit.*, c. 2, n. 6) que les hommes concevant la liberté comme ils font, établissent un empire dans l'empire de Dieu, a outré les choses. L'empire de Dieu n'est autre chose chez Spinosa que l'empire de la nécessité, et d'une nécessité aveugle (comme chez Straton), par laquelle tout émane de la nature divine, sans qu'il y ait aucun choix en Dieu, et sans que le choix de l'homme l'exempte de la nécessité. Il ajoute que les hommes, pour établir ce qu'on appelle *imperium in imperio*, s'imaginaient que leur âme était une production immédiate de Dieu, sans pouvoir être produite par des causes naturelles, et qu'elle avait un pouvoir absolu de se déterminer, ce qui est contraire à l'expérience. Spinosa a raison d'être contre un pouvoir absolu de se déterminer, c'est-à-dire, sans aucun sujet; il ne convient pas même à Dieu. Mais il a tort de croire qu'une âme, qu'une substance simple puisse être produite naturellement. Il paraît bien que l'âme ne lui était qu'une modification passagère; et lorsqu'il fait semblant de la faire durable, et même perpétuelle, il y substitue l'idée du corps, qui est une simple notion, et non pas une chose réelle et actuelle.

372. Ce que M. Bayle raconte' du sieur Jean Bredenbourg, bourgeois de Rotterdam (Dict., art. Spinosa, let. H, pag. 2774), est curieux. Il publia un livre contre Spinosa, intitulé, *Enervatio tractatus theologico politici, unà cum demonstratione geometrico ordine disposita, naturam non esse Deum, cujus effati contrario prædictus tractatus unicè innititur.* On fut surpris de voir qu'un homme qui ne faisait point profession des lettres, et qui n'avait que fort peu d'étude (ayant fait son livre en flamand, et

l'ayant fait traduire en latin), eût pu pénétrer si subtilement tous les principes de Spinosa, et les renverser heureusement, après les avoir réduits par une analyse de bonne foi dans un état où ils pouvaient paraître avec toutes leurs forces. On m'a raconté, ajoute M. Bayle, que cet auteur ayant réfléchi une infinité de fois sur sa réponse, et sur le principe de son adversaire, trouva enfin qu'on pouvait réduire ce principe en démonstration. Il entreprit donc de prouver qu'il n'y a point d'autre cause de toutes choses, qu'une nature qui existe nécessairement, et qui agit par une nécessité immuable, inévitable et irrévocable. Il observa toute la méthode des géomètres, et après avoir bâti sa démonstration, il l'examina de tous les côtés imaginables, il tâcha d'en trouver le faible, et ne put jamais inventer aucun moyen de la détruire, ni même de l'affaiblir. Cela lui causa un véritable chagrin : il en gémit, et il priait les plus habiles de ses amis de le secourir dans la recherche des défauts de cette démonstration. Néanmoins il n'était pas bien aise qu'on en tirât des copies. François Cuper, socinien (qui avait écrit *Arcana atheismi revelata* contre Spinosa, Roterodami, 1676, in-4°), en ayant eu une, la publia telle qu'elle était, c'est-à-dire, en flamand, avec quelques réflexions, et accusa l'auteur d'être athée. L'accusé se défendit en la même langue. Orobio, médecin juif fort habile (celui qui a été réfuté par M. de Limborch, et qui a répondu, à ce que j'ai ouï dire, dans un ouvrage posthume non imprimé), publia un livre contre la démonstration de M. Bredenbourg, intitulé, *Certamen philosophicum propugnatæ veritatis divinæ ac naturalis, adversus J. B. principia*, Amsterdam, 1684. Et M. Aubert de Versé écrivit aussi contre lui la même année sous le nom de *Latinus Serbattus Sartensis*. M. Bredenbourg protesta qu'il était persuadé du franc arbitre et de la religion, et qu'il souhaitait qu'on lui fournît un moyen de répondre à sa démonstration.

373. Je souhaiterais de voir cette prétendue démonstration, et de savoir si elle tendait à prouver que la nature primitive, qui produit tout, agit sans choix et sans connaissance. En ce cas, j'avoue que la démonstration était spinosistique et dangereuse. Mais s'il entendait peut-être que la nature divine est déterminée à ce qu'elle produit par son choix et par la raison du meilleur, il n'avait point besoin de s'affliger de cette prétendue *nécessité immuable, inévitable, irrévocable*. Elle n'est que morale, c'est une nécessité heureuse; et bien loin de détruire la religion, elle met la perfection divine dans son plus grand lustre.

374. Je dirai par occasion que M. Bayle rapporte (p. 2773) l'opinion de ceux qui croient que le livre intitulé, *Lucii Antistii Constantis de jure ecclesiasticorum liber singularis*, publié en 1665, est de Spinosa, mais que j'ai lieu d'en douter, quoique M. Colerus, qui nous a donné une relation qu'il a faite de la vie de ce juif célèbre, soit aussi de ce sentiment. Les lettres initiales L. A. C. me font juger que l'auteur de ce livre a été M. de *la Court* ou *Van den Hoof*, fameux par l'*Intérêt de la Hollande*, la *Balance politique*, et quantité d'autres livres qu'il a publiés (en partie en s'appelant V. D. H.) contre la puissance du gouverneur de Hollande, qu'on croyait alors dangereuse à la république, la mémoire de l'entreprise du prince Guillaume II sur la ville d'Amsterdam, étant encore toute fraîche. Et comme la plupart des ecclésiastiques de Hollande étaient dans le parti du fils de ce prince, qui était mineur alors, et soupçonnaient M. de Wit, et ce qu'on appelait la faction de Louvestein, de favoriser les arminiens, les cartésiens, et d'autres sectes qu'on craignait encore davantage; tâchant d'animer la populace contre eux, ce qui n'a pas été sans effet, comme l'événement l'a bien fait voir, il était fort naturel que M. de la Court publiât ce livre. Il est vrai qu'on garde rarement un juste milieu dans les ouvrages que l'intérêt de parti fait donner au public. Je dirai en passant, qu'on vient de publier une version française de l'Intérêt de la Hollande, de M. de la Court, sous le titre trompeur de *Mémoires de M. le grand pensionnaire de Wit*, comme si les pensées d'un particulier, qui était en effet du parti de de Wit, et habile, mais qui n'avait pas assez de connaissance des affaires publiques, ni assez de capacité pour écrire comme aurait pu faire ce grand ministre d'État, pouvaient passer pour des productions de l'un des premiers hommes de son temps.

375. Je vis M. de la Court, aussi bien que Spinosa, à mon retour de France, par l'Angleterre et par la Hollande, et j'appris d'eux quelques bonnes anecdotes sur les affaires de ce temps-là. M. Bayle dit, p. 2770, que Spinosa étudia la langue latine sous un médecin nommé François van den Ende, et rapporte en même temps après M. Sébastien Kortholt (qui en parle dans la préface de la seconde édition du li-

vre de feu monsieur son père, *de tribus Impostoribus, Herberto L. B. de Cherbury, Hobbio et Spinosa*), qu'une fille enseigna le latin à Spinosa, et qu'elle se maria ensuite avec M. Kerkering, qui était son disciple en même temps que Spinosa. Là-dessus je remarque que cette demoiselle était fille de M. van den Ende, et qu'elle soulageait son père dans la fonction d'enseigner. Van den Ende, qui s'appelait aussi *A finibus*, alla depuis à Paris, et y tint des pensionnaires au faubourg Saint-Antoine. Il passait pour excellent dans la didactique, et il me dit, quand je l'y allai voir, qu'il parierait que ses auditeurs seraient toujours attentifs à ce qu'il dirait. Il avait aussi alors avec lui une jeune fille qui parlait latin, et faisait des démonstrations de géométrie. Il s'était insinué auprès de M. Arnaud; et les jésuites commençaient d'être jaloux de sa réputation. Mais il se perdit un peu après, s'étant mêlé de la conspiration du chevalier de Rohan.

376. Nous avons assez montré, ce semble, que ni la prescience, ni la providence de Dieu ne sauraient faire tort ni à sa justice et à sa bonté, ni à notre liberté. Il reste seulement la difficulté qui vient du concours de Dieu avec les actions de la créature, qui semble intéresser de plus près, et sa bonté, par rapport à nos actions mauvaises, et notre liberté, par rapport aux bonnes actions, aussi bien qu'aux autres. M. Bayle l'a fait valoir aussi avec son esprit ordinaire. Nous tâcherons d'éclaircir les difficultés qu'il met en avant, et après cela nous serons en état de finir cet ouvrage. J'ai déjà établi que le concours de Dieu consiste à nous donner continuellement ce qu'il y a de réel en nous et en nos actions, autant qu'il enveloppe de la perfection; mais que ce qu'il y a là-dedans de limité et d'imparfait, est une suite des limitations précédentes, qui sont originairement dans la créature. Et comme toute action de la créature est un changement de ses modifications, il est visible que l'action vient de la créature par rapport aux limitations ou négations qu'elle renferme, et qui se trouvent variées par ce changement.

377. J'ai déjà fait remarquer plus d'une fois dans cet ouvrage, que le mal est une suite de la privation, et je crois avoir expliqué cela d'une manière assez intelligible. Saint Augustin a déjà fait valoir cette pensée, et saint Basile a dit quelque chose d'approchant dans son Hexaëmeron, homil. 2, « Que le vice n'est pas une « substance vivante et animée, mais une affection de l'âme contraire à la vertu, qui vient « de ce qu'on quitte le bien; de sorte qu'on n'a « point besoin de chercher un mal primitif. » M. Bayle rapportant ce passage dans son Dictionnaire (article Pauliciens, let. D, p. 2325), approuve la remarque de M. Pfanner (qu'il appelle théologien allemand, mais il est jurisconsulte de profession, conseiller des ducs de Saxe), qui blâme saint Basile de ne vouloir pas avouer que Dieu est l'auteur du mal physique. Il l'est sans doute, lorsqu'on suppose le mal moral déjà existant : mais, absolument parlant, on pourrait soutenir que Dieu a permis le mal physique par conséquence, en permettant le mal moral qui en est la source. Il paraît que les stoïciens ont aussi connu combien l'entité du mal est mince. Ces paroles d'Epictète le marquent : *Sicut aberrandi causa meta non ponitur, sic nec natura mali in mundo existit.*

378. On n'avait donc point besoin de recourir à un principe du mal, comme saint Basile l'observe fort bien. On n'a pas non plus besoin de chercher l'origine du mal dans la matière. Ceux qui ont cru un chaos, avant que Dieu y ait mis la main, y ont cherché la source du dérèglement. C'était une opinion que Platon avait mise dans son Timée. Aristote l'en a blâmé (dans son 3e livre du Ciel, chap. 2), parce que, selon cette doctrine, le désordre serait original et naturel, et l'ordre serait introduit contre la nature. Ce qu'Anaxagore a évité, en faisant reposer la matière jusqu'à ce que Dieu l'a remuée; et Aristote l'en loue au même endroit. Suivant Plutarque (*de Iside et Osiride*, *et Tr. de animæ procreatione ex Timæo*), Platon reconnaissait dans la matière une certaine âme ou force malfaisante, rebelle à Dieu; c'était un vice réel, un obstacle aux projets de Dieu. Les stoïciens aussi ont cru que la matière était la source des défauts, comme Juste Lipse l'a montré dans le premier livre de la physiologie des stoïciens.

379. Aristote a eu raison de rejeter le chaos; mais il n'est pas aisé toujours de bien démêler le sentiment de Platon, et encore moins celui de quelques autres anciens, dont les ouvrages sont perdus. Kepler, mathématicien moderne des plus excellents, a reconnu une espèce d'imperfection dans la matière, lors même qu'il n'y a point de mouvement déréglé; c'est ce qu'il appelle son *inertie naturelle*, qui lui donne une résistance au mouvement, par laquelle une plus grande masse reçoit moins de vitesse d'une même force. Il y a de la solidité dans cette remarque, et je

m'en suis servi utilement ci-dessus, pour avoir une comparaison qui montrât, comment l'imperfection originale des créatures donne des bornes à l'action du créateur, qui tend au bien. Mais comme la matière est elle-même un effet de Dieu, elle ne fournit qu'une comparaison et un exemple, et ne saurait être la source même du mal et de l'imperfection. Nous avons déjà montré que cette source se trouve dans les formes ou idées des possibles; car elle doit être éternelle, et la matière ne l'est pas. Or, Dieu ayant fait toute réalité positive, qui n'est pas éternelle, il aurait fait la source du mal, si elle ne consistait pas dans la possibilité des choses ou des formes, seule chose que Dieu n'a point faite, puisqu'il n'est point auteur de son propre entendement.

380. Cependant, quoique la source du mal consiste dans les formes possibles, antérieures aux actes de la volonté de Dieu, il ne laisse pas d'être vrai que Dieu concourt au mal dans l'exécution actuelle qui introduit ces formes dans la matière; et c'est ce qui fait la difficulté dont il s'agit ici. Durand de Saint-Porcien, le cardinal Aureolus, Nicolas Taurellus, le P. Louis de Dole, M. Bernier, et quelques autres, parlant de ce concours, ne l'ont voulu que général, de peur de faire du tort à la liberté de l'homme et à la sainteté de Dieu. Il semble qu'ils prétendent que Dieu ayant donné aux créatures la force d'agir, se contente de la conserver. De l'autre côté, M. Bayle, après quelques auteurs modernes, porte le concours de Dieu trop loin; il paraît craindre que la créature ne soit pas assez dépendante de Dieu. Il va jusqu'à refuser l'action aux créatures; il ne reconnaît pas même de distinction réelle entre l'accident et la substance.

381. Il fait surtout grand fond sur cette doctrine reçue dans les écoles, que la conservation est une création continuée. En conséquence de cette doctrine, il semble que la créature n'existe jamais, et qu'elle est toujours naissante et toujours mourante, comme le temps, le mouvement, et autres êtres successifs. Platon l'a cru des choses matérielles et sensibles, disant qu'elles sont dans un flux perpétuel, *semper fluunt, nunquam sunt*. Mais il a jugé tout autrement des substances immatérielles, qu'il considérait comme seules véritables; en quoi il n'avait pas tout à fait tort. Mais la création continuée regarde toutes les créatures sans distinction. Plusieurs bons philosophes ont été contraires à ce dogme, et M. Bayle rapporte que David du Rodon, philosophe célèbre parmi les Français attachés à Genève, l'a réfuté exprès. Les arminiens aussi ne l'approuvent guère, ils ne sont pas trop pour ces subtilités métaphysiques. Je ne dirai rien des sociniens, qui les goûtent encore moins.

382. Pour bien examiner si la conservation est une création continuée, il faudrait considérer les raisons sur lesquelles ce dogme est appuyé. Les cartésiens, à l'exemple de leur maître, se servent, pour le prouver, d'un principe qui n'est pas assez concluant. Ils disent : « Que les moments du temps n'ayant aucune liaison nécessaire l'un avec l'autre, il ne s'ensuit pas de ce que je suis à ce moment, que je subsisterai au moment qui suivra, si la même cause, qui me donne l'être pour ce moment, ne me le donne aussi pour l'instant suivant. » L'auteur de l'avis sur le Tableau du socinianisme s'est servi de ce raisonnement, et M. Bayle (auteur peut-être de ce même avis), le rapporte (Rép. au provincial, ch. 141, p. 771, t. 3). On peut répondre, qu'à la vérité il ne s'ensuit point *nécessairement* de ce que je suis, que je serai; mais cela suit pourtant *naturellement*, c'est-à-dire, de soi, *per se*, si rien ne l'empêche. C'est la différence qu'on peut faire entre l'essentiel et le naturel; c'est comme naturellement le même mouvement dure, si quelque nouvelle cause ne l'empêche, ou le change, parce que la raison qui le fait cesser dans cet instant, si elle n'est pas nouvelle, l'aurait déjà fait cesser plus tôt.

383. Feu M. Erhard Weigel, mathématicien et philosophe célèbre à Jena, connu par son *Analysis Euclidea*, sa Philosophie mathématique, quelques inventions mécaniques assez jolies, et enfin par la peine qu'il s'est donnée de porter les princes protestants de l'Empire à la dernière réforme de l'almanach, dont il n'a pourtant pas vu le succès; M. Weigel, dis-je, communiquait à ses amis une certaine démonstration de l'existence de Dieu, qui revenait en effet à cette création continuée. Et comme il avait coutume de faire des parallèles entre compter et raisonner, témoin sa Morale arithmétique raisonnée (*rechenschafftliche Sittenlehre*), il disait que le fondement de sa démonstration était ce commencement de la table pythagorique, *une fois un est un*. Ces unités répétées étaient les moments de l'existence des choses, dont chacun dépendait de Dieu, qui ressuscite, pour ainsi dire, toutes les choses hors de lui, à chaque moment. Et comme elles tombent à chaque moment, il leur faut toujours quelqu'un qui les

ressuscite, qui ne saurait être autre que Dieu. Mais on aurait besoin d'une preuve plus exacte pour appeler cela une démonstration. Il faudrait prouver que la créature sort toujours du néant, et y retombe d'abord; et particulièrement il faut faire voir que le privilége de durer plus d'un moment par sa nature, est attaché au seul être nécessaire. Les difficultés sur la composition du *Continuum* entrent aussi dans cette matière. Car ce dogme paraît résoudre le temps en moments; au lieu que d'autres regardent les moments et les points comme de simples modalités du continu, c'est-à-dire, comme des extrémités des parties qu'on y peut assigner, et non pas comme des parties constitutives. Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans ce labyrinthe.

384. Ce qu'on peut dire d'assuré sur le présent sujet, est que la créature dépend continuellement de l'opération divine, et qu'elle n'en dépend pas moins depuis qu'elle a commencé quo dans le commencement. Cette dépendance porte qu'elle ne coutinuerait pas d'exister, si Dieu ne continuait pas d'agir; enfin que cette action de Dieu est libre. Car si c'était une émanation nécessaire, comme celle des propriétés du cercle qui coulent de son essence, il faudrait dire que Dieu a produit d'abord la créature nécessairement; ou bien, il faudrait faire voir comment, en la créant une fois, il s'est imposé la nécessité de la conserver. Or rien n'empêche que cette action conservative ne soit appelée production, et même création, si l'on veut. Car, la dépendance étant aussi grande dans la suite que dans le commencement, la dénomination extrinsèque, d'être nouvelle ou non, n'en change point la nature.

385. Admettons donc en un tel sens, que la conservation est une création continuée, et voyons ce que M. Bayle en paraît inférer (p. 771), après l'auteur de l'Avis sur le Tableau du Socinianisme, opposé à M. Jurieu. « Il me semble, « dit cet auteur, qu'il en faut conclure que « Dieu fait tout, et qu'il n'y a point dans toutes « les créatures de causes premières ni secondes, « ni même occasionnelles, comme il est aisé de « le prouver. Car, en ce moment où je parle, je « suis tel que je suis, avec toutes mes circons« tances, avec telle pensée, avec telle action, « assis ou debout. Que si Dieu me crée en ce « moment tel que je suis, comme on doit néces« sairement le dire dans ce système, il me crée « avec telle action, tel mouvement et telle dé« termination. On ne peut dire que Dieu me crée « premièrement, et qu'étant créé, il produise « avec moi mes mouvements et mes détermina« tions. Cela est insoutenable pour deux raisons: « la première est que, quand Dieu me crée ou « me conserve à cet instant, il ne me conserve « pas comme un être sans forme, comme une « espèce, ou quelque autre des universaux de « logique. Je suis un individu; il me crée et « conserve comme tel, étant tout ce que je « suis dans cet instant avec toutes mes dépendan« ces. La seconde raison est que Dieu me créant « en cet instant, si l'on dit qu'ensuite il produise « avec moi mes actions, il faudra nécessairement « concevoir un autre instant pour agir. Or, ce « seraient deux instants où nous n'en supposons « qu'un. Il est donc certain, dans cette hypothèse, « que les créatures n'ont ni plus de liaison ni « plus de relation avec leurs actions, qu'elles en « eurent avec leur production au premier mo« ment de la première création. » L'auteur de cet Avis en tire des conséquences bien dures, que l'on se peut s'imaginer, et témoigne à la fin que l'on aurait bien de l'obligation à quiconque apprendrait aux approbateurs de ce système à se tirer de ces épouvantables absurdités.

386. M. Bayle le pousse encore davantage. « Vous savez, dit-il (pag. 775), que l'on dé« montre dans les écoles (*il cite Arriaga disp.* « *6. Phys. sect. 9, et præsertim sub sect. 3*) « que la créature ne saurait être ni la cause to« tale ni la cause partiale de sa conservation; « car si elle l'était, elle existerait avant que « d'exister, ce qui est contradictoire. Vous savez « qu'on raisonne de cette façon: ce qui se con« serve agit; or, ce qui agit existe, et rien ne « peut agir avant que d'avoir son existence com« plète; donc, si une créature se conservait, elle « agirait avant que d'être. Ce raisonnement n'est « pas fondé sur des probabilités, mais sur les « premiers principes de la métaphysique, *non* « *entis nulla sunt accidentia, operari sequitur* « *esse*, clairs comme le jour. Allons plus avant. « Si les créatures concouraient avec Dieu [ou « entend ici un concours actif, et non pas un con« cours d'instrument passif] pour se conserver, elles « agiraient avant que d'être; l'on a démontré cela. « Or, si elles concouraient avec Dieu pour la « production de quelque autre chose, elles agiraient « aussi avant que d'être; il est donc aussi impos« sible qu'elles concourent avec Dieu pour la « production de quelque autre chose [comme le « mouvement local, une affirmation, une voli« tion, entités réellement distinctes de leur subs-

« tance, à ce qu'on prétend], que pour leur « propre conservation. Et puisque leur conservation est une création continuée, et que tout ce « qu'il y a d'hommes au monde doivent avouer « qu'elles ne peuvent concourir avec Dieu, au « premier moment de leur existence, ni pour se « produire ni pour se donner aucune modalité, « car ce serait agir avant que d'être [notez que « Thomas d'Aquin et plusieurs autres scolastiques enseignent que si les anges avaient péché au premier moment de leur création, Dieu « serait l'auteur du péché : voyez le feuillant « Pierre de Saint-Joseph, p. 318 et seqq. du « *Suavis Concordia humanæ libertatis* : c'est « un signe qu'ils reconnaissent qu'au premier « instant la créature ne peut point agir en quoi « que ce soit], il s'ensuit évidemment qu'elles « ne peuvent concourir avec Dieu dans nul des « moments suivants, ni pour se produire elles-mêmes ni pour produire quelque autre chose. « Si elles y pouvaient concourir au second moment de leur durée, rien n'empêcherait qu'elles « n'y pussent concourir au premier moment. »

387. Voici comment il faudra répondre à ces raisonnements : Supposons que la créature soit produite de nouveau à chaque instant ; accordons aussi que l'instant exclut toute priorité de temps, étant indivisible ; mais faisons remarquer qu'il n'exclut pas la priorité de nature, ou ce qu'on appelle antériorité *in signo rationis*, et qu'elle suffit. La production ou action par laquelle Dieu produit est antérieure de nature à l'existence de la créature qui est produite ; la créature prise en elle-même, avec sa nature et ses propriétés nécessaires, est antérieure à ses affections accidentelles et à ses actions ; et cependant toutes ces choses se trouvent dans le même moment. Dieu produit la créature conformément à l'exigence des instants précédents, suivant les lois de sa sagesse ; et la créature opère conformément à cette nature, qu'il lui rend en la créant toujours. Les limitations et imperfections y naissent par la nature du sujet, qui borne la production de Dieu ; c'est la suite de l'imperfection originale des créatures ; mais le vice et le crime y naissent par l'opération interne libre de la créature, autant qu'il y en peut avoir dans l'instant, et qui devient notable par la répétition.

388. Cette antériorité de nature est ordinaire en philosophie ; c'est ainsi qu'on dit que les décrets de Dieu ont un ordre entre eux. Et lorsqu'on attribue à Dieu (comme de raison) l'intelligence des raisonnements et des conséquences des créatures, de telle sorte que toutes leurs démonstrations et tous leurs syllogismes lui sont connus et se trouvent éminemment en lui, l'on voit qu'il y a, dans les propositions ou vérités qu'il connaît, un ordre de nature, sans aucun ordre ou intervalle du temps qui le fasse avancer en connaissance, et passer des prémisses à la conclusion.

389. Je ne trouve rien dans les raisonnements qu'on vient de rapporter à quoi cette considération ne satisfasse. Lorsque Dieu produit la chose, il la produit comme un individu, et non pas comme un universel de logique, je l'avoue ; mais il produit son essence avant ses accidents, sa nature avant ses opérations, suivant la priorité de leur nature, *et in signo anteriore rationis*. L'on voit par là comment la créature peut être la vraie cause du péché, sans que la conservation de Dieu l'empêche, qui se règle sur l'état précédent de la même créature, pour suivre les lois de sa sagesse nonobstant le péché qui va être produit d'abord par la créature. Mais il est vrai que Dieu n'aurait point créé l'âme au commencement dans un état où elle aurait péché dès le premier moment, comme les scolastiques l'ont fort bien observé ; car il n'y a rien dans les lois de sa sagesse qui l'y eût pu porter.

390. Cette loi de la sagesse fait aussi que Dieu reproduit la même substance, la même âme ; et c'est ce que pouvait répondre l'abbé que M. Bayle introduit dans son Dictionnaire (artic. Pyrrhon. let. B. p. 2432). Cette sagesse fait la liaison des choses. J'accorde donc que la créature ne concourt point avec Dieu pour se conserver (de la manière qu'on vient d'expliquer la conservation), mais je ne vois rien qui l'empêche de concourir avec Dieu pour la production de quelque autre chose, et particulièrement de son opération interne ; comme serait une pensée, une volition, choses réellement distinctes de la substance.

391. Mais nous voilà de nouveau aux prises avec M. Bayle. Il prétend qu'il n'y a point de tels accidents distingués de la substance. « Les « raisons, dit-il, que nos philosophes modernes « ont fait servir à démontrer que les accidents « ne sont pas des êtres réellement distingués de « la substance, ne sont pas de simples difficultés ; « ce sont des arguments qui accablent et qu'on « ne saurait résoudre. Prenez la peine (ajoute-« t-il) de les chercher ou dans le P. Maignan, « ou dans le P. Mallebranche, ou dans M. Cailli

« (professeur en philosophie à Caen), ou dans « les *Accidentia profligata* du P. Saguens, disciple du P. Maignan, dont on trouve l'extrait « dans les *Nouvelles de la république des lettres*, juin 1702; ou, si vous voulez qu'un seul « auteur vous suffise, choisissez dom François « Lami, religieux bénédictin, et l'un des plus « forts cartésiens qui soient en France. Vous trou- « verez parmi ses *Lettres philosophiques*, imprimées à Trévoux l'an 1703, *celle où, par la* « *méthode des géomètres, il démontre* que « Dieu est l'unique vraie cause de tout ce qui est « réel. » Je souhaiterais de voir tous ces livres: et pour ce qui est de cette dernière proposition, elle peut être vraie dans un fort bon sens; Dieu est la seule cause principale des réalités pures et absolues, ou des perfections, *Causæ secundæ agunt in virtute primæ*. Mais lorsqu'on comprend les limitations et les privations sous les réalités, l'on peut dire que les causes secondes concourent à la production de ce qui est limité. Sans cela, Dieu serait la cause du péché, et même la cause unique.

392. Il est bon d'ailleurs qu'on prenne garde qu'en confondant les substances avec les accidents, en ôtant l'action aux substances créées, on ne tombe dans le spinosisme, qui est un cartésianisme outré. Ce qui n'agit point ne mérite point le nom de substance : si les accidents ne sont point distingués des substances; si la substance créée est un être successif, comme le mouvement; si elle ne dure pas au delà d'un moment et ne se trouve pas la même (durant quelque partie assignable du temps) non plus que ses accidents; si elle n'opère point, non plus qu'une figure de mathématique ou qu'un nombre, pourquoi ne dira-t-on pas, comme Spinosa, que Dieu est la seule substance, et que les créatures ne sont que des accidents ou des modifications? Jusqu'ici on a cru que la substance demeure et que les accidents changent; et je crois qu'on doit se tenir encore à cette ancienne doctrine, les arguments que je me souviens d'avoir lus ne prouvant point le contraire et prouvant plus qu'il ne faut.

393. « L'une des absurdités, dit M. Bayle « (p. 779), qui émanent de la prétendue dis- « tinction que l'on veut admettre entre les subs- « tances et leurs accidents, est que si les créa- « tures produisent des accidents, elles auraient « une puissance créatrice et annihilatrice; de « sorte qu'on ne saurait faire la moindre action « sans créer un nombre innombrable d'êtres réels, « et sans en réduire au néant une infinité. En ne « remuant la langue que pour crier ou pour « manger, on crée autant d'accidents qu'il y a « de mouvements des parties de la langue, et « l'on détruit autant d'accidents qu'il y a de « parties de ce qu'on mange, qui perdent leur « forme, qui deviennent du chyle, du sang, etc. » Cet argument n'est qu'une espèce d'épouvantail. Quel mal y a-t-il qu'une infinité de mouvements, une infinité de figures, naissent et disparaissent à tout moment dans l'univers, et même dans chaque partie de l'univers? On peut démontrer d'ailleurs que cela se doit.

394. Pour ce qui est de la création prétendue des accidents, qui ne voit qu'on n'a besoin d'aucune puissance créatrice pour changer de place ou de figure, pour former un carré ou un carré long, ou quelque autre figure de bataillon, par le mouvement des soldats qui font l'exercice; non plus que pour former une statue, en ôtant quelques morceaux d'un bloc de marbre; ou pour faire quelque figure en relief, en changeant, diminuant ou augmentant un morceau de cire? La production des modifications n'a jamais été appelée *création*, et c'est abuser des termes que d'en épouvanter le monde. Dieu produit des substances de rien, et les substances produisent des accidents par les changements de leurs limites.

395. Pour ce qui est des âmes ou des formes substantielles, M. Bayle a raison d'ajouter : « qu'il n'y a rien de plus incommode pour ceux « qui admettent les formes substantielles, que « l'objection que l'on fait, qu'elles ne pourraient « être produites que par une véritable création; « et que les scolastiques font pitié, quand ils « tâchent d'y répondre. » Mais il n'y a rien de plus commode pour moi, et pour mon système, que cette même objection, puisque je soutiens que toutes les âmes, entéléchies ou forces primitives, formes substantielles, substances simples ou monades, de quelque nom qu'on les puisse appeler, ne sauraient naître naturellement ni périr. Et je conçois les qualités ou les forces dérivatives, ou ce qu'on appelle formes accidentelles, comme des modifications de l'entéléchie primitive; de même que les figures sont des modifications de la matière. C'est pourquoi ces modifications sont dans un changement perpétuel, pendant que la substance simple demeure.

396. J'ai fait voir ci-dessus (part. 1, § 86 et seqq.) que les âmes ne sauraient naître naturellement ni être tirées les unes des autres, et

qu'il faut, ou que la nôtre soit créée, ou qu'elle soit préexistante. J'ai même montré un certain milieu entre une création et une préexistence entière, en trouvant convenable de dire que l'âme, préexistante dans les semences depuis le commencement des choses, n'était que sensitive, mais qu'elle a été élevée au degré supérieur, qui est la raison, lorsque l'homme, à qui cette âme doit appartenir, a été conçu, et que le corps organisé, accompagnant toujours cette âme depuis le commencement, mais sous bien des changements, a été déterminé à former le corps humain. J'ai jugé aussi qu'on pouvait attribuer cette élévation de l'âme sensitive (qui la fait parvenir à un degré essentiel plus sublime, c'est-à-dire, à la raison) à l'opération extraordinaire de Dieu. Cependant il sera bon d'ajouter que j'aimerais mieux me passer du miracle dans la génération de l'homme, comme dans celle des autres animaux; et cela se pourra expliquer, en concevant que dans ce grand nombre d'âmes et d'animaux, ou du moins de corps organiques vivants, qui sont dans les semences, ces âmes seules qui sont destinées à parvenir un jour à la nature humaine enveloppent la raison qui y paraîtra un jour, et que les seuls corps organiques sont préformés et prédisposés à prendre un jour la forme humaine; les autres petits animaux ou vivants seminaux, où rien de tel n'est préétabli, étant essentiellement différents d'eux, et n'ayant rien que d'inférieur en eux. Cette production est une manière de *traduction*, mais plus traitable que celle qu'on enseigne vulgairement: elle ne tire pas l'âme d'une âme, mais seulement l'animé d'un animé; et elle évite les miracles fréquents d'une nouvelle création, qui feraient entrer une âme neuve et nette dans un corps qui la doit corrompre.

397. Je suis cependant du sentiment du R. P. Mallebranche, qu'en général la création, entendue comme il faut, n'est pas aussi difficile à admettre qu'on pourrait penser, et qu'elle est enveloppée en quelque façon dans la notion de la dépendance des créatures. « Que les philosophes sont stupides et ridicules! (s'écrie-t-il, « *Méditat. chrétienn.*, 9, n. 3.) Ils s'imaginent « que la création est impossible, parce qu'ils ne « conçoivent pas que la puissance de Dieu soit « assez grande pour faire de rien quelque chose. « Mais conçoivent-ils mieux que la puissance de « Dieu soit capable de remuer un fétu? » Il ajoute encore fort bien (n. 5): « Si la matière était « increée, Dieu ne pourrait la mouvoir ni en « former aucune chose. Car Dieu ne peut remuer « la matière ni l'arranger avec sagesse sans la « connaître. Or, Dieu ne peut la connaître s'il « ne lui donne l'être; il ne peut tirer ses connaissances que de lui-même. Rien ne peut agir en « lui ni l'éclairer. »

398. M. Bayle, non content de dire que nous sommes créés continuellement, insiste encore sur cette autre doctrine qu'il en voudrait tirer, que notre âme ne saurait agir. Voici comme il en parle (ch. 141, p. 765): « Il a trop de con« naissance du cartésianisme (c'est d'un habile « adversaire qu'il parle) pour ignorer avec « quelle force on a soutenu de nos jours qu'il « n'y a point de créature qui puisse produire le « mouvement, et que notre âme est un sujet pu« rement passif à l'égard des sensations et des « idées, et des sentiments de douleur et de plai« sir, etc. Si l'on n'a point poussé la chose jus« qu'aux volitions, c'est à cause des vérités ré« vélées; sans cela, les actes de la volonté se « seraient trouvés aussi passifs que ceux de « l'entendement. Les mêmes raisons qui prou« vent que notre âme ne forme point nos idées « et ne remue point nos organes, prouveraient « aussi qu'elle ne peut point former nos actes « d'amour et nos volitions, etc. » Il pouvait ajouter, nos actions vicieuses, nos crimes.

399. Il faut bien que la force de ces preuves, qu'il loue, ne soit point telle qu'il croit, puisqu'elles prouveraient trop. Elles feraient Dieu auteur du péché. J'avoue que l'âme ne saurait remuer les organes par une influence physique, car je crois que le corps doit avoir été formé de telle sorte, par avance, qu'il fasse en temps et lieu ce qui répond aux volontés de l'âme; quoiqu'il soit vrai cependant que l'âme est le principe de l'opération. Mais de dire que l'âme ne produit point ses pensées, ses sensations, ses sentiments de douleur et de plaisir, c'est de quoi je ne vois aucune raison. Chez moi, toute substance simple (c'est-à-dire, toute substance véritable) doit être la véritable cause immédiate de toutes ses actions et passions internes; et à parler dans la rigueur métaphysique, elle n'en a point d'autres que celles qu'elle produit. Ceux qui sont d'un autre sentiment, et qui font Dieu seul acteur, s'embarrassent sans sujet dans des expressions dont ils auront bien de la peine à se tirer sans choquer la religion, outre qu'ils choquent absolument la raison.

400. Voici pourtant sur quoi M. Bayle se fonde. Il dit que nous ne faisons pas ce que

nous ne savons pas comment il se fait. Mais c'est un principe que je ne lui accorde point. Écoutons son discours (pag. 767 et seqq.) : « C'est « une chose étonnante, que presque tous les « philosophes [il en faut excepter les interprètes « d'Aristote, qui ont admis un intellect universel, « distinct de notre âme, et la cause de nos in- « tellections : voyez dans le *Dictionn. histor. et* « *crit.* la remarque E de l'article *Averroès*] « aient cru avec le peuple que nous formons « activement nos idées. Où est l'homme néan- « moins qui ne sache, d'un côté, qu'il ignore abso- « lument comment se font les idées, et de l'autre « qu'il ne pourrait coudre deux points, s'il igno- « rait comment il faut coudre? Est-ce que coudre « deux points est en soi un ouvrage plus difficile « que de peindre dans son esprit une rose, dès la « première fois qu'elle tombe sous les yeux, et « sans que l'on ait jamais appris cette sorte de « peinture ? Ne paraît-il pas au contraire que ce « portrait spirituel est en soi un ouvrage plus « difficile que de tracer sur la toile la figure d'une « fleur, ce que nous ne saurions faire sans l'avoir « appris? Nous sommes tous convaincus qu'une « clef ne nous servirait de rien à ouvrir un coffre, « si nous ignorions comment il faut l'employer; « et cependant nous nous figurons que notre « âme est la cause efficiente du mouvement de « nos bras, quoiqu'elle ne sache ni où sont les « nerfs qui doivent servir à ce mouvement, ni « où il faut prendre les esprits animaux qui doi- « vent couler dans ces nerfs. Nous éprouvons « tous les jours que les idées que nous voudrions « rappeler ne viennent point, et qu'elles se pré- « sentent d'elles-mêmes lorsque nous n'y pensons « plus Si cela ne nous empêche point de croire « que nous en sommes la cause efficiente, quel « fond fera-t-on sur la preuve du sentiment, qui « paraît si démonstrative à M. Jaquelot ? L'auto- « rité sur nos idées est-elle plus souvent trop « courte que l'autorité sur nos volitions? Si nous « comptions bien, nous trouverions dans le cours « de notre vie plus de velléités que de volitions; « c'est-à-dire, plus de témoignages de la servi- « tude de notre volonté que de son empire. Com- « bien de fois un même homme n'éprouve-t-il « pas qu'il ne pourrait faire un certain acte de « volonté [par exemple, un acte d'amour pour « un homme qui viendrait de l'offenser; un acte « de mépris d'un beau sonnet qu'il aurait fait; « un acte de haine pour une maîtresse; un acte « d'approbation d'une épigramme ridicule. Notez « que je ne parle que d'actes internes, exprimés « par un je veux, comme je veux mépriser, « approuver, etc.], y eût-il cent pistoles à ga- « gner sur-le-champ et souhaitât-il avec ardeur « de gagner ces cent pistoles, et s'animât-il de « l'ambition de se convaincre par une preuve « d'expérience qu'il est le maître chez soi ?

401. « Pour réunir en peu de mots toute la « force de ce que je viens de vous dire, je re- « marquerai qu'il est évident à tous ceux qui ap- « profondissent les choses, que la véritable cause « efficiente d'un effet doit le connaître, et savoir « aussi de quelle manière il le faut produire. « Cela n'est pas nécessaire quand on n'est que « l'instrument de cette cause ou que le sujet « passif de son action ; mais l'on ne saurait con- « cevoir que cela ne soit point nécessaire à un « véritable agent. Or, si nous examinons bien, « nous serons très-convaincus qu'indépendam- « ment de l'expérience, notre âme sait aussi « peu ce que c'est qu'une volition, que ce que « c'est qu'une idée; qu'après une longue expé- « rience, elle ne sait pas mieux comment se for- « ment les volitions, qu'elle le savait avant que « d'avoir voulu quelque chose. Que conclure de « cela, sinon qu'elle ne peut être la cause effi- « ciente de ses volitions non plus que de ses « idées, et que du mouvement des esprits qui « font remuer nos bras? [Notez qu'on ne pré- « tend pas décider ici absolument cela, on ne « le considère que relativement aux principes de « l'objection.] »

402. Voilà qui est raisonner d'une étrange manière! Quelle nécessité y a-t-il qu'on sache toujours comment se fait ce qu'on fait? Les sels, les métaux, les plantes, les animaux, et mille autres corps animés ou inanimés, savent-ils comment se fait ce qu'ils font, et ont-ils besoin de le savoir? Faut-il qu'une goutte d'huile ou de graisse entende la géométrie, pour s'arrondir sur la surface de l'eau? Coudre des points est autre chose : on agit pour une fin, il faut en savoir les moyens. Mais nous ne formons pas nos idées parce que nous le voulons; elles se forment en nous, elles se forment par nous, non pas en conséquence de notre volonté, mais suivant notre nature et celle des choses. Et comme le fœtus se forme dans l'animal, comme mille autres merveilles de la nature sont produites par un certain *instinct* que Dieu y a mis, c'est-à-dire, en vertu de la *préformation divine* qui a fait ces admirables automates, propres à produire mécaniquement de si beaux effets, il est aisé de juger de même que l'âme est un auto-

mate spirituel encore plus admirable, et que c'est par la préformation divine qu'elle produit ces belles idées où notre volonté n'a point de part, et où notre art ne saurait atteindre. L'opération des automates spirituels, c'est-à-dire, des âmes, n'est point mécanique, mais elle contient éminemment ce qu'il y a de beau dans la mécanique : les mouvements, développés dans les corps, y étant concentrés par la représentation, comme dans un monde idéal, qui exprime les lois du monde actuel et leurs suites; avec cette différence du monde idéal parfait qui est en Dieu, que la plupart des perceptions dans les autres ne sont que confuses. Car il faut savoir que toute substance simple enveloppe l'univers par ses perceptions confuses ou sentiments, et que la suite de ces perceptions est réglée par la nature particulière de cette substance, mais d'une manière qui exprime toujours toute la nature universelle : et toute perception présente tend à une perception nouvelle, comme tout mouvement qu'elle représente tend à un autre mouvement. Mais il est impossible que l'âme puisse connaître distinctement toute sa nature, et s'apercevoir comment ce nombre innombrable de petites perceptions, entassées, ou plutôt concentrées ensemble, s'y forme : il faudrait pour cela qu'elle connût parfaitement tout l'univers qui y est enveloppé, c'est-à-dire qu'elle fût un Dieu.

403. Pour ce qui est des *velléités*, ce ne sont qu'une espèce fort imparfaite de volontés conditionnelles. Je voudrais, si je pouvais, *liberet, si liceret* : et dans le cas d'une velléité, nous ne voulons pas proprement vouloir, mais pouvoir. C'est ce qui fait qu'il n'y en a point en Dieu, et il ne faut point les confondre avec les volontés antécédentes. J'ai assez expliqué ailleurs que notre empire sur les volitions ne saurait être exercé que d'une manière indirecte, et qu'on serait malheureux si l'on était assez le maître chez soi pour pouvoir vouloir sans sujet, sans rime et sans raison. Se plaindre de n'avoir pas un tel empire, ce serait raisonner comme Pline, qui trouve à redire à la puissance de Dieu, parce qu'il ne se peut point détruire.

404. J'avais dessein de finir ici, après avoir satisfait, ce me semble, à toutes les objections de M. Bayle sur ce sujet que j'ai pu rencontrer dans ses ouvrages. Mais m'étant souvenu du dialogue de Laurent Valla sur le libre arbitre contre Boëce, dont j'ai déjà fait mention, j'ai cru qu'il serait à propos d'en rapporter le précis, en gardant la forme du dialogue, et puis de poursuivre où il finit, en continuant la fiction qu'il a commencée : et cela bien moins pour égayer la matière, que pour m'expliquer, sur la fin de mon discours, de la manière la plus claire et la plus populaire qui me soit possible. Ce dialogue de Valla, et ses livres sur la volupté et le vrai bien, font assez voir qu'il n'était pas moins philosophe qu'humaniste. Ces quatre livres étaient opposés aux quatre livres de la consolation de Boëce, et le dialogue au cinquième. Un certain Antoine Glarea, Espagnol, lui demande un éclaircissement sur la difficulté du libre arbitre, aussi peu connu qu'il est digne de l'être, d'où dépend la justice et l'injustice, le châtiment et la récompense dans cette vie, et dans la vie future. Laurent Valla lui répond qu'il faut se consoler d'une ignorance qui nous est commune avec tout le monde, comme l'on se console de n'avoir point les ailes des oiseaux.

405. *Antoine*. Je sais que vous me pouvez donner ces ailes, comme un autre Dédale, pour sortir de la prison de l'ignorance, et pour m'élever jusqu'à la région de la vérité, qui est la patrie des âmes. Les livres que j'ai vus ne m'ont point satisfait, pas même le célèbre Boëce, qui a l'approbation générale. Je ne sais s'il a bien compris lui-même ce qu'il dit de l'entendement de Dieu et de l'éternité supérieure au temps. Et je vous demande votre sentiment sur sa manière d'accorder la prescience avec la liberté. *Laurent*. J'appréhende de choquer bien des gens, en réfutant ce grand homme; je veux pourtant préférer à cette crainte l'égard que j'ai aux prières d'un ami, pourvu que vous me promettiez..... *Ant*. Quoi? *Laur*. C'est que lorsque vous aurez dîné chez moi, vous ne demanderez point que je vous donne à souper : c'est-à-dire, je désire que vous soyez content de la solution de la question que vous m'avez faite, sans m'en proposer une autre.

406. *Ant*. Je vous le promets. Voici le point de la difficulté : Si Dieu a prévu la trahison de Judas, il était nécessaire qu'il trahît, il était impossible qu'il ne trahît pas. Il n'y a point d'obligation à l'impossible. Il ne péchait donc pas, il ne méritait point d'être puni. Cela détruit la justice et la religion, avec la crainte de Dieu. *Laur*. Dieu a prévu le péché; mais il n'a point forcé l'homme à le commettre; le péché est volontaire. *Ant*. Cette volonté était nécessaire, puisqu'elle était prévue. *Laur*. Si ma science ne fait pas que les choses passées ou pré-

sentes existent, ma prescience ne fera pas non plus exister les futures.

407. *Ant.* Cette comparaison est trompeuse : le présent ni le passé ne sauraient être changés, ils sont déjà nécessaires ; mais le futur, muable en soi, devient fixe et nécessaire par la prescience. Feignons qu'un dieu du paganisme se vante de savoir l'avenir : je lui demanderai s'il sait quel pied je mettrai devant, puis je ferai le contraire de ce qu'il aura prédit. *Laur.* Ce dieu sait ce que vous voudrez faire. *Ant.* Comment le sait-il, puisque je ferai le contraire de ce qu'il dit, et je suppose qu'il dira ce qu'il pense ? *Laur.* Votre fiction est fausse : Dieu ne vous répondra pas ; ou bien s'il vous répondait, la vénération que vous auriez pour lui, vous ferait hâter de faire ce qu'il aurait dit : sa prédiction vous serait un ordre. Mais nous avons changé de question. Il ne s'agit point de ce que Dieu prédira, mais de ce qu'il prévoit. Revenons donc à la prescience, et distinguons entre le nécessaire et le certain. Il n'est pas impossible que ce qui est prévu n'arrive pas ; mais il est infaillible qu'il arrivera. Je puis devenir soldat ou prêtre, mais je ne le deviendrai pas.

408. *Ant.* C'est ici que je vous tiens. La règle des philosophes veut que tout ce qui est possible peut être considéré comme existant. Mais si ce que vous dites être possible, c'est-à-dire, un événement différent de ce qui a été prévu, arrivait actuellement, Dieu se serait trompé. *Laur.* Les règles des philosophes ne sont point des oracles pour moi. Celle-ci particulièrement n'est point exacte. Les deux contradictoires sont souvent possibles toutes deux, est-ce qu'elles peuvent aussi exister toutes deux ? Mais pour vous donner plus d'éclaircissement, feignons que Sextus Tarquinius, venant à Delphes pour consulter l'oracle d'Apollon, ait pour réponse :

Exul inopsque cades irata pulsus ab urbe.

Pauvre et banni de ta patrie,
On te verra perdre la vie.

Le jeune homme s'en plaindra : Je vous ai apporté un présent royal, ô Apollon, et vous m'annoncez un sort si malheureux ? Apollon lui dira : Votre présent m'est agréable, et je fais ce que vous me demandez, je vous dis ce qui arrivera. Je sais l'avenir, mais je ne le fais pas. Allez vous plaindre à Jupiter et aux Parques. Sextus serait ridicule, s'il continuait après cela de se plaindre d'Apollon ; n'est-il pas vrai ? *Ant.* Il dira : Je vous remercie, ô saint Apollon, de m'avoir découvert la vérité. Mais d'où vient que Jupiter est si cruel à mon égard, qu'il prépare un destin si dur à un homme innocent, à un adorateur religieux des dieux ? *Laur.* Vous, innocent ? dira Apollon. Sachez que vous serez superbe, que vous commettrez des adultères, que vous serez traître à la patrie. Sextus pourrait-il répliquer : C'est vous qui en êtes la cause, ô Apollon ; vous me forcez de le faire, en le prévoyant ? *Ant.* J'avoue qu'il aurait perdu le sens, s'il faisait cette réplique. *Laur.* Donc le traître Judas ne peut point se plaindre non plus de la prescience de Dieu. Et voilà la solution de votre question.

409. *Ant.* Vous m'avez satisfait au delà de ce que j'espérais, vous avez fait ce que Boëce n'a pu faire : je vous en serai obligé toute ma vie. *Laur.* Cependant poursuivons encore un peu notre historiette. Sextus dira : Non, Apollon, je ne veux point faire ce que vous dites. *Ant.* Comment ! dira le dieu, je serais donc un menteur ? Je vous le répète encore, vous ferez tout ce que je viens de dire. *Laur.* Sextus prierait peut-être les dieux de changer les destins, de lui donner un meilleur cœur. *Ant.* On lui répondrait :

Desine fata Deum flecti spectare precando.

Il ne saurait faire mentir la prescience divine. Mais que dira donc Sextus ? n'éclatera-t-il pas en plaintes contre les dieux ? ne dira-t-il pas : Comment ? je ne suis donc point libre ? il n'est pas dans mon pouvoir de suivre la vertu ? *Laur.* Apollon lui dira peut-être : Sachez, mon pauvre Sextus, que les dieux font chacun tel qu'il est. Jupiter a fait le loup ravissant, le lièvre timide, l'âne sot, et le lion courageux. Il vous a donné une âme méchante et incorrigible ; vous agirez conformément à votre naturel, et Jupiter vous traitera comme vos actions le mériteront, il en a juré par le Styx.

410. *Ant.* Je vous avoue qu'il me semble qu'Apollon, en s'excusant, accuse Jupiter plus qu'il n'accuse Sextus ; et Sextus lui répondrait : Jupiter condamne donc en moi son propre crime, et c'est lui qui est le seul coupable. Il me pouvait faire tout autre ; mais fait comme je suis, je dois agir comme il a voulu. Pourquoi donc me punit-il ? Pouvais-je résister à sa volonté ? *Laur.* Je vous avoue que je me trouve arrêté ici, aussi bien que vous. J'ai fait venir les dieux sur le théâtre, Apollon et Jupiter, pour vous faire distinguer la prescience et la provi-

dence divine. J'ai fait voir qu'Apollon, que la prescience ne nuisent point à la liberté; mais je ne saurais vous satisfaire sur les décrets de la volonté de Jupiter, c'est-à-dire, sur les ordres de la Providence. *Ant.* Vous m'avez tiré d'un abime, et vous me replongez dans un autre abime plus grand. *Laur.* Souvenez-vous de notre contrat : je vous ai fait diner, et vous me demandez de vous donner aussi à souper.

411. *Ant.* Je vois maintenant votre finesse: vous m'avez attrapé, ce n'est pas un contrat de bonne foi. *Laur.* Que voulez-vous que je fasse? je vous ai donné du vin et des viandes de mon cru, que mon petit bien peut fournir; pour le nectar et l'ambrosie, vous les demanderez aux dieux : cette divine nourriture ne se trouve point parmi les hommes. Écoutons saint Paul, ce vaisseau d'élection qui a été ravi jusqu'au troisième ciel, qui y a entendu des paroles inexprimables; il vous répondra par la comparaison du potier, par l'incompréhensibilité des voies de Dieu, par l'admiration de la profondeur de sa sagesse. Cependant il est bon de remarquer qu'on ne demande pas pourquoi Dieu prévoit la chose, car cela s'entend; c'est parce qu'elle sera : mais on demande pourquoi il en ordonne ainsi, pourquoi il endurcit un tel, pourquoi il a pitié d'un autre. Nous ne connaissons pas les raisons qu'il en peut avoir, mais *c'est assez qu'il soit très-bon et très-sage pour nous faire juger qu'elles sont bonnes.* Et comme il est juste aussi, il s'ensuit que ses décrets et ses opérations ne détruisent point notre liberté. Quelques-uns y ont cherché quelque raison. Ils ont dit que nous sommes faits d'une masse corrompue et impure, de boue. Mais Adam, mais les anges étaient faits d'argent et d'or, et ils n'ont pas laissé de pécher. On est encore endurci quelquefois après la régénération. Il faut donc chercher une autre cause du mal, et je doute que les anges mêmes la sachent. Ils ne laissent pas d'être heureux et de louer Dieu. Boëce a plus écouté la réponse de la philosophie que celle de saint Paul; c'est ce qui l'a fait échouer. Croyons à Jésus-Christ, il est la vertu et la sagesse de Dieu; il nous apprend que Dieu veut le salut de tous, qu'il ne veut point la mort du pécheur. Fions-nous donc à la miséricorde divine, et ne nous en rendons pas incapables par notre vanité et par notre malice.

412. Ce dialogue de Valla est beau, quoiqu'il y ait quelque chose à redire par-ci par-là : mais le principal défaut y est qu'il coupe le nœud, et qu'il semble condamner la Providence sous le nom de Jupiter, qu'il fait presque auteur du péché. Poussons donc encore plus avant la petite fable. *Sextus* quittant Apollon et Delphes, va trouver Jupiter à Dodone. Il fait des sacrifices, et puis il étale ses plaintes. Pourquoi m'avez-vous condamné, ô grand dieu, à être méchant, à être malheureux? Changez mon sort et mon cœur, ou reconnaissez votre tort. *Jupiter* lui répondit : Si vous voulez renoncer à Rome, les Parques vous fileront d'autres destinées, vous deviendrez sage, vous serez heureux. *Sextus.* Pourquoi dois-je renoncer à l'espérance d'une couronne? ne pourrai-je pas être bon roi? *Jup.* Non, Sextus; je sais mieux ce qu'il vous faut. Si vous allez à Rome, vous êtes perdu. *Sextus*, ne pouvant se résoudre à un si grand sacrifice, sortit du temple, et s'abandonna à son destin. *Théodore*, le grand sacrificateur, qui avait assisté au dialogue du dieu avec Sextus, adressa ces paroles à Jupiter : Votre sagesse est adorable, ô grand maître des dieux. Vous avez convaincu cet homme de son tort; il faut qu'il impute dès à présent son malheur à sa mauvaise volonté, il n'a pas le mot à dire. Mais vos fidèles adorateurs sont étonnés; ils souhaiteraient d'admirer votre bonté, aussi bien que votre grandeur; il dépendait de vous de lui donner une autre volonté. *Jupiter.* Allez à ma fille *Pallas*, elle vous apprendra ce que je devais faire.

413. Théodore fit le voyage d'Athènes : on lui ordonna de coucher dans le temple de la déesse. En songeant, il se trouva transporté dans un pays inconnu. Il y avait là un palais d'un brillant inconcevable et d'une grandeur immense. La déesse *Pallas* parut à la porte, environnée des rayons d'une majesté éblouissante :

Qualisque videri
Cœlicolis et quanta solet.

Elle toucha le visage de *Théodore* d'un rameau d'olivier qu'elle tenait dans la main. Le voilà devenu capable de soutenir le divin éclat de la fille de Jupiter, et de tout ce qu'elle lui devait montrer. Jupiter qui vous aime, lui dit-elle, vous a recommandé à moi pour être instruit. Vous voyez ici le *palais des Destinées*, dont j'ai la garde. Il y a des représentations, non-seulement de ce qui arrive, mais encore de tout ce qui est possible; et Jupiter en ayant fait la revue avant le commencement du monde exis-

tant, a digéré les possibilités en mondes, et a fait le choix du meilleur de tous. Il vient quelquefois visiter ces lieux, pour se donner le plaisir de récapituler les choses, et de renouveler son propre choix, où il ne peut manquer de se complaire. Je n'ai qu'à parler, et nous allons voir tout un monde, que mon père pouvait produire, où se trouvera représenté tout ce qu'on en peut demander; et par ce moyen on peut savoir encore ce qui arriverait, si telle ou telle possibilité devait exister. Et quand les conditions ne seront pas assez déterminées, il y aura autant qu'on voudra de tels mondes differents entre eux, qui répondront différemment à la même question, en autant de manières qu'il est possible. Vous avez appris la géométrie, quand vous étiez encore jeune, comme tous les Grecs bien élevés. Vous savez donc que lorsque les conditions d'un point qu'on demande, ne le déterminent pas assez, et qu'il y en a une infinité, ils tombent tous dans ce que les géomètres appellent un lieu, et ce lieu au moins (qui est souvent une ligne) sera déterminé. Ainsi vous pouvez vous figurer une suite réglée de mondes, qui contiendront tous et seuls le cas dont il s'agit, et en varieront les circonstances et les conséquences. Mais si vous posez un cas qui ne diffère du monde actuel que dans une seule chose définie et dans ses suites, un certain monde déterminé vous répondra : Ces mondes sont tous ici, c'est-à-dire, en idées. Je vous en montrerai où se trouvera, non pas tout à fait le même Sextus que vous avez vu (cela ne se peut, il porte toujours avec lui ce qu'il sera), mais des Sextus approchants, qui auront tout ce que vous connaissez déjà du véritable Sextus, mais non pas tout ce qui est déjà dans lui, sans qu'on s'en aperçoive, ni par conséquent tout ce qui lui arrivera encore. Vous trouverez dans un monde un Sextus fort heureux et élevé, dans un autre un Sextus content d'un état médiocre, des Sextus de toute espèce et d'une infinité de façons.

414. Là dessus *la déesse* mena *Théodore* dans un des appartements : quand il y fut, ce n'était plus un appartement, c'était un monde,

Solemque suum, sua sidera norat.

Par l'ordre de *Pallas* on vit paraître Dodone avec le temple de Jupiter, et *Sextus* qui en sortait : on l'entendait dire qu'il obéirait au dieu. Le voilà qui va à une ville placée entre deux mers, semblable à Corinthe. Il y achète un petit jardin; en le cultivant, il trouve un trésor; il devient un homme riche, aimé, considéré; il meurt dans une grande vieillesse, chéri de toute la ville. *Théodore* vit toute sa vie comme d'un coup d'œil, et comme dans une représentation de théâtre. Il y avait un grand volume d'écritures dans cet appartement; *Théodore* ne put s'empêcher de demander ce que cela voulait dire. C'est l'histoire de ce monde où nous sommes maintenant en visite, *lui dit la déesse*; c'est le livre de ses destinées. Vous avez vu un nombre sur le front de Sextus, cherchez dans ce livre l'endroit qu'il marque. *Théodore* le chercha, et y trouva l'histoire de Sextus plus ample que celle qu'il avait vue en abrégé. Mettez le doigt sur la ligne qu'il vous plaira, *lui dit Pallas*, et vous verrez représenté effectivement dans tout son détail ce que la ligne marque en gros. Il obéit, et il vit paraître toutes les particularités d'une partie de la vie de ce Sextus. On passa dans un autre appartement, et voilà un autre monde, un autre Sextus, qui, sortant du temple, et résolu d'obéir à Jupiter, va en Thrace. Il y épouse la fille du roi, qui n'avait point d'autres enfants, et lui succède. Il est adoré de ses sujets. On allait en d'autres chambres, et on voyait toujours de nouvelles scènes.

415. Les appartements allaient en pyramide; ils devenaient toujours plus beaux, à mesure qu'on montait vers la pointe, et ils représentaient de plus beaux mondes. On vint enfin dans le suprême qui terminait la pyramide, et qui était le plus beau de tous; car la pyramide avait un commencement, mais on n'en voyait point la fin; elle avait une pointe, mais point de base; elle allait croissant à l'infini. C'est (comme *la déesse* l'expliqua) parce qu'entre une infinité de mondes possibles, il y a le meilleur de tous, autrement Dieu ne se serait point déterminé à en créer aucun; mais il n'y en a aucun qui n'en ait encore de moins parfaits au-dessous de lui : c'est pourquoi la pyramide descend à l'infini. *Théodore*, entrant dans cet appartement suprême, se trouva ravi en extase : il lui fallut le secours de la déesse : une goutte d'une liqueur divine mise sur la langue le remit. Il ne se sentait pas de joie. Nous sommes dans le vrai monde actuel, *dit la déesse*, et vous y êtes à la source du bonheur. Voilà ce que Jupiter vous y prépare, si vous continuez de le servir fidèlement. Voici Sextus tel qu'il est, et tel qu'il sera actuellement. Il sort du temple tout en colère, il méprise le conseil des dieux. Vous le voyez al-

lant à Rome, mettant tout en désordre, violant la femme de son ami. Le voilà chassé avec son père, battu, malheureux. Si Jupiter avait pris ici un Sextus heureux à Corinthe, ou roi en Thrace, ce ne serait plus ce monde. Et cependant il ne pouvait manquer de choisir ce monde, qui surpasse en perfection tous les autres, qui fait la pointe de la pyramide : autrement Jupiter aurait renoncé à sa sagesse, il m'aurait bannie, moi qui suis sa fille. Vous voyez que mon père n'a point fait Sextus méchant ; il l'était de toute éternité, il l'était toujours librement : il n'a fait que lui accorder l'existence, que sa sagesse ne pouvait refuser au monde où il est compris : il l'a fait passer de la région des possibles à celle des êtres actuels. Le crime de Sextus sert à de grandes choses ; il en naîtra un grand empire qui donnera de grands exemples. Mais cela n'est rien au prix du total de ce monde, dont vous admirerez la beauté, lorsqu'après un heureux passage de cet état mortel à un autre meilleur, les dieux vous auront rendu capable de la connaître.

416. Dans ce moment Théodore s'éveille, il rend grâces à *la déesse*, il rend justice à Jupiter, et, pénétré de ce qu'il a vu et entendu, il continue la fonction de grand sacrificateur, avec tout le zèle d'un vrai serviteur de son dieu, avec toute la joie dont un mortel est capable. Il me semble que cette continuation de la fiction peut éclaircir la difficulté à laquelle Valla n'a point voulu toucher. Si Apollon a bien représenté la science divine de vision (qui regarde les existences), j'espère que Pallas n'aura pas mal fait le personnage de ce qu'on appelle la science de simple intelligence (qui regarde tous les possibles), où il faut enfin chercher la source des choses.

ABRÉGÉ

DE LA

CONTROVERSE

RÉDUITE A DES ARGUMENTS EN FORME.

Quelques personnes intelligentes ont souhaité qu'on fît cette addition, et l'on a déféré d'autant plus facilement à leur avis, qu'on a eu occasion par là de satisfaire encore à quelques difficultés, et de faire quelques remarques qui n'avaient pas encore été assez touchées dans l'ouvrage.

Ire Objection. Quiconque ne prend point le meilleur parti, manque de puissance, ou de connaissance, ou de bonté.

Dieu n'a point pris le meilleur parti en créant ce monde.

Donc Dieu a manqué de puissance, ou de connaissance, ou de bonté.

Réponse. On nie la mineure, c'est-à-dire la seconde prémisse de ce syllogisme ; et l'adversaire la prouve par ce

Prosyllogisme : Quiconque fait des choses où il y a du mal, qui pouvaient être faites sans aucun mal, ou dont la production pouvait être omise, ne prend point le meilleur parti.

Dieu a fait un monde où il y a du mal ; un monde, dis-je, qui pouvait être fait sans aucun mal, ou dont la production pouvait être omise tout à fait.

Donc Dieu n'a point pris le meilleur parti.

Rép. On accorde la mineure de ce prosyllogisme ; car il faut avouer qu'il y a du mal dans le monde que Dieu a fait, et qu'il était possible de faire un monde sans mal, ou même de ne point créer de monde, puisque la création a dépendu de la volonté libre de Dieu ; mais on nie la majeure, c'est-à-dire, la première des deux prémisses du prosyllogisme, et on se pourrait contenter d'en demander la preuve ; mais pour donner plus d'éclaircissement à la matière, on a voulu justifier cette négation, en faisant remarquer que le meilleur parti n'est pas toujours celui qui tend à éviter le mal, puisqu'il se peut que le mal soit accompagné d'un plus grand bien. Par exemple, un général d'armée aimera mieux une grande victoire avec une légère blessure, qu'un état sans blessure et sans victoire. On a montré cela plus amplement dans cet ouvrage, en faisant même voir par des instances prises des mathématiques et d'ailleurs, qu'une imperfection dans la partie peut être requise à une plus grande perfection dans le tout. On a suivi en cela le sentiment de saint Augustin, qui a dit cent fois que Dieu a permis le mal pour en tirer un bien, c'est-à-dire un plus grand bien ; et celui de Thomas d'Aquin (in libr. 2, sent. dist. 32, qu. 1, art. 1), que la permission du mal tend au bien de l'univers. On a fait voir que chez les anciens la chute d'Adam a été appelée *felix culpa*, un péché heureux, parce qu'il avait été réparé avec un avantage immense, par l'incarnation du Fils de Dieu, qui a donné à

l'univers quelque chose de plus noble que tout ce qu'il y aurait eu sans cela parmi les créatures. Et pour plus d'intelligence, on a ajouté, après plusieurs bons auteurs, qu'il était de l'ordre et du bien général que Dieu laissât à certaines créatures l'occasion d'exercer leur liberté, lors même qu'il a prévu qu'elles se tourneraient au mal, mais qu'il pouvait si bien redresser; parce qu'il ne convenait pas que pour empêcher le péché, Dieu agît toujours d'une manière extraordinaire. Il suffit donc, pour anéantir l'objection, de faire voir qu'un monde avec le mal pouvait être meilleur qu'un monde sans mal: mais on est encore allé plus avant dans l'ouvrage, et l'on a même montré que cet univers doit être effectivement meilleur que tout autre univers possible.

IIe Object. S'il y a plus de mal que de bien dans les créatures intelligentes, il y a plus de mal que de bien dans tout l'ouvrage de Dieu.

Or il y a plus de mal que de bien dans les créatures intelligentes.

Donc il y a plus de mal que de bien dans tout l'ouvrage de Dieu.

Rép. On nie la majeure et la mineure de ce syllogisme conditionnel. Quant à la majeure, on ne l'accorde point, parce que cette prétendue conséquence de la partie au tout, des créatures intelligentes à toutes les créatures, suppose tacitement et sans preuve, que les créatures destituées de raison ne peuvent point entrer en comparaison et en ligne de compte avec celles qui en ont. Mais pourquoi ne se pourrait-il pas que le surplus du bien dans les créatures non intelligentes, qui remplissent le monde, récompensât et surpassât même incomparablement le surplus du mal dans les créatures raisonnables? Il est vrai que le prix des dernières est plus grand; mais en récompense, les autres sont en plus grand nombre sans comparaison; et il se peut que la proportion du nombre et de la quantité surpasse celle du prix et de la qualité.

Quant à la mineure, on ne la doit point accorder non plus, c'est-à-dire, on ne doit point accorder qu'il y a plus de mal que de bien dans les créatures intelligentes. On n'a pas même besoin de convenir qu'il y a plus de mal que de bien dans le genre humain, parce qu'il se peut, et il est même fort raisonnable, que la gloire et la perfection des bienheureux soit incomparablement plus grande que la misère et l'imperfection des damnés, et qu'ici l'excellence du bien total dans le plus petit nombre, prévale au mal total dans le nombre plus grand. Les bienheureux approchent de la Divinité par le moyen du divin Médiateur, autant qu'il peut convenir à ces créatures, et font des progrès dans le bien, qu'il est impossible que les damnés fassent dans le mal, quand ils approcheraient le plus près qu'il se peut de la nature des démons. Dieu est infini, et le démon est borné; le bien peut aller et va à l'infini, au lieu que le mal a ses bornes. Il se peut donc, et il est à croire qu'il arrive dans la comparaison des bienheureux et des damnés le contraire de ce que nous avons dit pouvoir arriver dans la comparaison des créatures intelligentes et non intelligentes; c'est-à-dire, il se peut que dans la comparaison des heureux et des malheureux, la proportion des degrés surpasse celle des nombres, et que dans la comparaison des créatures intelligentes et non intelligentes, la proportion des nombres soit plus grande que celle des prix. On est en droit de supposer qu'une chose se peut, tant qu'on ne prouve point qu'elle est impossible; et même ce qu'on avance ici passe la supposition.

Mais, en second lieu, quand on accorderait qu'il y a plus de mal que de bien dans le genre humain, on a encore tout sujet de ne point accorder qu'il y a plus de mal que de bien dans toutes les créatures intelligentes. Car il y a un nombre inconcevable de génies, et peut-être encore d'autres créatures raisonnables. Et un adversaire ne saurait prouver que dans toute la cité de Dieu, composée tant de génies que d'animaux raisonnables sans nombre et d'une infinité d'espèces, le mal surpasse le bien. Et quoiqu'on n'ait point besoin, pour répondre à une objection, de prouver qu'une chose est, quand sa seule possibilité suffit, on n'a pas laissé de montrer dans cet ouvrage que c'est une suite de la suprême perfection du souverain de l'univers, que le royaume de Dieu soit le plus parfait de tous les États ou gouvernements possibles, et que par conséquent le peu de mal qu'il y a, soit requis pour le comble du bien immense qui s'y trouve.

IIIe Object. S'il est toujours impossible de ne point pécher, il est toujours injuste de punir.

Or il est toujours impossible de ne point pécher; ou bien, tout péché est nécessaire.

Donc il est toujours injuste de punir.

On en prouve la mineure.

1er Prosyllogisme. Tout prédéterminé est nécessaire.

Tout événement est prédéterminé.

Donc tout événement (et par conséquent le péché aussi) est nécessaire.

On prouve encore ainsi cette seconde mineure.

2° Prosyllog. Ce qui est futur, ce qui est prévu, ce qui est enveloppé dans les causes, est prédéterminé.

Tout événement est tel.

Donc tout événement est prédéterminé.

Rép. On accorde dans un certain sens la conclusion du second prosyllogisme, qui est la mineure du premier ; mais on niera la majeure du premier prosyllogisme, c'est-à-dire, que tout prédéterminé est nécessaire : entendant par *la nécessité* de pécher, par exemple, ou par l'impossibilité de ne point pécher, ou de ne point faire quelque action, la nécessité dont il s'agit ici, c'est-à-dire, celle qui est essentielle et absolue, et qui détruit la moralité de l'action et la justice des châtiments. Car si quelqu'un entendait une autre nécessité ou impossibilité, c'est-à-dire une nécessité qui ne fût que morale, ou qui ne fût qu'hypothétique (qu'on expliquera tantôt), il est manifeste qu'on lui nierait la majeure de l'objection même. On se pourrait contenter de cette réponse, et demander la preuve de la proposition niée ; mais on a bien voulu encore rendre raison de son procédé dans cet ouvrage, pour mieux éclaircir la chose, et pour donner plus de jour à toute cette matière, en expliquant la nécessité qui doit être rejetée, et la détermination qui doit avoir lieu. C'est que la *nécessité*, contraire à la moralité, qui doit être évitée, et qui ferait que le châtiment serait injuste, est une nécessité insurmontable, qui rendrait toute opposition inutile, quand même on voudrait de tout son cœur éviter l'action nécessaire, et quand on ferait tous les efforts possibles pour cela. Or il est manifeste que cela n'est point applicable aux actions volontaires, puisqu'on ne les ferait point, si on ne le voulait bien. Aussi leur prévision et prédétermination n'est point absolue, mais elle suppose la volonté ; s'il est sûr qu'on les fera, il n'est pas moins sûr qu'on les voudra faire. Ces actions volontaires et leurs suites n'arriveront point, quoi qu'on fasse, ou soit qu'on les veuille ou non, mais parce qu'on fera et par ce qu'on voudra faire, ce qui y conduit. Et cela est contenu dans la prévision et dans la prédétermination, et en fait même la raison. Et la nécessité de tels événements est appelée conditionnelle hypothétique, ou bien nécessité de conséquence, parce qu'elle suppose la volonté, et les autres *requisit;* au lieu que la nécessité qui détruit la moralité, et qui rend le châtiment injuste, et la récompense inutile, est dans les choses qui seront, quoi qu'on fasse, et quoi qu'on veuille faire, et en un mot, dans ce qui est essentiel ; et c'est ce qu'on appelle une nécessité absolue. Aussi ne sert-il de rien, à l'égard de ce qui est nécessaire absolument, de faire des défenses ou des commandements, de proposer des peines ou des prix, de blâmer ou de louer ; il n'en sera ni plus ni moins. Au lieu que dans les actions volontaires, et dans ce qui en dépend, les préceptes, armés du pouvoir de punir et de récompenser, servent très-souvent, et sont compris dans l'ordre des causes qui font exister l'action. Et c'est par cette raison que non-seulement les soins et les travaux, mais encore les prières sont utiles ; Dieu ayant encore eu ces prières en vue, avant qu'il ait réglé les choses, et y ayant eu l'égard qui était convenable. C'est pourquoi le précepte qui dit, *ora et labora* (priez et travaillez), subsiste tout entier ; et non-seulement ceux qui prétendent, sous le vain prétexte de la nécessité des événements, qu'on peut négliger les soins que les affaires demandent, mais encore ceux qui raisonnent contre les prières, tombent dans ce que les anciens appelaient déjà le *sophisme paresseux*. Ainsi la prédétermination des événements par les causes est justement ce qui contribue à la moralité, au lieu de la détruire, et les causes inclinent la volonté sans la nécessiter. C'est pourquoi *la détermination* dont il s'agit n'est point une nécessitation : il est certain (à celui qui sait tout) que l'effet suivra cette inclination ; mais cet effet n'en suit point par une conséquence nécessaire, c'est-à-dire, dont le contraire implique contraction : et c'est aussi par une telle inclination interne que la volonté se détermine, sans qu'il y ait de la nécessité. Supposez qu'on ait la plus grande passion du monde (par exemple, une grande soif) : vous m'avouerez que l'âme peut trouver quelque raison pour y résister, quand ce ne serait que celle de montrer son pouvoir. Ainsi, quoiqu'on ne soit jamais dans une parfaite indifférence d'équilibre, et qu'il y ait toujours une prévalence d'inclination pour le parti qu'on prend, elle ne rend pourtant jamais la résolution qu'on prend absolument nécessaire.

IVe Object. Quiconque peut empêcher le péché d'autrui et ne le fait pas, mais y contri-

bue plutôt, quoiqu'il en soit bien informé, en est complice.

Dieu peut empêcher le péché des créatures intelligentes; mais il ne le fait pas, et il y contribue plutôt par son concours et par les occasions qu'il fait naître, quoiqu'il en ait une parfaite connaissance.

Donc, etc.

Rép. On nie la majeure de ce syllogisme. Car il se peut qu'on puisse empêcher le péché, mais qu'on ne doive point le faire, parce qu'on ne le pourrait sans commettre soi-même un péché, ou (quand il s'agit de Dieu) sans faire une action déraisonnable. On en a donné des instances, et on en a fait l'application à Dieu lui-même. Il se peut aussi qu'on contribue au mal, et qu'on lui ouvre même le chemin quelquefois, en faisant des choses qu'on est obligé de faire. Et quand on fait son devoir, ou (en parlant de Dieu) quand, tout bien considéré, on fait ce que la raison demande, on n'est point responsable des événements, lors même qu'on les prévoit. On ne veut pas ces maux; mais on les veut permettre pour un plus grand bien qu'on ne saurait se dispenser raisonnablement de préférer à d'autres considérations. Et c'est une volonté *conséquente*, qui résulte des volontés *antécédentes*, par lesquelles on veut le bien. Je sais que quelques-uns, en parlant de la volonté de Dieu antécédente et conséquente, ont entendu par l'*antécédente* celle qui veut que tous les hommes soient sauvés, et par la *conséquente*, celle qui veut, en conséquence du péché persévérant, qu'il y en ait de damnés. Mais ce ne sont que des exemples d'une notion plus générale, et on peut dire, par la même raison, que Dieu veut par sa volonté antécédente que les hommes ne pèchent point, et que par sa volonté conséquente ou finale et décrétoire (qui a toujours son effet), il veut permettre qu'ils pèchent, cette permission étant une suite des raisons supérieures. Et on a sujet de dire généralement que la volonté antécédente de Dieu va à la production du bien et à l'empêchement du mal, chacun pris en soi, et comme détaché (*particulariter et secundum quid*), Thom. 1, qu. 19, art. 6), suivant la mesure du degré de chaque bien ou de chaque mal; mais que la volonté divine conséquente, ou finale et totale, va à la production d'autant de biens qu'on en peut mettre ensemble, dont la combinaison devient par là déterminée, et comprend aussi la permission de quelques maux et l'exclusion de quelques biens, comme le meilleur plan possible de l'univers le demande. Arminius, dans son *Antiperkinsus*, a fort bien expliqué que la volonté de Dieu peut être appelée conséquente, non-seulement par rapport à l'action de la créature considérée auparavant dans l'entendement divin, mais encore par rapport à d'autres volontés divines antérieures. Mais il suffit de considérer le passage cité de Thomas d'Aquin, et celui de Scot, 1, dist. 46, qu. XI, pour voir qu'ils prennent cette distinction comme on l'a prise ici. Cependant si quelqu'un ne veut point souffrir cet usage des termes, qu'il mette *volonté préalable* au lieu d'antécédente, et *volonté finale* ou décrétoire, au lieu de conséquente. Car on ne veut point disputer des mots.

Ve Object. Quiconque produit tout ce qu'il y a de réel dans une chose, en est la cause.

Dieu produit tout ce qu'il y a de réel dans le péché.

Donc Dieu est la cause du péché.

Rep. On pourrait se contenter de nier la majeure, ou la mineure, parce que le terme de *réel* reçoit des interprétations qui peuvent rendre ces propositions fausses. Mais pour se mieux expliquer, on distinguera. *Réel* signifie ou ce qui est positif seulement, ou bien il comprend encore les êtres privatifs : au premier cas, on nie la majeure et on accorde la mineure; au second cas, on fait le contraire. On aurait pu se borner à cela; mais on a bien voulu aller encore plus loin, pour rendre raison de cette distinction. On a donc été bien aise de faire considérer que toute réalité purement positive ou absolue est une perfection, et que l'imperfection vient de la limitation, c'est-à-dire, du privatif; car limiter est refuser le progrès ou le plus outre. Or, Dieu est la cause de toutes les perfections, et par conséquent de toutes les réalités, lorsqu'on les considère comme purement positives. Mais les limitations, ou les privations, résultent de l'imperfection des créatures, qui borne leur réceptivité. Et il en est comme d'un bateau chargé que la rivière fait aller plus ou moins lentement, à mesure du poids qu'il porte : ainsi sa vitesse vient de la rivière; mais le retardement qui borne cette vitesse, vient de la charge. Aussi a-t-on fait voir dans cet ouvrage comment la créature, en causant le péché, est une cause déficiente; comment les erreurs et les mauvaises inclinations naissent de la privation, et comment la privation est efficace par accident; et on a justifié le sentiment de saint Augustin (lib. 1. ad Simpl.

q. 2), qui explique (par exemple) comment Dieu endurcit, non pas en donnant quelque chose de mauvais à l'âme, mais parce que l'effet de sa bonne impression est borné par la résistance de l'âme, et par les circonstances qui contribuent à cette résistance; en sorte qu'il ne lui donne pas tout le bien qui surmonterait son mal. *Nec*, inquit, *ab illo erogatur aliquid quo homo fit deterior, sed tantum quo fit melior non erogatur.* Mais si Dieu y avait voulu faire davantage, il aurait fallu faire, ou d'autres natures de créatures, ou d'autres miracles pour changer leurs natures, que le meilleur plan n'a pu admettre. C'est comme il faudrait que le courant de la rivière fût plus rapide que sa pente ne permet, ou que les bateaux fussent moins chargés, s'il devait faire aller ces bateaux avec plus de vitesse. Et la limitation ou l'imperfection originale des créatures fait que même le meilleur plan de l'univers ne saurait être exempté de certains maux, mais qui y doivent tourner à un plus grand bien. Ce sont quelques désordres dans les parties qui relèvent merveilleusement la beauté du tout; comme certaines dissonances, employées comme il faut, rendent l'harmonie plus belle. Mais cela dépend de ce qu'on a déjà répondu à la première objection.

VIe Object. Quiconque punit ceux qui ont fait aussi bien qu'il était en leur pouvoir de faire, est injuste.

Dieu le fait.

Donc, etc.

Rép. On nie la mineure de cet argument. Et l'on croit que Dieu donne toujours les aides et les grâces qui suffiraient à ceux qui auraient une bonne volonté, c'est-à-dire, qui ne rejetteraient pas ces grâces par un nouveau péché. Ainsi, on n'accorde point la damnation des enfants morts sans baptême ou hors de l'Église, ni la damnation des adultes qui ont agi suivant les lumières que Dieu leur a données. Et l'on croit que si quelqu'un a suivi les lumières qu'il avait, il en recevra indubitablement de plus grandes, dont il a besoin, comme feu M. Hulseman, théologien célèbre et profond à Leipzig, a remarqué quelque part; et si un tel homme en avait manqué pendant sa vie, il les recevrait au moins à l'article de la mort.

VIIe Object. Quiconque donne à quelques-uns seulement, et non pas à tous, les moyens qui leur font avoir effectivement la bonne volonté et la foi finale salutaire, n'a pas assez de bonté.

Dieu le fait.

Donc, etc.

Rép. On en nie la majeure. Il est vrai que Dieu pourrait surmonter la plus grande résistance du cœur humain; et il le fait aussi quelquefois, soit par une grâce interne, soit par les circonstances externes qui peuvent beaucoup sur les âmes; mais il ne le fait point toujours. D'où vient cette distinction, dira-t-on, et pourquoi sa bonté paraît-elle bornée? C'est qu'il n'aurait point été dans l'ordre d'agir toujours extraordinairement, et de renverser la liaison des choses, comme on a déjà remarqué en répondant à la première objection. Les raisons de cette liaison, par laquelle l'un est placé dans des circonstances plus favorables que l'autre, sont cachées dans la profondeur de la sagesse de Dieu; elles dépendent de l'harmonie universelle. Le meilleur plan de l'univers, que Dieu ne pouvait point manquer de choisir, le portait ainsi. On le juge par l'événement même; puisque Dieu l'a fait, il n'était point possible de mieux faire. Bien loin que cette conduite soit contraire à la bonté, c'est la suprême bonté qui l'y a porté. Cette objection avec sa solution pouvait être tirée de ce qui a été dit à l'égard de la première objection; mais il a paru utile de la toucher à part.

VIIIe Object. Quiconque ne peut manquer de choisir le meilleur, n'est point libre.

Dieu ne peut manquer de choisir le meilleur.

Donc, Dieu n'est point libre.

Rép. On nie la majeure de cet argument: c'est plutôt la vraie liberté, et la plus parfaite, de pouvoir user le mieux de son franc arbitre, et d'exercer toujours ce pouvoir, sans en être détourné ni par la force externe ni par les passions internes, dont l'une fait l'esclavage des corps et les autres celui des âmes. Il n'y a rien de moins servile que d'être toujours mené au bien, et toujours par sa propre inclination, sans aucune contrainte et sans aucun déplaisir. Et d'objecter que Dieu avait donc besoin des choses externes, ce n'est qu'un sophisme. Il les crée librement; mais s'étant proposé une fin, qui est d'exercer sa bonté, la sagesse l'a déterminé à choisir les moyens les plus propres à obtenir cette fin. Appeler cela *besoin*, c'est prendre le terme dans un sens non ordinaire qui le purge de toute imperfection, à peu près comme l'on fait quand on parle de la colère de Dieu.

Sénèque dit quelque part que Dieu n'a commandé qu'une fois, mais qu'il obéit toujours, parce qu'il obéit aux lois qu'il a voulu se prescrire: *semel jussit, semper paret.* Mais il aurait mieux dit que Dieu commande toujours, et

qu'il est toujours obéi; car en voulant il suit toujours le penchant de sa propre nature, et tout le reste des choses suit toujours sa volonté. Et comme cette volonté est toujours la même, on ne peut point dire qu'il n'obéit qu'à celle qu'il avait autrefois. Cependant, quoique sa volonté soit toujours immanquable et aille toujours au meilleur, le mal ou le moindre bien qu'il rebute ne laisse pas d'être possible en soi; autrement la nécessité du bien serait géométrique (pour dire ainsi) ou métaphysique, et tout à fait absolue; la contingence des choses serait détruite, et il n'y aurait point de choix. Mais cette manière de nécessité, qui ne détruit point la possibilité du contraire, n'a ce nom que par analogie; elle devient effective, non pas par la seule essence des choses, mais par ce qui est hors d'elles et au-dessus d'elles, savoir, par la volonté de Dieu. Cette nécessité est appelée morale, parce que chez, le sage, *nécessaire et dû* sont des choses équivalentes; et quand elle a toujours son effet, comme elle l'a véritablement dans le sage parfait, c'est-à-dire, en Dieu, on peut dire que c'est une nécessité heureuse. Plus les créatures en approchent, plus elles approchent de la félicité parfaite. Aussi cette manière de nécessité n'est-elle pas celle qu'on tâche d'éviter, et qui détruit la moralité, les récompenses, les louanges. Car ce qu'elle porte n'arrive pas quoi qu'on fasse et quoi qu'on veuille, mais parce qu'on le veut bien. Et une volonté à laquelle il est naturel de bien choisir, mérite le plus d'être louée; aussi porte-t-elle sa récompense avec elle, qui est le souverain bonheur. Et comme cette constitution de la nature divine donne une satisfaction entière à celui qui la possède, elle est aussi la meilleure et la plus souhaitable pour les créatures qui dépendent toutes de Dieu. Si la volonté de Dieu n'avait point pour règle le principe du meilleur, elle irait au mal, ce qui serait le pis; ou bien elle serait indifférente en quelque façon au bien et au mal, et guidée par le hasard; mais une volonté qui se laisserait toujours aller au hasard, ne vaudrait guère mieux pour le gouvernement de l'univers que le concours fortuit des corpuscules, sans qu'il y eût aucune divinité. Et quand même Dieu ne s'abandonnerait au hasard qu'en quelques cas et en quelque manière (comme il ferait s'il n'allait pas toujours entièrement au meilleur, et s'il était capable de préférer un moindre bien à un bien plus grand, c'est-à-dire, un mal à un bien, puisque ce qui empêche un plus grand bien est un mal), il serait imparfait, aussi bien que l'objet de son choix; il ne mériterait point une confiance entière; il agirait sans raison dans un tel cas, et le gouvernement de l'univers serait comme certains jeux mi-partis entre la raison et la fortune. Et tout cela fait voir que cette objection qu'on fait contre le choix du meilleur, pervertit les notions du libre et du nécessaire, et nous représente le meilleur même comme mauvais : ce qui est malin ou ridicule.

FIN.

TABLE

DES CHAPITRES ET DES PARAGRAPHES.

LIVRE SECOND.

DES IDÉES.

LIVRE III.

DES MOTS.

LIVRE IV.

DE LA CONNAISSANCE.

APPENDICE.

LEIBNITZ.

FIN DE LA TABLE.

TABLEAU ANALYTIQUE

DE LA DOCTRINE DE LOCKE, SUR LES *IDÉES.*

(A, B, C, D, indiquent les livres 1, 2, 3 et 4 ; les chiffres romains indiquent les chapitres, et les chiffres arabes les paragraphes de l'*Essai* de Locke *sur l'Entendement humain.*)

Le mot *idée* comprend tout ce qui est l'objet de l'entendement. (Liv. I, Introduct. § 8.)

I. IL N'Y A POINT D'IDÉES INNÉES.

1. Parce qu'il est inutile de les supposer telles. (A, I, 1 ; III, 21.)
2. On peut découvrir la route qui mène à la connaissance. (*Ibid.* et 15.—B, I, 6, 10.—C, V, 28.)
3. Les idées ne sont pas aperçues dans l'enfance. (A, I, 5.)
4. La raison est nécessaire pour les découvrir. (*Ibid.* 9.)
5. L'idée de Dieu n'est pas innée. (III, 8). Par conséquent, aucune autre ne l'est. (17.)
6. Point de principes innés, puisque les idées ne le sont pas. (III, 1, 6, 19.)
7. Leur évidence immédiate ne suffit pas pour prouver qu'elles soient innées. (I, 10, 20, 23.)
8. Ni l'assentiment universel. (3, 8.)
9. Il n'y a point d'assentiment véritablement universel, sur les principes
   - Spéculatifs. (I, 4, 24.)
   - Pratiques. (II, III, 7.)
     - On peut en demander la raison. (II, 4.)
     - Véritable fondement de la morale. (6.)
10. Les hommes ne pensent pas toujours. (B, I, 10, etc., XIX, 4.) Supposer le contraire serait faire différentes personnes d'un même être (B, I, 12), et admettre des pensées qui ne viennent ni de la sensation, ni de la réflexion. (17.) Il est probable que la pensée peut n'être qu'une action de l'âme. (*Ibid.* et XIX, 4.) Il est impossible de déterminer si Dieu ne peut pas attacher la pensée à une substance solide. (D, III, 6.)
11. D'où vient l'opinion des idées innées. (A, III, 24.)

II. ORIGINE DE NOS IDÉES.

1° *De la sensation viennent :*

1. Les qualités premières....
   - Solidité, par le toucher seulement. (B, IV.)
   - Étendue, par la vue et le toucher. (V.)
   - Figure. (*Ibid.*)
2. Les qualités secondaires...
   - Les sons, Les saveurs, — par un sens seulement. (III.)
   - Les couleurs, Les odeurs, — n'existent pas *ad extra*. (VIII, 13.)
   - Le mouvement, Le repos, — par la vue et le toucher. (V.)
3. Les idées de sensation sont souvent altérées par le jugement. (IX, 8, 9, 10.)

2° *De la réflexion viennent :*

- **1. La perception**
  - 1. Premier pas vers la connaissance. (IX, 15.)
  - 2. Appliquée aux idées. (IX, 1.)
  - 3. Distinguée de la perception nue ou passive. (*Ibid.* 4.)
  - 4. Non nécessaire dans le cas de l'action sur nos organes. (3.)
  - 5. Commune à tous les animaux. (11, 12.)
  - 6. Il y en a trois sortes par rapport à ses objets. (XXI, 3.)
- **2. La rétention d'où**
  - 1. Contemplation. (X, 1.)
  - 2. Mémoire. (2.)
    - Aidée de l'attention et de la répétition. (3.)
    - L'âme souvent active à son sujet. (7.)
    - Existe dans les animaux. (10.)
  - 3. Associations. (XXXIII.)
    - Nées par
      - Hasard. (5.)
      - Habitude. (6.)
    - Cause des
      - Antipathies. (7.)
      - Erreurs. (9, 18.)
- **3. Le discernement**
  - 1. Idées claires y sont nécessaires. (XI, 11.)
  - 2. L'esprit consiste à rassembler les idées. (2.)
  - 3. Le jugement à les séparer. (*Ibid.*)
- **4. La comparaison**
  - 1. De là les idées de relation. (XI, 4.)
  - 2. N'appartient qu'imparfaitement aux bêtes. (*Ibid.*)
- **5. La composition ou augmentation** — D'où les idées des nombres et des autres modes simples. (6.)
- **6. L'abstraction, sous laquelle se rangent les chefs suivants :**
  - 1. Distinction de l'homme et des animaux. (XI, 10, 11.)
  - 2. Généralisation des idées particulières. (9.) d'où :
  - 3. Genres et espèces
    - Comment formés. (C, III, 6, 7, 8.)
    - Leur utilité. (VI, 39.)
    - *Entia rationis* (*Ibid.* 11.)
    - N'existent pas *ad extra.* (*Ibid.*)
  - 4. Essences. (C, III, 15, VI, 38.)
    - Nominale. (VI, 5, 6.)
    - Réelle. (7.)
- **7. Langage**
  - 1. Signes arbitraires. (C, II, 8.)
  - 2. Signes des idées, non des choses. (*Ibid.* 3.)
  - 3. Son emploi
    - De rappeler les idées. (IX, 2.)
    - De les communiquer. (*Ibid.* 3.)
  - Pourquoi imparfait. (IX.)
  - Ses divers abus. (X.)
  - Moyens d'y remédier. (XI.)
  - 1. Consistant en termes généraux. (C, III.)
    - Beaucoup de mots de ce genre. (1.)
    - Pourquoi faits. (2, 3.)
    - Comment faits. (6, 7.)
  - 2. Noms des idées simples. (IV.)
    - Indiquent l'existence réelle. (2, 17.)
    - Ne peuvent être définis. (4.)
    - Pourquoi. (7.)
    - Les moins douteux de tous. (15 et IX, 18.)
  - 3. Noms des modes mixtes. (V.)
    - Signifient leurs essences réelles. (14.)
    - Unissent ensemble diverses idées. (10.)
    - Acquis avant les idees qu'ils expriment. (15.)
    - Douteux, pourquoi. (IX, 6.)
  - 4. Noms des substances. (VI.)
    - Comment faits. (44.)
    - Rapportés à
      - Leurs essences réelles. (IX, 12.)
      - Leurs qualités coexistantes. (13, 14.)
  - 5. Particules. (VII.)
    - Lient les idées entre elles. (1.)
    - Montrent leurs relations (3, 4.)
    - Signes d'une action de l'esprit. (*Ibid.*)
  - 6. Termes abstraits. (VIII.) — Ne peuvent être attributs l'un de l'autre. (1.)
  - 7. Concrets. (*Ibid.*)

7. La volition, c'est-à-dire :

- 1. Pouvoir d'agir. (B, XXI, 15.) — L'homme libre. (21.)
- 2. Pouvoir de choisir ou de refuser
  - L'homme non libre. (23.)
  - Déterminé par l'inquiétude. (33)

3° *De la sensation et la réflexion unies ensemble naissent les idées de*

1. Plaisir nécessairement désirable. (A, II, 3; B, XX, 1.)
2. Peine nécessairement haïssable. (*Ibid.*)
3. Existence. (VII, 7.)
4. Unité. (*Ibid.*)
5. Puissance.............. { Active quant à l'esprit. (XXI, 4.) / Passive quant au corps. (*Ibid.*) }
6. Succession.............. { Ne vient pas du mouvement. (XIV, 6.) / Vient de la suite des idées. (*Ibid.*) }

III. IDÉES CONSIDÉRÉES PAR RAPPORT A LEURS OBJETS.

I. IDÉES SIMPLES.

1. Les apparences non composées dont il a éte question dans la seconde section, sont : saveurs (B, III), mouvement, repos (V), perception, réteation, etc.
2. Elles sont les matériaux de toutes nos connaissances. (B, VII, 10.)
3. L'âme ou l'esprit ne peut ni les créer, ni les détruire. (II, 2.)
4. On ne peut les définir. (C, III, 4, 10.)
5. Ni les classer en genres. (16.)
6. Elles sont toutes adéquates. (B, XXXI, 2.)
7. Elles ne sont pas des fictions de notre imagination ; elles sont réelles (XXX, 2; D, IV, 4), bien qu'elles n'aient aucunes causes ni modèles qui leur correspondent. (*Ibid.*)
8. Idées positives provenant de causes privatives. (B, VIII, 1, 6.) Raison probable de cela. (*Ibid.* 4.)

II. IDÉES COMPLEXES; sous cette division se rangent,

1° *Les idées des modes*, lesquelles sont (*a*), ou *simples* comprenant :

1. Le nombre.............. { Indéfini. (B, XVI, 8.) / Non actuellement infini. (XVII, 8.) / Imparfait, faute de noms. (XVI, 5.) }
2. L'espace.............. { Son idée par la vue ou le toucher. (V.) / Synonyme d'étendue. (XIII, 24.) / Vide ou négation de corps. (*Ibid.* 22.) / Mode des êtres finis. (XV, 8.) / Idée relative. (XXVI, 3.) / Relatif à la situation des corps. (XIII, 7.) }
3. La durée.............. { Signifie continuation d'existence. (XIV, 3.) / Son idée ne vient pas du mouvement. (6.) / Mais de la réflexion sur la suite de nos idées. (2.) / Mouvements trop vifs ou trop lents non perçus. (7, 8.) / Temps, mode des êtres finis. (XVII, 1.) }
4. L'infini.............. { Mode de la quantité. (XVII, 1.) / Pourquoi ne peut s'appliquer à d'autres idées. (6.) / Addition imaginaire sans fin. (4.) / Appliqué dans le même sens au nombre, à l'espace et à la durée. (7, 10.) / En partie positif et en partie négatif. (15, 19.) / Comment appliqué à la Divinité. (1.) }
5. Modes des mouvements, des sons, des couleurs, etc. (XVIII.)

(*b*) Ou *mixtes*, comprenant :

1. Les combinaisons volontaires d'idées. (XXII, 2; C, V, 3.................. { Vertus relatives. (XXVIII, 15.) / Vices. / Actions absolues ou relatives. (*Ibid.*) }
2. Conservés par les noms qu'on leur donne. (B, XXII, 8; C, V, 10.)
3. N'existent que dans l'esprit. (B, XXXI, 3.)
4. Tous adéquates (*Ibid.*), excepté par rapport aux noms (4) ou aux idées qui sont dans les esprits des autres hommes. (5.)
5. Réels si on les a faits conformes aux idées. (B, XXX, 4.)

6. Acquis par.............. { Invention. (XXII, 9.) Observation. (*Ibid.*) Usage des mots. (*Ibid.*) }

2° *Les idées des substances.*

1. Collections de qualités existantes ensemble. (B, XXIII, 9.)
2. Appliquées différemment à Dieu, à l'esprit et au corps. (XIII, 18.)
3. Rangées suivant leurs essences nominales. (C, III, 2, etc.)
4. Point de *substratum*, outre les qualités. (B, XIII, 18, 20; XXIII, 23.)
5. Matérielles et immatérielles, leurs idées également claires. (XIII, 15; XXIII, 5.)
6. Leurs idées inadéquates. (XXXI, 8.)
7. Idées collectives des substances, ce que c'est. (XXIV.)

3° *Les idées des relations.*

1. Entre deux choses au moins. (XXV, 1, 6.)
2. Toutes choses sont capables de relation. (7; XXVIII, 17.)
3. Se résolvent en des idées simples. (XXVIII, 18; XXV, 9.)
4. Souvent plus claires que les choses en rapport. (XXVIII, 19; XXV, 8.)
   Termes absolus souvent employés pour elles. (XXV, 3; XXVI, 4, 6.)
   Souvent sans termes corrélatifs. (XXV, 2.)
   Tous termes relatifs conduisent l'esprit au delà du sujet dénommé. (10.)
5. Peuvent changer, quoique les choses restent les mêmes. (XXV, 5, 10.)
6. Proportionnelles, comme égal, plus gros, etc. (XXVIII, 1.)
7. Naturelles, comme père, fils. (*Ibid.* 2.)
8. Civiles ou d'institution. (*Ibid.* 3.)
9. Morales, par rapport à quelque loi. (4, 14.).......... { Divine. (8.) Civile. (9.) D'estime. (10.) }
10. Identité et diversité. (XXVII.).............. {
   Modes. (2.)
   Substances (*ibid.*), *principium individuationis.* (3 et 29.)
   Végétaux. (4.)
   Animaux. (5.)
   Homme. (6, 8, 9.)
   Personne.. (Terme de barreau.). {
      Définie. (9.)
      Ne consiste pas dans l'identité de substance. (12, 13, 14.)
      Mais dans l'identité de conscience. (10, 16, 19.)
      Est le seul objet des punitions et des récompenses. (18—20.)
      Est annexée à une substance individuelle. (25.) } }
11. Cause et effet. (XXVI.) La première est ce qui fait que quelque chose commence à être; l'autre, ce qui tient son commencement de quelque autre chose (1, 2), soit par changement (2), soit par création. (*Ibid.*)
12. Temps et lieu. (XXVI, 3; XIII, 7—10.)

IV. IDÉES CONSIDÉRÉES PAR RAPPORT A LEURS QUALITÉS.

1° *Idées claires et obscures.*

1. Ce qu'elles signifient. (B, XXIX, 2, 4.) Voyez aussi la préface.
2. Causes d'obscurité........ { 1. Vices d'organisation. (2.) 2. Légèreté des impressions. (*Ibid.*) 3. Faiblesse de la mémoire. (*Ibid.*) }
3. De même par rapport à leurs noms (10) et (C, II, 4.)
4. Quelques-unes............ { Claires pour la raison. (B, XXIX, 14, 15.) Obscures pour l'imagination. (*Ibid.*) }

2° *Idées distinctes et confuses.*

1. Ce qu'elles signifient. (B, XXIX, 4.)
2. De même par rapport à leurs noms. (5, 6, 10, 11.)
3. Causes de cette confusion.. { 1. Défaut d'un nombre suffisant d'idées simples dans l'idée. 2. Défaut d'ordre dans leur disposition. (8.) 3. Défaut de constance dans l'application des noms. (9.) }
4. Distinctes sous certains aspects, confuses sous d'autres. (13—15.)

3° *Idées réelles et fantastiques.*

1. Toutes les idées simples sont réelles. (XXX, 2.)
2. Les idées des substances peuvent être l'un ou l'autre. (5.)
3. Celles des modes ou des relations. (3, 4.)
4. Par rapport aux noms. (4.)

4° *Idées vraies ou fausses.*

1. Toutes vraies dans un sens métaphysique. (XXXII, 2, 3, 20.)
2. Idées simples vraies. (16.)
3. Et modes. (17.)
4. Idées des substances, quand c'est qu'elles ne sont pas vraies. (18.)
5. Idées peuvent être l'un ou l'autre, par rapport....... { Aux idées des autres hommes. (21.) / A quelque existence réelle. (22.) / A l'essence des choses. (24.) }

5° *Idées adéquates ou inadéquates.*

1. Idées simples. (XXXI, 2, 12.) }
2. Des modes. (3, 14.) } Adéquates.
3. Des relations. (*Ibid.*) }
4. Des substances (6, 10) toujours.................. }
5. Des modes par rapport à leurs noms (4) peuvent être } Inadéquates.

V. CONNAISSANCE, RAISON, CROYANCE, JUGEMENT.

1° (*Connaissance*); elle s'applique

a) Aux propositions, qui sont :
1. Mentales. (D, V, 3, 5.)
2. Verbales. (*Ibid.*) Comment connues. (VIII, 12.)
3. Identiques, qui n'apprennent rien. (*Ibid.* 2.)
4. Générales. (VI.)......... { Quant aux idées simples et aux modes. (4.) / Non pas quant aux substances. (*Ibid.* etc.) / Souvent futiles. (VIII, 9.) / Ne concernent pas l'existence. (IX, 1.) / En quoi consiste leur certitude. (VI, 16.) }
5. Morales, susceptibles d'être démontrées. (III, 8; XII, 8.)
6. Maximes................ { De peu d'usage, parce qu'elles ne sont pas d'abord connues (VII, 8, 9; XII, 1), et qu'elles ne peuvent pas servir de fondement aux sciences. (VII, 10.) / Utiles néanmoins dans la dispute (11) et dans l'enseignement des sciences (*Ibid.*) }

b) Aux idées, sous le rapport de leur convenance ou de leur disconvenance, qui consiste :
1. En identité ou diversité. (I, 4; III, 8; VII, 4.)
2. En relation. (I, 3; III, 18; VII, 6.)
3. Coexistence. (I, 6; III, 9; VII, 5.)
4. Existence réelle. (III, 7; VII, 7.)................ { De nous-mêmes (IX, 3) par intuition. / De Dieu (X) par démonstration. / Des autres choses (VI) par nos sens. }

c) La *connaissance* est aussi : 1) Actuelle. (I, 8.) — 2) Habituelle. (9.) — 3) Réelle ou Imaginaire. (IV.) Association; voy. *rétention* dans la seconde section.

d) Moyens de l'acquérir par { 1. Intuition. (I, 1, 2; XVII.) / 2. Démonstration. (II, 2.) / 3. Sensation. (14 et III, 5.) }

e) Son étendue. (III.).... { Nulle sans les idées. (1.) / Plus bornée que les idées. (6.) / Très-bornée quant aux substances. (9—12.) }

f) Défaut de connaissance causé par........... { Manque d'idées. (III, 23.) / — De connexions sensibles entre les idées. (28, XVII, 11.) / — De les examiner et d'y remonter. (III, 30.) }

g) Moyens de perfectionner la connaissance. { Comparaison des idées claires. (3, 6, 7.) / Expérience. (9.) / Application aux objets auxquels elle est propre. (11.) / Aversion pour les hypothèses. (12.) }

2° *Raison.*

Ses différents sens. (XVII, 1.)
En quoi elle consiste. (2.)
. Ses quatre degrés. (3.)
4. N'est point opposée à la foi. (24.)
5. Comment en est distinguée. (XVIII, 2.)
6. Les choses qui sont au-dessus d'elle peuvent être des objets de foi. (*Ibid.* 7, 8.)
7. Les choses qui y sont contraires ne le peuvent pas. (10.)
8. Elle est le juge suprême en toutes choses. (XIX, 14.)
9. C'est à elle de juger s'il existe une révélation divine. (*Ibid.*)
10. Elle juge par la voie du syllogisme; ce n'est pas la meilleure. (XVII, 4.)
11. Par des arguments *a*) *ad verecundiam*, *b*) *ad ignorantiam*, *c*) *ad hominem*, *d*) *ad judicium*. (XVII, 19.)

3° *Foi ou croyance.*

Doit être distinguée, *a*) de la raison (XVIII, 2), — *b*) de la connaissance (XV, 3), — *c*) de l'enthousiasme (XIX), voy. *association*, sect. 2°, article *Rétention*; — *d*) de la persuasion. (XIX, 12.)

4° *Jugement.*

1. Supplée au défaut de connaissance. (XIV, 3.)
2. S'applique aux probabilités (4 et XV), relativement aux faits (XVI, 6) ou aux objets de spéculation. (12.)
3. Règle les degrés de l'assentiment. (XVI.)
4. Ses méprises sont causes d'erreur par faute de preuve ou d'habileté (XX 2, 5), ou d'inclination (6) ou de mesures convenables ou règles de probabilité. (7.)

